L'ARBRE ET LA PIROGUE

Joël BONNEMAISON

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ. TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU (MÉLANÉSIE)



LIVRE I

Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ
TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU
(MÉLANÉSIE)

LIVRE I

L'ARBRE ET LA PIROGUE

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ
TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU
(MÉLANÉSIE)

Essai de géographie culturelle

LIVRE I

L'ARBRE ET LA PIROGUE

Joël BONNEMAISON

Éditions de l'ORSTOM
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION
Collection **TRAVAUX et DOCUMENTS** n° 201
PARIS 1986

Ce texte représente la version légèrement remaniée d'une thèse pour le doctorat ès Lettres et Sciences Humaines, soutenue à l'Université de Paris IV, le 18 mars 1985, dans la salle Louis Liard de la Sorbonne, sous la direction du Professeur Jean DELVERT.

«La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de «l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement «réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation «collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations «dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou repro- «duction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou «de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite» (alinéa 1er de l'article 40).

«Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, «constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et «suivants du Code Pénal».

ISSN : 0371-6023
ISBN : 2-7099-0819-0 (édition complète)
ISBN : 2-7099-0820-4 Livre I

© ORSTOM 1986

SOMMAIRE

LIBRES PROPOS 1

INTRODUCTION GENERALE 7

1ère PARTIE : L'ARCHIPEL DECOUVERT 17

CHAPITRE I. LA VISION DES DECOUVREURS 19

CHAPITRE II. L'ABONDANCE FRAGILE 73

CHAPITRE III. LE DILEMME DES ORIGINES 109

2ème PARTIE : LA COUTUME : LE POUVOIR, LES LIEUX ET LES ANCETRES 135

CHAPITRE IV. LES CREATEURS DE LA COUTUME 137

CHAPITRE V. LA SOCIETE ARISTOCRATIQUE OU LE POUVOIR PAR LE NOM 167

CHAPITRE VI. LE TERRITOIRE DES ANCETRES 183

CHAPITRE VII. LE TERRITOÍRE DE LA PARENTE 205

3ème PARTIE : LA SURVIE ET L'ABONDANCE 229

CHAPITRE VIII. LE CADRE ET LES ECHELLES GEOGRÁPHIQUES 231

CHAPITRE IX. HOMMES DU RIVAGE ET HOMMES DE LA FORET 255

CHAPITRE X. PAYSANS DU TARO ET PAYSANS DE L'IGNAME 275

CHAPITRE XI. LA RELATION DE DETTE 307

4ème PARTIE : LE CONTACT BLANC 327

CHAPITRE XII. LE CONTACT SAUVAGE 326

CHAPITRE XIII. L'EVANGILE ET LE ROYAUME 355

CHAPITRE XIV. HEURS ET MALHEURS DE LA SOCIETE COLONIALE 407

CHAPITRE XV. LE FACE A FACE : SOCIETE MELANESIENNE ET SOCIETE COLONIALE 439

5ème PARTIE : LES NOUVEAUX RIVAGES 461

CHAPITRE XVI. LE NOUVEAU SYSTEME DU PEUPLEMENT 463

CHAPITRE XVII. ESPACES ET SOCIETES DU RIVAGE 481

CHAPITRE XVIII. ENTRE DEVELOPPEMENT ET DEPENDANCE 505

CONCLUSION 517

LISTE DES CARTES 524

LISTE DES FIGURES 525

LISTE DES TABLEAUX 526

PRINCIPAUX TERMES EN BISLAMA OU EN LANGUE VERNACULAIRE UTILISES DANS LE LIVRE I 528

TABLE DES MATIERES 534

La bibliographie générale est renvoyée à la fin du Livre II.



Georges Kihm, peintre et voyageur,
m'a accompagné sur les pistes et dans les villages
de l'île de Pentecôte - il connaît aussi l'île de Tanna.

Il a bien voulu illustrer par ses aquarelles
les couvertures des deux tomes de cette étude.

Les dessins qui ponctuent le texte sont également de lui.

Je le remercie chaleureusement pour sa collaboration.

LIBRES PROPOS

Ce travail est le fruit d'une recherche qui, avec quelques coupures, s'est déroulée de 1968 à 1981 sur l'*Archipel des Nouvelles-Hébrides*, Condominium franco-britannique devenu indépendant le 30 juillet 1980 sous le nom de *Vanuatu*.

La recherche s'est déroulée dans plusieurs îles et dans des milieux socio-culturels diversifiés. Les îles d'Aoba, Malakula, Maewo, Vate, Santo, Tongoa, Pentecôte et Tanna (voir figure 1) ont été les plus parcourues, mais ce fut dans ces trois dernières îles qu'eurent lieu les moments les plus forts -et les plus longs- de la recherche de terrain. La diversité des terrains d'approche m'a conduit à me lancer dans l'art périlleux de l'étude comparative dans un premier volume (*L'arbre et la pirogue*) et à tenter d'approfondir la visée dans une étude monographique de l'île de Tanna dans un deuxième *(Les hommes-lieux et les hommes-flottants)*.

Ce travail porte essentiellement sur les fondements géographiques de *l'identité* de la nation de Vanuatu.

o
o o

Ecrire représente pour le chercheur le paiement de la dette contractée à l'égard de la société dans laquelle il a vécu. On écrit alors d'autant plus difficilement que le sujet est proche, qu'il n'est pas seulement une matière "scientifique" ou un lieu neutre, et que la connaissance scientifique, lorsqu'elle se confond avec l'expérience humaine, appàraît souvent comme une réduction et un appauvrissement.

Dans la foule des visages amis qui se bousculent dans ma mémoire et que je ne peux pas tous citer, je tiens tout particulièrement à remercier les groupes mélanésiens qui m'ont accueilli jusqu'à ce point infiniment rare où l'étranger se sent véritablement accepté. C'est là un cadeau précieux pour celui qui vient de loin, qui s'interroge sur ce qu'il fait et qui sait qu'il devra un jour repartir, même s'il n'en a plus très envie.

En commençant par les îles du Nord, je remercie les gens des groupes de Lolossori et de Lolopuepue qui les premiers m'ont initié à la Coutume dans l'île d'*Aoba, l'île des dieux*, comme on l'appelle dans le Nord de l'Archipel. Comme la Coutume m'intéressait tant et qu'ils étaient peut-être fatigués de mes questions sur ce curieux système des grades où l'homme s'élève dans la hiérarchie sociale en sacrifiant des cochons à dents recourbées de valeur croissante, ils me firent moi-même passer les premiers grades de leur hiérarchie coutumière, en prenant soin d'ailleurs de m'élever à un rang supérieur à celui de mes collègues et amis, William RODMAN et Peter CROWE, qui travaillaient à cette époque dans des régions voisines d'Aoba.

Dans l'univers montagneux de l'île de *Pentecôte*, je remercie les gens des villages de Tansip, de Lebutusap et de la région de Melsisi, tout comme ceux plus au Nord du village de Loltong. Là, je découvris vraiment la boisson du kava et la communauté fraternelle qui lie les hommes d'un même territoire, lorsque la nuit tombe sur le **kamel** -la maison commune du village- et que l'étrange ivresse du breuvage traditionnel commence à se faire sentir.

Dans la petite île de *Tongoa*, je remercie les gens du village d'Itakuma, les premiers parmi lesquels j'ai séjourné. Je remercie les patientes explications de son chef, Tom TIPOLEAMATA et de Pakua ATAVI, son porte-parole. Ils furent les premiers à m'offrir l'hospitalité et leur amitié.

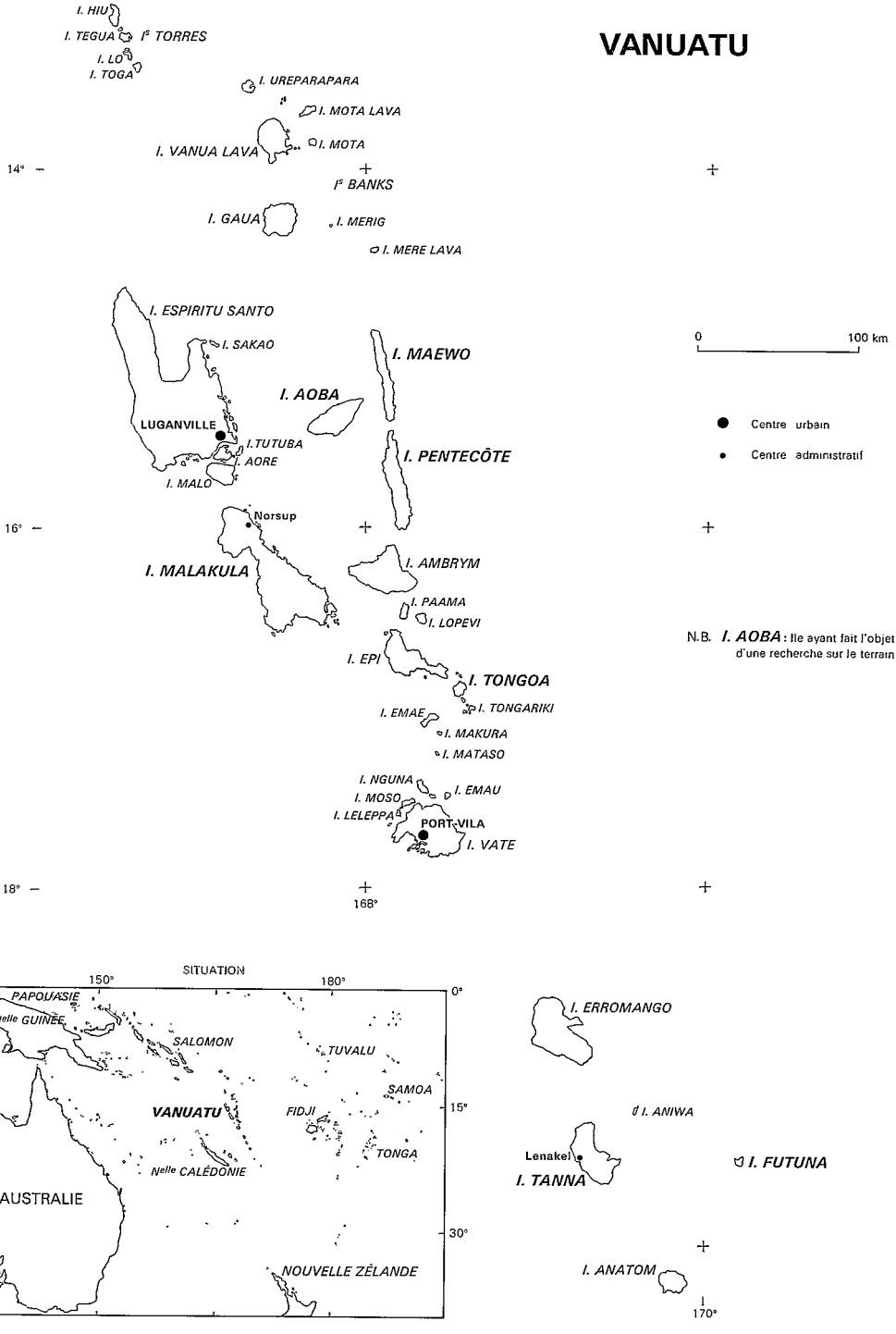
Je suis arrivé à Tongoa à l'aube d'un jour d'août 1968, par un petit bateau qui me débarqua sur une plage étroite de galets noirs, au pied de falaises sombres que battait constamment une mer violente. Cette île haute d'Océanie, même au soleil et drapée de toutes les couleurs de la végétation tropicale, était en tout point différente de l'image éthérée et doucereuse que l'on se fait généralement des îles du Pacifique.

Enfin, je remercie les gens de l'île de *Tanna* et notamment ceux du Centre nord de l'île sur lesquels porte l'étude monographique du deuxième volume.

La variété des paysages de Tanna résume l'Archipel. Le volcan Yasür dont le grondement régulier et les explosions intermittentes s'entendent sur une bonne partie de l'île, domine les horizons étranges d'une plaine de cendres de couleur ocre et grise à l'intense odeur de soufre. Au-delà, s'étendent, au Sud, un paysage de montagnes abruptes aux sommets accrochés par des nuages, qui ne les libèrent presque jamais ; au Nord, un paysage harmonieux de plateau boisé et de collines.

CARTE N° 1

VANUATU



N.B. ***I. AOBA*** : Ile ayant fait l'objet d'une recherche sur le terrain

La végétation de Tanna n'est pas oppressante comme l'est souvent celle des îles du Nord de l'Archipel. Les paysages sont aérés ; la forêt claire est dominée par des fougères arborescentes, de vastes étendues de prairies et de savanes arborées la traversent. La luminosité, les couleurs, la qualité des paysages évoquent ici ce que François DOUMENGE appelle la *Méditerranée australe*. Cette île belle et fertile, dont le relief et les dimensions restent toujours à taille humaine, prédisposait à l'établissement d'un peuple nombreux. Les groupes humains qui s'y enracinèrent ont créé là une société paysanne vigoureuse dont l'horticulture sophistiquée et la beauté ordonnée des jardins témoignent du degré de civilisation.

Je dédie ce travail aux habitants de Tanna qui nous ont accueillis, ma femme et moi : KOOMAN, YOPAT, NAKO, YALULU, SIP, ceux du clan des NOKLAM dans le Centre Brousse, ceux du groupe de Loanatom, sur la côte Ouest, NILUAN, YAMAK, ROMAIN, MAURICE, etc... Je remercie aussi Iolu ABBIL.

Tout au long de ce travail, je n'ai cessé de penser au destin tragique d'Alexis YOLOU et à la douleur de sa famille. Enfin je remercie pour son hospitalité le moniteur d'enseignement WAINA, l'homme d'Ouvea, dont l'école était alors au Centre Brousse un hâvre de paix et d'accueil pour tous.

La période de recherche s'est déroulée à Tanna de 1977 à 1979 dans un climat politique tendu par le conflit interne qui précéda l'Indépendance. Les évènements malheureux de ce que l'on a appelé la "révolte de Tanna" s'achevèrent dans la tourmente et pour certains dans la tragédie. C'est en partie sur ces évènements et sur leur analyse que porte le contenu du deuxième volume.

o
o o

Je remercie également l'ex-Résidence de France à Port-Vila dont le personnel et les Résidents m'ont le plus souvent soutenu dans ma recherche en m'y laissant entière liberté. Je suis particulièrement reconnaissant à MM. GAUGER et ROBERT de m'avoir permis de consulter les archives de la Résidence et à M. MASSIAS de m'avoir guidé dans leur dédale. Je suis également redevable de l'aide et de la sympathie précieuses que m'ont offertes à Tanna le Délégué A. POUILLET et son successeur, R. PAYEN.

Keith WOODWARD, Chargé des Affaires Culturelles et Politiques de la Résidence britannique, m'a également aidé, comme il le fit du reste avec tous les chercheurs sans distinction de nationalité qui débarquaient dans l'Archipel. Sa vive intelligence, l'intérêt qu'il portait à la civilisation mélanésienne et à la recherche ont aplani bien des difficultés et levé les suspicions et les barrières que le statut condominial suscitait alors généreusement. Je remercie également son homologue de la Résidence de France, M. FABRE, dont le soutien et la confiance m'ont été aussi précieux.

Comme tous ceux qui "tournent" dans les Îles, j'ai souvent bénéficié de l'accueil désintéressé et toujours amical des Pères maristes dispersés dans les Missions de l'Archipel : les Pères CAILLON, FOUCHER, Du RUMAIN, VERBRAEKEN à Pentecôte, le Père MORLINI en Aoba, les Pères SACCO et BORDIGHA à Tanna, le Père LEYMANG à Port-Vila. Grâce à leur recommandation et à la confiance de l'évêque, Mgr LAMBERT, j'ai pu avoir accès aux archives de l'Eglise Catholique de Port-Vila et consulter les journaux de bord des Pères maristes de la première génération.

Enfin je remercie tous les autres, Mélanésiens et Européens, colons, médecins, enseignants ou habitants des îles, rencontrés l'espace d'un moment, d'un bout de route en brousse, tous ceux avec qui la relation a pu se nouer et qui s'intéressaient à ce travail.

Je remercie particulièrement Hubert GORON, géomètre de l'Archipel, qui parce qu'il souhaitait comprendre un peu plus la Coutume des terres et pour la seule beauté du geste, vint courir avec moi l'aventure de la recherche à Tanna. Nous avons dressé ensemble les principales cartes de l'île, notamment la carte synthétique des territoires coutumiers du Centre Nord de Tanna (carte hors-texte 3). Sans son aide de "professionnel", le relevé de terrain n'aurait jamais été aussi étendu, ni aussi précis.

Je me dois également de remercier les autres chercheurs de l'ORSTOM, collègues de ma discipline ou de disciplines différentes qui m'ont à un moment ou à un autre apporté leur collaboration. J'ai réellement bénéficié de l'esprit d'équipe et de recherche interdisciplinaire qui fait de l'ORSTOM un instrument de recherche irremplaçable, que bien des chercheurs étrangers nous envient.

La liste de tous ces noms serait longue et ils se reconnaîtront, mais je me dois de citer en particulier, parmi les disciplines-soeurs, Bernard VIENNE qui, au cours de nombreuses et enrichissantes discussions, m'a généreusement conseillé dans les dédales de l'anthropologie moderne. Je remercie aussi particulièrement Dominique BOURRET, etho-botaniste, ainsi que Philippe MORAT, botaniste, Paul QUANTIN, pédologue, et les autres chercheurs du Centre de Nouméa, notamment Benoît ANTHEAUME, Paul de BOISSEZON, Jean-Paul DUBOIS, Jean-François DUPON, Jean FAGES, Jacques RECY, Jean-Claude ROUX, etc...

Je remercie et salue particulièrement mes compagnons de la Mission ORSTOM de Vanuatu qui continuent la recherche dans les îles, notamment Bertrand CAMPILLO, géophysicien et chef de Mission, Roger FOY, géophysicien, Pierre CABALION, ethno-pharmacologue, Annie WALTER, ethno-médecin, et René GRANDPERRIN, océanographe.

De multiples et enrichissants contacts ont par ailleurs été noués sur le terrain, à Canberra, Suva ou Nouméa avec d'autres chercheurs travaillant sur des thèmes proches : Richard BEDFORD (Christchurch, Nouvelle-Zélande), Alban BENSA (C.N.R.S.), Ron BRUNTON (Sydney), Murray CHAPMAN (Hawaï), Jean-Michel CHARPENTIER (C.N.R.S.), Peter CROWE (Auckland-Toulouse), François DOUMENGE (Museum), Jean-Pierre DOUMENGE (C.N.R.S.), Anne DUNBAR (A.N.U., Canberra), Claire FAURY (C.N.R.S.), Igor de GARINE (C.N.R.S.), Jean GUIART (Musée de l'Homme), Paul GORECKI (A.N.U, Canberra), Gerard HABERKORN (A.N.U., Canberra), Kirk HUFFMAN (Centre Culturel, Port-Vila), David LEA (Armidale, Australie), José GARANGER (Université de Nanterre).

Monty LINDSTROM (U.S.A.), Jeremy MAC CLANCY (Cambride), Jean-Marc PHILIBERT (Québec), Françoise et Jean-Claude RIVIERRE (C.N.R.S.), Margaret et William RODMAN (Canada), Alain SAUSSOL (Université Paul Valéry, Montpellier) Matthew SPRIGGS (Hawaï), R. TONKINSON (Perth), Darrell TRYON (A.N.U., Canberra), Howard VAN TREASE (U.S.P., Suva), Gerard WARD (A.N.U., Canberra), Julia WILKINSON (Cambridge), etc... J'en oublie bien sûr, j'espère qu'on ne m'en voudra pas exagérément.

Enfin, ce travail est particulièrement redevable à deux hommes, qui m'ont toujours fait confiance et à qui je dois la chance d'être entré à l'ORSTOM : MM. les Professeurs Jean DELVERT et Gilles SAUTTER.

Je les remercie en particulier de leurs conseils désintéressés et de la bienveillance avec laquelle ils ont suivi mon itinéraire de recherche depuis Madagascar, en 1965, jusqu'au voyage vers les îles des Antipodes.

o
o o

Dans ce texte, la plupart des citations en anglais ont été traduites en français, sauf lorsque, par exception, il m'apparaissait important de les laisser dans leur forme originelle.

Les mots en langue vernaculaire ont été écrits en caractère gras, les mots en langue bislama en caractère normal, précédés de guillemets.

La retranscription des mots en langue vernaculaire m'a posé un certain nombre de problèmes. Les noms de lieux sont ceux de la terminologie officielle, établie par la Commission de Toponymie du Service Topographique dirigé par M. GELY, avec le concours de D. TRYON, linguiste à l'A.N.U.. Les noms en langue vernaculaire ont été retranscrits selon la façon dont les habitants des îles les écrivent eux-mêmes ; quelques indications générales sont à retenir :

- le *u* se prononce *ou*, comme dans le français *"route"*.
- le *e* se prononce *é* , comme dans le français *"béret"*.
- le *g* se prononce de façon dure, comme dans le mot français *'goût'* et la distinction avec le *k* est parfois peu sensible.
- le son *eu* ou *ëü* se prononce comme dans le français *'beurre'*.

o
o o

Je remercie le personnel du Service Cartographique de l'ORSTOM (Bondy) et MM. COMBROUX ET MEUNIER grâce auxquels la plupart des travaux cartographiques ont été assurés, en particulier M. LE ROUGET et Mlle Christine CHAUVIAT. M. PENVERN, du Centre ORSTOM de Nouméa, a par ailleurs apporté une contribution en se chargeant d'un certain nombre de cartes.

o
o o

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Deux types d'approche en Sciences Humaines sont possibles : l'une dite *scientifique*, l'autre qui peut être qualifié à la suite d'Edgar MORIN (1984) d'*essayiste*. Le premier relève d'un point de vue qui se veut "objectif" et en quelque sorte extérieur à son sujet : autant que faire se peut il mesure, il quantifie, il analyse, il s'efforce de dégager des causalités, des structures et des systèmes, des lois et des règles qui renvoient elles-mêmes à des théories plus générales. Le second type d'approche est plus subjectif : il essaie à l'inverse de considérer l'objet de l'étude dans sa singularité et dans l'ordre de sa causalité interne, il cherche à saisir qualitativement la liberté du sujet qu'il étudie.

A l'affirmation de *l'objectivité scientifique* s'oppose dès lors le postulat de la *subjectivité culturelle*. Alors que la vision scientifique cherche souvent à écarter de son champ d'analyse tout ce qui, à ses yeux, ne relève pas de l'ordre de la raison pure et notamment les questions de finalité, la vision essayiste fait au contraire de l'étude de ces dernières le terme et la condition de son approche. Face à l'attitude culturaliste, les tenants de l'hypothèse scientifique ne manquent pas généralement de reprocher le manque de fondements scientifiques et les essayistes répondent qu'en considérant principalement les facteurs de détermination, on sous-estime *l'autonomie* possible des groupes et des sociétés, leur *responsabilité* et tout autant la subjectivité sous-jacente et les parti-pris du scientifique qui les étudie.

Au plus profond de sa vision, l'école essayiste cherche en effet à saisir les groupes humains dans leur liberté plutôt que dans leurs déterminations ; ce faisant elle considère des *sujets sociaux* qui ont leur sphère d'autonomie, leur propre projet et une marge plus ou moins importante de libre choix. Les phénomènes de représentation, les questions de sens et de valeurs, la dimension spirituelle et les attitudes de croyance, bref tout ce qui relève d'une certaine *vision du monde*, loin d'être écartés parce que "non-objectifs" ou "non-scientifiques", reviennent au contraire au premier plan. L'approche essayiste devient alors "humaniste" ; elle pose comme une affirmation essentielle qu'il n'y a pas au fond de système social sans un choix de valeurs qui le commande et que ce dernier, loin de se réduire à être un simple vêtement culturel, forme une substance propre qui doit être abordée en tant que telle et pensée dans l'ordre qui est le sien. Le champ social devient dans cette perspective un champ complexe à faces multiples dont l'observateur fait lui-même partie : il n'est pas entièrement réductible à "l'analyse objective" qui tend à ne voir en lui qu'un produit et il n'est jamais vraiment prévisible. La liberté des acteurs le caractérise tout autant et parfois plus que leur conditionnement.

Entre les prétentions de la démarche scientifique et les affirmations de la démarche essayiste, la bonne réponse consiste sans doute à se garder de certitudes trop tranchées. L'approche scientifique, objective et quantitative, peut être poussée jusqu'à son terme le plus ultime pour autant qu'elle sache *mesure garder* et ne prétende pas enfermer la totalité du réel dans sa seule vision, l'approche essayiste ou subjective est également tout autant légitime si elle sait *raison garder* et admettre qu'elle a besoin d'axes directeurs et des "gardes-fous" que la première démarche peut précisément lui fournir. En somme, les deux démarches sont dans l'idéal complémentaires et s'épaulent l'une par l'autre ; ce sont souvent les excès de l'une qui permettent le développement de l'autre et inversement. Mais si la contradiction est féconde, il est rare que les auteurs arrivent à être à la fois de véritables scientifiques et de véritables essayistes, seuls les très grands parviennent à ce grand art qui consiste à coupler les deux démarches. C'est peut-être là le signe d'une limite de l'esprit humain que de ne jamais atteindre vraiment ce but, mais aussi sa valeur que de continuellement tenter d'y parvenir.

Cette digression épistémologique peut paraître bien prétentieuse mais au seuil de ce travail, elle n'est pas tout à fait inutile. Je ne prétend certainement pas avoir résolu mieux qu'un autre ce dilemme de la recherche scientifique, mais tout au long de l'itinéraire, j'ai eu le sentiment constant de me débattre entre les deux types d'approche. A très grands traits, je crois en effet avoir commencé ma recherche sur le terrain dans un esprit de démarche scientifique et l'avoir achevée dans un esprit d'essayiste. Cette étude mélange donc les genres et résulte d'une certaine évolution : je n'ai pas achevé ce travail dans l'esprit et avec les outils qui étaient les miens au départ.

L'étude géographique et sociale de l'Archipel incite d'ailleurs à la prudence et aux interrogations. Une certaine unité de fond mais aussi une grande diversité ressortent de l'analyse : ce qui est dit d'une île ou d'un groupe ne peut être facilement généralisé. Du Nord au Sud de l'Archipel, le mode de production domestique est structurellement le même, de telle sorte que la grande diversité locale des systèmes géographiques et sociaux traditionnels ou encore les rythmes très différents de l'évolution moderne ne s'expliquent pas par l'infrastructure socio-économique sous-jacente. Une certaine imprévisibilité, une marge de libre choix doit être accordée aux acteurs sociaux. Chaque groupe local semble avoir cherché ici à se différencier au maximum de ses voisins, à diversifier, autant qu'il le pouvait, son espace et ses modèles culturels. Tout se passe comme si l'exiguité du monde insulaire avait conduit les habitants de l'Archipel à se vouloir différents les uns des autres et à diversifier leur espace pour mieux animer le jeu social.

Mon approche "objective" a dans une certaine mesure consisté à comprendre ce choix, à expliquer les contraintes du cadre et à admettre ensuite la subjectivité des acteurs et la liberté des cultures. Cela ne signifie pas que les dominations et déterminations extérieures, les contraintes sociales et matérielles soient légères ou sans prise réelle, mais que ces causalités ne sont pas nécessairement des déterminismes. Ma propre recherche, au fur et à mesure qu'elle s'approfondissait, m'a semblé déboucher sur une aire d'indécision et de liberté,

une sphère d'autonomie où les acteurs tenaient en main les rênes de leur destin. Dès lors, l'approche scientifique devait céder le pas aux risques et aux périls de la démarche essayiste.

o
o o

L'étude de la modernité, des niveaux de développement, des phénomènes de discontinuité en milieu insulaire et des inégalités spatiales résultant de la transformation sociale constituaient au début mes principales préoccupations. Mais cette perspective, très vite, m'est apparue courte, un peu comme si considérer la société mélanésienne sous l'angle principal de sa modernisation revenait à la déprécier et à mal juger ce qui correspond à ses yeux à l'essentiel, c'est-à-dire non pas le *changement*, mais au contraire la *permanence*. Un mot désigne dans la société de Vanuatu ce versant intangible du réel : la *Kastom*, ou si l'on préfère la *Coutume*. Plus qu'un système de pensée ou un état précis d'organisation sociale, le mot de Coutume doit se comprendre comme une métaphore, un système de représentation émotionnel tout autant qu'intellectuel, *une Vue du Monde* ancrée sur un territoire, c'est-à-dire une *parole* dans un *espace*, en d'autres termes une *identité*.

Cette Coutume n'est ni close, ni nécessairement hostile au mouvement, elle se renouvelle constamment et s'est toujours construite par l'intégration d'apports humains et culturels successifs. Mais ce faisant elle intègre le neuf et se rebâtit d'une façon qui reste conforme à son héritage. Toute création nouvelle apparaît dès lors comme la renaissance d'un passé plus profond. Contrairement à nos propres sociétés où souvent les phénomènes de *mode* tendent à privilégier le neuf, considéré en soi comme une valeur, le nouveau n'est ici accepté que lorsqu'il se pare des couleurs de l'ancien. Dans ce sens l'actuelle société de Vanuatu ne peut se comprendre que par référence à la Coutume, c'est-à-dire dans le cadre de la métaphore traditionnelle où vient jouer le phénomène de modernité.

Si j'ai privilégié dans cette étude la société traditionnelle, c'est sans doute parce qu'il fallait se limiter, mais il est bien naturellement entré dans ce choix ma propre part de subjectivité. Pourquoi ne pas l'avouer ? Les gens de la Coutume m'ont très vite attiré ; ils étaient les plus différents, les plus lointains et les plus méconnus. Après avoir commencé mes recherches de terrain dans des communautés "évoluées" et relativement proches de la modernité, comme dans l'Aoba de l'Ouest, ou auprès des migrants urbanisés de Port-Vila et de Luganville, je me suis ensuite orienté vers des communautés insulaires plus proches de la Coutume, celles du Centre de Pentecôte et, pour finir, Tanna.

Cette Coutume,qui est alors devenue le coeur même de ma recherche, n'existe, on le verra, qu'en référence à son espace. Elle vit toute entière au travers d'un discours sur la *terre* et elle s'exprime dans des relations de territorialité. Dès lors, l'approche de la société mélanésienne par la géographie des lieux et des routes, par la structuration du territoire et par ses encadrements spatiaux, m'est apparue comme une démarche particulièrement féconde.

Une autre raison m'a poussé à l'étude de la société traditionnelle. La Coutume représente en effet l'écho devenu fragile d'un monde millénaire que la modernité tend à condamner ; ce n'est pas une fatalité, mais c'est un risque. Il m'a donc semblé essentiel, puisqu'ici la Tradition n'était pas seulement un discours, mais une croyance vivante, un vécu social et une territorialité, de tenter de la saisir dans sa forme "préservée". Pour cela je n'ai pas eu à déterrer une Coutume morte, je me suis seulement mis à l'écoute des groupes sociaux qui ont conservé, par choix délibéré, leur héritage vivant. Ce n'est pas pour autant une recherche "passéiste", car dans cette quête des racines de la culture mélanésienne, j'ai eu le sentiment de me référer tout à la fois au passé et aux enjeux du présent.

Ce choix répondait aussi à une nécessité intellectuelle. Lorsqu'en 1973-74, j'ai entrepris l'étude du système de migration inter-insulaire et des problèmes posés par l'insertion des migrants en zone urbaine, j'ai découvert que les processus de mobilité ne pouvaient s'expliquer que par leur face occulte, c'est-à-dire par la force de l'enracinement et du lien au territoire. Pour toute une frange de la société mélanésienne, la nouvelle mobilité ne pouvait être ni un exode, ni une libre errance, mais un *voyage circulaire*, c'est-à-dire un mouvement cyclique lié à l'alliance, à des routes précises et commandé par l'impérieuse loi du retour au territoire.

Dans une même perspective, les problèmes fonciers qui m'intéressaient depuis le début ne me sont apparus compréhensibles que le jour où, cessant de les considérer sous l'angle des droits et du "juridisme", j'ai cherché à les saisir comme des conflits culturels renvoyant à un univers de croyance, de filiation au sol et de mythes fondateurs, bref à les considérer dans le cadre beaucoup plus large des attitudes de territorialité.

En cheminant de cette sorte, je n'ai pas pour autant cherché à opposer de façon formelle une société de Tradition à une société de Modernité, car toutes les sociétés de l'Archipel d'aujourd'hui sont plus ou moins l'une et l'autre. Je me suis efforcé plus véritablement de retrouver les fondements culturels et géographiques à partir desquels s'expliquent à la fois la volonté de Tradition et le désir de Modernité. L'entreprise ne s'est pas révélée toujours aisée ; ces deux traits, loin de s'exclure, se combinent souvent et donnent lieu parfois à d'étonnants syncrétismes.

o
o o

Les mythes-fondateurs, l'histoire et le territoire sont les trois piliers de l'identité. Le peuple de Vanuatu, comme peut-être tous les autres, appartient à son espace tout autant qu'à sa mémoire. La géographie par la plasticité et la diversité de ses approches, par sa sensibilité aux *paysages* et à la *personnalité des espaces* est une discipline -ou tout au moins une forme de l'esprit- qui répond bien aux exigences de l'étude des identités collectives, qu'elles soient

ethniques, régionales ou nationales. La relation au territoire considéré non pas seulement comme un *contenant* mais comme un *contenu*, chargé de sens, de mémoire et de mythes, a constitué le fil conducteur de ma démarche.

Le territoire mélanésien est d'abord un espace géographique, c'est-à-dire une *nature insulaire* avec ses lois propres, sa cohérence interne et des contraintes physiques qui sont ici peut-être plus fortes qu'ailleurs. Le peuple qui habite cette nature la saisit comme une matrice. Il y projette un *regard* qu'animent des métaphores, un imaginaire et des rêves profonds dont les mythes-fondateurs constituent la parole. C'est dans ce mariage entre une nature et une culture, entre une *terre* et un *verbe* que naît l'univers des formes et le creuset où se forge la métaphore de la *Coutume*.

Le plan suivi dans ce travail découle de ce préambule. Il ne s'agit pas tant en effet d'une démarche linéaire qui procèderait par enchaînement et déduction que de l'agrandissement progressif d'une vision et d'une compréhension de plus en plus intime. Cette démarche m'a conduit à procéder par apports et éclairages successifs, à traiter parfois du même thème sous des angles différents, et à tenter de reconstituer le tout dans chacune des parties. Je crois bien dans ce sens avoir agi par mimétisme à l'égard de la pensée mélanésienne.



Livre I

L'ARBRE ET LA PIROGUE

La Vision du Monde, l'Histoire et la Structuration de l'Espace dans l'Archipel de Vanuatu

Comme dans tout vrai voyage, physique ou intellectuel, il s'agit d'arriver *quelque part*. Il m'a semblé que la meilleure façon de débuter était de revenir sur les pas des premiers découvreurs européens qui, à l'aube du XVIIème et plus tard au cours du XVIIIème siècle, aperçurent ces îles. Les questions qu'ils se proposèrent et les surprises qu'ils manifestèrent face à ce peuple insulaire sont en effet celles du géographe. Le regard qu'ils portèrent sur les Mélanésiens est d'ailleurs tout autant instructif sur leur mentalité d'Européens que sur les "moeurs et coutumes" des peuples qu'ils découvraient.

On ne saura malheureusement jamais rien des circonstances de la première Découverte, lorsque des groupes épars de pirogues abordèrent en ordre lâche les grèves de l'Archipel, voilà quelques millénaires. Ce long et périlleux voyage-fondateur n'a pas été mémorisé par les mythes ; il semble qu'aussitôt débarqués les hommes des pirogues s'empressèrent d'oublier d'où ils venaient. De la terre qu'ils découvrirent, ils firent leur unique patrie, de ses lieux, montagnes et roches remarquables, ils firent les racines de leur identité. Ils devinrent ainsi des "terriens", mais la mémoire du long voyage primordial reste implicitement vivante dans l'organisation mentale : la métaphore de l'arbre et des racines ne peut se comprendre qu'à la lumière de son antidote, celle de la pirogue et du voyage.



Première partie

L'ARCHIPEL DÉCOUVERT

"Il ne faut pas juger les habitants de ces contrées en fonction de nos propres besoins, de nos préoccupations, de notre convoitise et de notre appréciation de la valeur des choses ; il faut les considérer comme des hommes qui ne cherchent qu'à vivre avec le moins de peine possible, contrairement à nous qui nous épuisons à la recherche du superflu".

Pedro Fernandez de QUIROS.

(8ème requête au Roi d'Espagne, Madrid, 1609).



Photo 1 : L'immensité aujourd'hui désertique de la plaine de Big Bay (plaine de St Philippe et de St Jacques) où QUIROS et ses hommes débarquèrent en 1606. Au premier plan, l'embouchure du fleuve Yora que QUIROS baptisa « Jourdain ».

Premier chapitre

LA VISION DES DÉCOUVREURS

"Il faut regretter que les Européens ne puissent pas faire de voyages, sans nuire aux nations qu'ils vont visiter".

(FORSTER, Londres, 1778).

I. SUR LE CHEMIN DU MYTHE.

1) LA TERRA AUSTRALIS INCOGNITA.

a) La vision géographique du monde à la veille des découvertes.

L'histoire de l'exploration du Pacifique se confond avec celle de la longue recherche du continent imaginaire de la "Terra Australis Incognita". Depuis l'Antiquité, les savants du Vieux Monde avaient posé le principe de l'existence d'une masse terrestre dont le poids aurait au Sud du globe fait contrepoids à la masse du continent euro-asiatique.

Affirmer que la terre était ronde impliquait qu'un égal équilibre entre le poids des masses terrestres soit préservé de part et d'autre de l'Equateur, sans quoi, pensait-on, le globe aurait basculé et tournoyant sur lui-même serait devenu une sorte de toupie cosmique. Si la terre était ronde, il fallait donc qu'existât dans l'hémisphère sud un continent austral. Ce continent lointain reçut le nom de "Terra Australis Incognita". Au IIème siècle après J.C., la fameuse carte de Ptolémée esquissa les contours de cette "Australie" mythique ; elle formait avec l'Afrique australe une seule et même terre réduisant ainsi les eaux de l'Océan Indien à une méditerranée intérieure (SPATE, 1979). Si cette hypothèse était exacte, la plus grande masse des terres émergées du globe se situait dès lors à ses antipodes.

Cette tradition fut recueillie par les géographes arabes et transmise par eux au Moyen-Age chrétien. Généralement, on continuait de penser comme les Grecs, qu'entre le continent du Nord et celui du Sud, s'étendaient les mers brûlantes et infranchissables de l'Equateur. Une série de légendes fantastiques entouraient ces eaux : la mer gluante et visqueuse, des gouffres sans fond, des animaux fantasmagoriques en interdisaient l'accès. La Terra Incognita était au-delà ; on la disait fabuleuse, gorgée de richesses et contrôlée par des royaumes d'une extraordinaire splendeur (DESCOLA, 1954).

Entouré de toutes les horreurs que pouvait inventer un âge à l'imagination fertile, le continent des antipodes ne cessait donc de fasciner les esprits. Une première brèche dans le mur de l'inconnu géographique fut ouverte au Moyen-Age par les voyages de Marc POLO en Mongolie. De retour en Europe, ses récits confirmèrent l'idée qu'il existait au sud de l'hémisphère, un continent lointain couvert d'or et qui détenait à foison toutes les richesses qui manquaient aux peuples de l'Ancien Monde. Ce mythe résonnait avec d'autant plus de force dans les esprits du XIVème siècle que les routes de l'Orient menant au commerce de la soie et des épices tendaient alors à se fermer de plus en plus par manque d'interlocuteur. L'Empire Mongol s'enfonçait dans une anarchie profonde et de nouveaux Etats, comme l'Egypte et la Turquie, s'étaient créés sur les espaces intercalaires, ce qui rendait les routes du commerce entre l'Orient et l'Occident de plus en plus incertaines.

L'Europe dut alors chercher un autre chemin pour atteindre l'Asie. Christophe COLOMB découvrit le "Nouveau Monde", tandis que les Portugais se risquaient jusqu'au Cap Sud de l'Afrique. Vasco de GAMA poursuivit le périple à travers l'Océan Indien : la carte du monde réel commença à se profiler.

Ces découvertes nouvelles, ces routes maritimes surgies au sein d'espaces jusque-là mythiques, interrogèrent les esprits, renouvelant les hypothèses et les conceptions des géographes. Reprenant les hypothèses de la carte de Ptolémée, les géographes pensaient que la "Terra Australis Incognita" commençait quelque part à l'Est des côtes de la Papouasie, découverte au XVIème siècle et qu'elle se poursuivait jusqu'en Amérique du Sud.

Les historiens (BEAGLEHOLE, 1968) décomposent l'histoire de l'exploration du Pacifique en plusieurs périodes : la première, et sans doute la plus riche en grandeur comme aussi en tragédies, fut celle des Espagnols. Cette "saga espagnole" fut tout en même temps animée d'un zèle religieux profond -il s'agissait de convertir et de sauver des païens- et d'un désir violent de s'enrichir par la découverte de leur or. Pendant tout le XVIème siècle, le Pacifique fut, comme l'écrit SPATE (1979) un *"lac espagnol"* que sillonnèrent les caravelles et les galions de la couronne d'Espagne.

La découverte, en 1606, de ce qui allait devenir l'Archipel de Vanuatu par Pedro Fernandez de QUIROZ s'inscrivit au point culminant de l'hégémonie espagnole dans le Pacifique. Il n'y eut plus par la suite de voyages de découverte financés et dirigés par la couronne d'Espagne dans le Pacifique Sud. Mais à la suite de cette expédition, un doute subsistait encore au sujet des terres australes découvertes : s'agissait-il vraiment, comme le proclamait QUIROS, des premiers rivages du fameux continent recherché ou était-ce simplement un archipel de plus ? Quoi qu'il en fût, les découvertes de QUIROS, puis de son adjoint TORRES furent tenues secrètes par la Cour d'Espagne pendant plus d'un siècle.

Au XVIIème siècle, le lac espagnol devint hollandais. L'aventure épique se mua alors en projet plus prosaïque d'exploitation commerciale. Les routes maritimes passaient plus largement au Nord ; le commerce des épices et le contrôle des Iles de la Sonde comptaient plus que la découverte de terres nouvelles. La "Terre Australe Inconnue" retourna donc dans l'espace du mythe et de l'utopie.

Il faudra attendre le XVIIIème siècle et le 3ème âge de l'exploration du Pacifique pour que la lumière soit enfin faite sur l'hypothèse du grand continent austral et par là même sur les contours de l'archipel entrevu par QUIROS. Cet âge fut sans conteste celui des découvreurs français et anglais : Louis-Antoine de BOUGAINVILLE et James COOK explorèrent systématiquement la grande mer du Sud et relevèrent les "confettis" d'îles et d'archipels qui la parsèment. Avec eux disparaîtra le mythe de la "Terra Australis Incognita" qui, de l'Antiquité jusqu'au XVIIIème siècle ne cessait de peupler l'imagination des géographes du Vieux Monde. En contrepartie, c'est à ce mythe que l'Archipel de Vanuatu dut d'être "découvert" à trois reprises.

b) La "Saga Espagnole".

Découvrir le Pacifique .

Le 25 septembre 1513, Vasco Nunez de BALBOA traverse à pied avec une bande de compagnons de guerre l'isthme de Panama et à sa surprise aperçoit du haut des montagnes, vers l'Ouest, une étendue d'eau aux horizons infinis. Il ne doute pas d'avoir découvert un nouvel océan, que tout naturellement il va appeler la "Grande Mar del Sur". Lui et ses compagnons sont les premiers Européens à entrevoir cette mer et à s'y baigner. Tout ruisselant des vagues de la "Mar del Sur", BALBOA, à genoux et brandissant son épée, en prend possession pour le Roi d'Espagne, avec toutes les terres qu'elle contient. Il sait qu'au-delà se trouvent l'Asie, la Chine et le Japon, les sources du commerce des épices, mais qu'aussi cette même eau baigne les rivages de la "Terra Australis Incognita". La richesse fabuleuse des antipodes est peut-être à portée de main...

Mais BALBOA n'a fait qu'annoncer l'existence de la Grande Mer ; la route des Indes par l'Ouest, cette première idée de COLOMB, reste toujours à découvrir. Entre les établissements portugais des Moluques et le rivage de cet autre Monde, s'étend un espace inconnu. Pour en savoir plus, il faut se jeter dans l'inconnu. Le saut sera accompli par Fernao de MAGALHAES, ou MAGELLAN, au cours d'un voyage de 27 mois (1519-1521) qui restera, comme l'a écrit SPATE *"le plus grand et le plus simple des voyages de toute l'histoire"* (1979, p. 52).

Portugais de naissance, mais comme tant d'autres au service de la couronne d'Espagne, MAGELLAN descend avec cinq navires âgés et brinqueballants la côte Est du continent sud-américain, jusqu'à la Terre de Feu. Son objectif est de trouver la trouée qui lui permettra d'atteindre la grande Mer du Sud et de naviguer jusqu'aux portes de l'Asie et de l'Insulinde. Il découvre à l'extrémité sud le détroit qui depuis porte son nom, le 28 novembre 1520 , après avoir passé le bien-nommé "Cape del Desiro", il s'engage alors dans la moins bien nommée, "Mare Pacifico", l'Océan Pacifique enfin.

Tout au long de son voyage, MAGELLAN aura la chance insigne de ne subir aucune tempête et de naviguer dans une mer calme aux horizons d'huile. En revanche, la traversée sera une longue épreuve de survie contre la faim et la soif, qui durera exactement 96 jours. Pendant cette traversée, les Espagnols ne verront pas de terre, si ce n'est quelques petites îles et atolls inhabités, où ils ne chercheront même pas à prendre pied. Cette longue errance au gré des vents et des courants dans un océan pacifique, aux horizons apaisés mais dont les distances sont sans commune mesure avec celles du Vieux Monde, s'achèvera enfin sur les rivages des îles Philippines et des Moluques. Un seul navire, beaucoup plus tard, rentrera à Séville en septembre 1522. Le premier tour du monde était bouclé, mais 170 marins et officiers sur 200 avaient péri (SPATE, 1979, et BEAGLEHOLE, 1968) dans l'aventure, dont MAGELLAN lui-même, tué dans une guerre intestine aux Moluques.

La terre d'Orphir.

Cette première traversée du Pacifique ouvrit la voie à de nouveaux espoirs et à d'autres expéditions. Atteindre l'Asie par les routes maritimes de l'Ouest était en effet devenu possible à partir des nouvelles colonies créées par la Couronne d'Espagne en Amérique Centrale. Des capitaines espagnols (LOYASA, DALCANO, SAAVEDRA) prirent à nouveau la route de l'Ouest où beaucoup se perdirent irrémédiablement (1), mais la route d'accès aux îles des épices par le Pacifique Nord fut peu à peu définitivement reconnue. Au passage seront découvertes les Iles Carolines, Marshall et la côte orientale de la Nouvelle-Guinée.

En 1565, l'Espagne imposa sa souveraineté sur l'Archipel des Philippines et établit alors un service régulier de navigation avec ses colonies d'Amérique Centrale et du Pérou. L'énigme de la Terre Australe restait toujours entière. Curieusement, les mythes du Pérou et du Mexique vinrent sonner comme en écho aux rêveries des Espagnols. Selon les traditions indiennes, des îles existaient en effet au Sud-Ouest du continent américain, elles n'étaient elles-mêmes que les avant-postes d'un plus vaste continent (2). Les Espagnols, réinterprétant la bible, pensèrent qu'il s'agissait de la "Terre d'Orphir", dont provenait l'or du Roi Salomon de l'Ancien Testament.

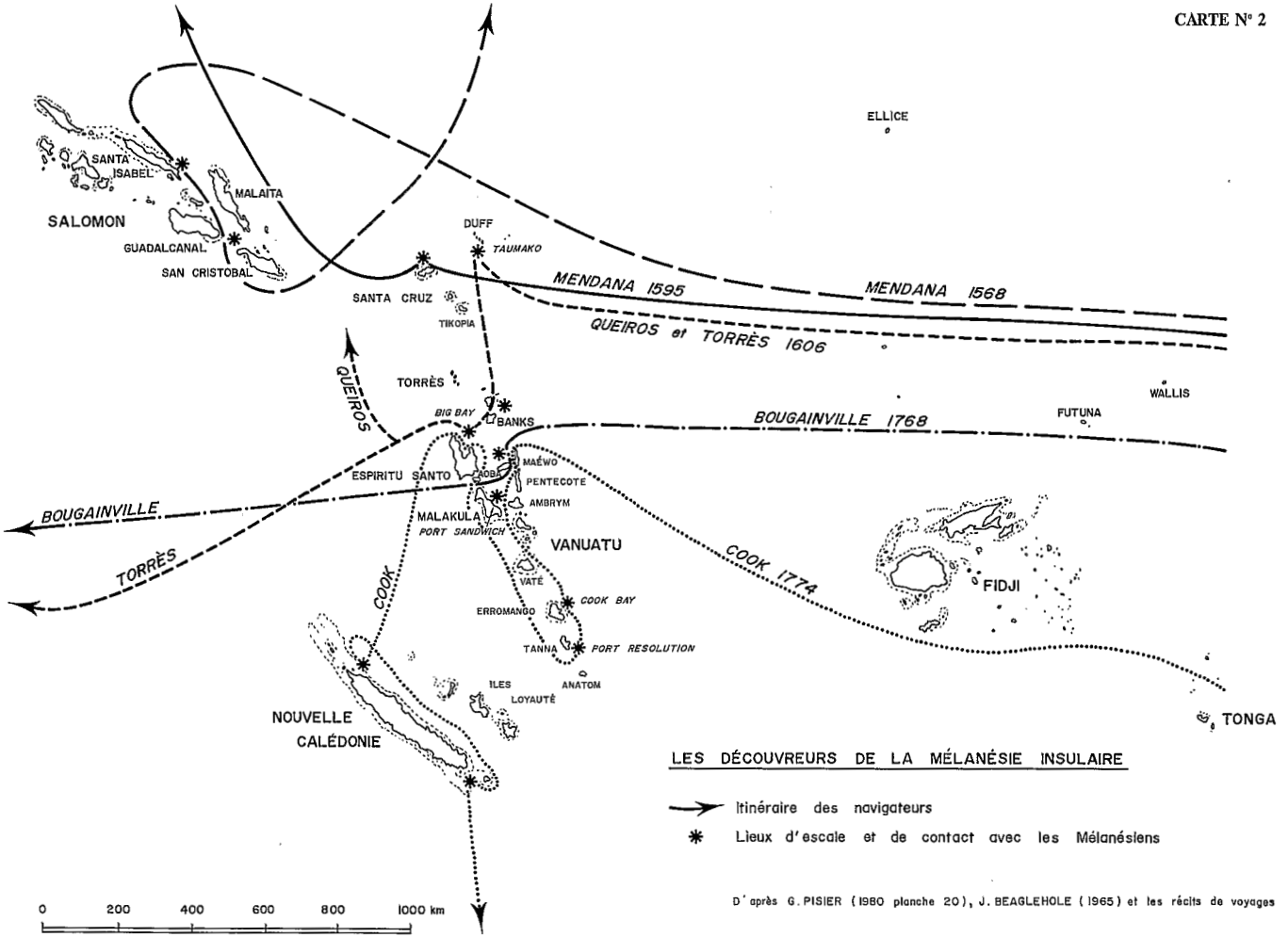
Alvaro de MENDANA, jeune homme de 25 ans et neveu du Vice-Roi du Pérou, obtint d'être désigné, en 1567, pour conduire une nouvelle expédition d'exploration vers le Sud-Ouest Pacifique chargée de découvrir la Terre d'Orphir et par elle d'arriver jusqu'au continent austral. Après 80 jours de mer, l'expédition de MENDANA atteignit, en bien mauvais état, un ensemble d'îles que l'on nomma "îles du Roi Salomon". Très vite les relations avec les habitants, que l'on appela sans grande imagination les "Indiens", devinrent fort mauvaises ; les arquebuses répondirent aux jets de flèches et vice-versa. Les Espagnols cherchaient

---

(1) L'historien Robert LANGDON (1975), dans une thèse récente, affirme que l'équipage de l'un de ces bateaux naufragés trouva refuge dans une île polynésienne où il fusionna avec les habitants, provoquant ainsi un important facteur d'évolution culturelle.

(2) Les mythes incas font, entre autres, état d'une grande expédition maritime vers l'Ouest conduite par TUPAC YUPANKI. Les incas auraient découvert deux îles fabuleuses, dont ils auraient ramené de l'or et des esclaves à peau noire (DESCOLA, 1954).

CARTE N° 2



LES DÉCOUVREURS DE LA MÉLANÉSIE INSULAIRE

→ Itinéraire des navigateurs

✱ Lieux d'escale et de contact avec les Mélanésiens

D'après G. PISIER (1980 planche 20), J. BEAGLEHOLE (1965) et les récits de voyages

surtout de la nourriture fraîche et comme on ne leur en donnait pas ou pas assez, ils prirent des otages qu'ils négocièrent contre des poules et des cochons. L'expédition tourna court et après 32 mois d'errance et d'embûches, retourna à son point de départ. De nouvelles îles avaient été découvertes, mais de continent ou d'or, point. On avait rencontré en revanche des "indiens bruns", nombreux et batailleurs. La première image de la Mélanésie dans l'inconscient européen devint ainsi celle de guerriers farouches et "cannibales", au contact dangereux.

Ces résultats, bien que peu encourageants, n'empêcheront pas MENDANA d'organiser une nouvelle expédition. Il pense lui aussi que les Iles Salomon sont des jalons qui précèdent le grand continent des antipodes et en 1595, il repart à nouveau. Cette fois, le dessein est d'évangéliser et de coloniser : on est tellement sûr que la Terra Australis existe bien que, sans l'avoir vérifié, les vaisseaux emmènent des familles entières, avec femmes et enfants, qui sont destinées à son peuplement. BEAGLEHOLE trace de MENDANA ce portrait :

"Son comportement durant les deux voyages dont il fut le commandant montre qu'il était un idéaliste bien plus qu'un navigateur habile. S'il n'était pas un vrai marin, il n'appartenait pas non plus à cette cohorte des grands aventuriers, impitoyables et inaccessibles au doute qui bâtirent l'Empire Espagnol ; il y avait en lui de la gentillesse, de l'humanité et un sentiment pour les droits des hommes, même s'il s'agissait de sauvages et de païens" (1965, p. 42).

Le pilote de MENDANA est un portugais, passé au service de l'Espagne après la fusion des deux couronnes : il se nomme Pedro Fernandez de QUIROS. On lui doit le récit détaillé de l'expédition qui, plus encore que la première, sera une sombre tragédie. En route vers le Sud, les Espagnols découvrent les Marquises. QUIROS y décrit la beauté dorée des Polynésiens, dont les femmes, écrit-il, sont *"encore plus belles qu'à Lima"*, réputées pourtant comme les plus attrayantes de l'Amérique. Cette vision esthétique n'empêchera pas les Espagnols d'y entreprendre des combats qui tournent au massacre. QUIROS est dépassé, il proteste mais en vain. Mal commencée, l'expédition ne fera guère mieux plus tard : elle ne retrouve pas les Salomon, mais atteint plus au Sud un archipel que MENDANA baptise "Santa-Cruz" et où il décide d'établir sa première cité (voir carte 2). La suite est une longue histoire ; la guerre avec les "indiens" devient totale ; les Espagnols se murent dans un fort, la maladie les emporte un à un. MENDANA meurt, la famine sévit. Bref, le séjour tourne à l'enfer (BEAGLEHOLE, 1968). QUIROS ramène ce qui reste de l'expédition à Manille. Mais de cet échec, il rapporte une certitude qui va le saisir entièrement jusqu'à son dernier souffle de vie. Le continent austral que MENDANA n'a pu découvrir, c'est lui que le destin a choisi pour y planter la croix du Christ et la domination de la Couronne d'Espagne.

On ne peut comprendre la personnalité de QUIROS si on ne la situe pas dans cette saga démesurée que les Espagnols vivent à la fin du XVIème siècle dans le Sud du Pacifique. Le *"rêve héroïque et brutal"* des *Conquistadors* les anime, mais beaucoup plus encore un souci réel d'évangélisation qui, dans les faits, aboutira le plus souvent à des catastrophes. QUIROS a vécu l'échec de MENDANA, mais il y a fait preuve

de qualités brillantes de navigation. Sa loyauté et son désintéressement sont total. Dans son esprit, tout comme dans celui de MENDANA, le continent austral n'est pas seulement une terre où l'or abonde, mais une terre païenne à évangéliser. Lui comme MENDANA ne sont déjà plus des hommes de la *"Conquista"*, mais des hommes marqués par les valeurs et la mystique de la Contre-Réforme catholique. Et de fait, la quête de QUIROS va être beaucoup plus mystique et utopique que géographique ou conquérante.

Homme de loyauté et de sensibilité, QUIROS manque pourtant des qualités essentielles nécessaires à ce genre d'aventure : il n'a ni l'étoffe d'un meneur d'hommes, ni la volonté froide de l'homme d'action, qualités que possédait à un point suprême un homme comme MAGELLAN. Sa patience et sa dévotion, un goût pour la souffrance se conjuguent avec une certaine faiblesse de caractère, voire un goût de l'échec. Dans le domaine de l'action pure, cet aspect vélléitaire le fera se contredire et hésiter aux moments les plus cruciaux. Et pourtant dans le coeur de QUIROS vit le rêve des découvreurs espagnols. Curieux mélange de passion pure et d'irrésolution, de paralysie devant l'action et de visions grandioses, QUIROS apparaît bien selon le mot de J. BEAGLEHOLE comme un *"Don Quichotte spirituel"*, le dernier en tout cas de la saga espagnole. Il ne put conclure son entreprise, ses hommes ne le respectèrent guère, mais avec lui s'achève la geste des grands découvreurs au service de la Couronne d'Espagne. A cette geste, il ne manque ni la grandeur, ni la tragédie, tant pour QUIROS et ses compagnons, que pour les "Indiens" sur qui allait tomber le sort d'être "découverts".

C'est là le premier acte d'une longue histoire, riche de symboles et d'incompréhension mutuelle qui se reproduira plus tard à une bien autre échelle : les "sauvages" n'y furent pas sans doute ceux que l'on pensait et il semble bien qu'il s'y vérifie le vieil adage selon lequel "l'enfer est pavé de bonnes intentions". L'histoire vaut la peine d'être dite, car une première image de la civilisation mélanésienne y apparaît en ombres vagues. Elle n'est pas sans intérêt.

2) LES CHEVALIERS FACE AUX "INDIENS".

a) Premières îles et premiers contacts.

Ce n'est qu'après de longues démarches à Lima, Madrid et un pélérinage à Rome, où il semble avoir obtenu la confiance du Pape qu'un ordre de mission et de nouveaux moyens furent mis à la disposition de QUIROS.

Le 21 décembre 1605, l'expédition quitte en grande pompe le port de Callao au Pérou. Elle se compose de trois vaisseaux : le "San Pedro y Pablo", bateau de 60 tonnes, le "San Pedrico" de 40 tonnes, et enfin un bateau plus petit "Los tres Reyes de Mayos" que l'on appelle en espagnol une "zabra" ou "patache" (1) . L'équipage de marins et de soldats comprend environ 200 hommes, ainsi que six franciscains et quatre frères hospitaliers de l'ordre de St Jean de Dieu. L'expédition est

(1) petit bateau à deux mâts.

placée sous le patronage de Notre Dame de Lorette, elle emporte avec elle un morceau de la vraie croix rapportée par QUIROS de son pélérinage à Rome (1). Là encore, il s'agit d'une *"Conquista Espiritual"*, dans le droit fil de la contre-réforme catholique.

"En ce jour, écrit le pilote Gonzales de LEZA, *avec notre desir et notre volonté de servir Dieu, de répandre notre foi catholique et d'agrandir la couronne royale de notre seigneur Roi, tout nous semblait facile".*

L'histoire de l'expédition nous est connue par plusieurs sources. QUIROS dicta une relation du voyage et rédigea à son retour en Espagne une série de mémoires exaltant les découvertes qu'il avait faites. Luis Vaez de TORRES, "amiral" de l'expédition et commandant du second navire, rédigea à son arrivée à Manille un rapport circonstancié qu'il adressa à son souverain. Ce rapport est écrit avec une grande sobriété et relate surtout la découverte du détroit qui porte aujourd'hui son nom, grâce auquel il fut prouvé de façon définitive que la terre de Papouasie-Nouvelle-Guinée était bien une île.

D'autres récits furent également faits par le Frère TORQUEMADA, par Juan de ITURBE *(El Sumario Breve)* et par Don Diego de PRADO *(La Relation Sumaria)*. Mais tous ces documents, s'ils nous éclairent sur les circonstances du voyage, la nature des découvertes ou le rôle personnel joué par leur auteur, sont en général assez peu prolixes sur les populations découvertes. Le type de relations qu'eurent les Espagnols avec les habitants des îles qu'ils découvraient nous est surtout connu par deux autres journaux de bord tenus au jour le jour. Le premier est celui du pilote portugais de l'expédition, Gonzales de LEZA, dont le texte reflète assez bien l'état d'esprit des officiers et hommes d'équipage qui entouraient QUIROS. Ce texte, sans état d'âme, ni prétention, écrit dans un style parfois relâché, selon son traducteur, constitue un document sûr, d'autant qu'à la différence de QUIROS, il ne cherche pas à prouver de thèse et se contente de relater les faits. Le second document est le journal de bord du frère Martin de MUNILLA, franciscain et vicaire général de l'expédition. Esprit religieux et cultivé, MUNILLA s'intéressa, bien qu'avec une certaine méfiance, aux peuples de ces îles "païennes" sur lesquels il écrivit un certain nombre d'informations. C'est à ces deux documents que nous

---

(1) Comme l'écrit le Père KELLY (1965) :

'Les buts de l'expédition... concernaient bien plus la population que la terre. L'accent était toujours mis sur la conversion au christianisme des indigènes des terres australes (ce qui impliquait qu'ils soient humainement traités) et la soumission à la Couronne royale de leur plein gré" (ma traduction).

avons surtout fait appel dans le récit qui va suivre (1).

L'intention de QUIROS était de retrouver l'Archipel des Santa-Cruz, puis de s'engager ensuite carrément vers le Sud jusqu'aux rivages supposés du "Continent austral". En cas d'échec, les instructions indiquaient de rejoindre les Indes. Il s'agissait donc d'une vaste entreprise, un nouveau "tour du monde" consistant à refaire par une route située plus au Sud ce que MAGELLAN, un siècle plus tôt, avait fait au Nord.

Dans ses instructions lues à haute voix le jour du départ à chacun des équipages des vaisseaux, QUIROS instituait un code strict de moralité : défense de jurer et de blasphémer, de se battre, tout jeu de cartes, de dés ou de hasard est interdit, le "Salve Regina" doit être récité agenouillé tous les soirs sur le pont des bateaux. Plus significatives encore sont les recommandations sur la conduite à tenir envers les habitants des îles ou du continent qui seront découverts :

"Il doit être noté spécialement que les naturels doivent être aimés comme des fils et redoutés comme les plus mortels des ennemis". (MUNILLA dans KELLY, 1965). Autrement dit, méfiance et amour tout en même temps : les Espagnols affirment bien la dimension évangélique de leur voyage, mais ils savent que le "contact" sera dangereux et ils ne se font guère d'illusion sur la force de leurs armes. Ils savent qu'ils peuvent être submergés et ce sentiment ne les quittera jamais. Il faut donc "aimer" ces naturels, mais les armes à la main et à "distance". Les instructions qui suivent sont dès lors très précises : les "Indiens" doivent être respectés en toute occasion ; les armes à feu ne doivent pas être engagées contre eux, si ce n'est en dernière extrémité, pour les retenir et non pour détruire. Par contre, la plus grande prudence est de rigueur. Au mouillage, la surveillance doit être continuelle de jour et de nuit. Instruits par l'expérience,

---

(1) Il n'existe à ma connaissance aucune traduction française de ces récits, si ce n'est quelques extraits publiés de façon dispersée. Une grande partie de ces récits, à l'exception de celui de MUNILLA, ont été publiés en espagnol par Justo ZARAGOZA : "Historia del descubrimiento de las regiones austriales hecho por el General Pedro Fernandez de QUIROS" Madrid, 1876-82 (3 volumes). En langue anglaise, deux éditions ont été consacrées à la présentation des voyages de QUIROS : MARKHAM (1904) donne dans "The voyages of Pedro Fernandez de QUIROS 1595 to 1606" (2 volumes) une traduction des textes de QUIROS, de LEZA, TORRES et un récit du frère TORQUEMADA. Il existe envers ce document certaines réserves quant à la qualité de la traduction faite de l'espagnol vers l'anglais et quant aux commentaires et conclusions tirées. MARKHAM, dans son livre, ne connaissait pas l'existence d'autres documents découverts par le frère franciscain irlandais, Celsus KELLY. Dans son livre, "La Australia Del Espiritu Santo" (Cambridge, University Press, 1966), KELLY a traduit en anglais et édité le journal inédit du frère MUNILLA et d'autres documents restés inconnus comme celui d'ITURBE ou certains mémoires de QUIROS. Ces textes complètent et corrigent la première impression que laisserait la seule lecture du livre de MARKHAM.

On doit enfin au travail de Maurice TOSTAIN, Professeur d'Espagnol au Lycée de Port-Vila, une traduction en français du texte de de LEZA à partir du document original, ainsi que la traduction d'un certain nombre de lettres de QUIROS. Je remercie ici M. TOSTAIN de m'avoir ouvert l'accès à sa documentation, malheureusement encore inédite.



QUIROS recommande de bien surveiller les bouées flottantes auxquelles sont attachées les ancres, car elles semblent particulièrement susciter la convoitise des "Indiens". Ceux-ci ne doivent jamais être admis à bord que séparément ou en petit nombre et sous la surveillance des armes. A terre, interdiction est faite de se disperser, de s'éloigner ou de quitter ses armes ; les "Indiens" doivent être tenus à distance respectueuse. Il faut se garder d'être encerclés ou entourés, ne jamais tourner le dos, et le cas échéant, reculer en ordre et en échelons. QUIROS prévient ses hommes de ne pas s'alarmer des cris que poussent les "naturels". Ses instructions sont de tirer à blanc ou en l'air, dès le premier contact de façon à les intimider, puis de rechercher ensuite leur amitié. En dernière hypothèse, si les choses tournent à l'aigre, on doit s'assurer de la personne du "*cacique*", c'est-à-dire du chef et le tenir en otage le temps nécessaire, mais toutefois sans lui faire de mal.

Le voyage se déroule au début dans une mer calme où la monotonie des journées se succède interminablement. Enfin, après 52 jours de mer où l'on n'a entr'aperçu que des îles basses ennoyées et inhabitées, l'expédition rencontre sa première île habitée. Il s'agit de l'île polynésienne de Hao (BEAGLEHOLE, 1968) dans l'Archipel des Tuamotu (1). *"A courte distance de la terre, nous vîmes des gens sur la plage et dès lors notre joie redoubla"* écrit de LEZA. L'accueil est chaleureux ; les premiers marins de la chaloupe qui accoste sont saisis au milieu des déferlantes, pressés de toutes parts et embrassés.

"Celui qui semblait être leur chef prit une palme verte et la remit à l'un des nôtres en signe de paix, avec force démonstration d'amitié, croisant les mains et ne se lassant pas de serrer nos hommes dans ses bras" (de LEZA).

Les habitants ont, sur la grève, déposé d'eux-mêmes leurs armes, les femmes et les enfants sont là ; les Espagnols de la première chaloupe débarquée sont gavés de noix de coco ; ils donnent en échange leurs chemises, leurs couteaux, tout ce qu'ils possèdent, pendant qu'on les invite à pénétrer dans l'intérieur de l'île pour visiter les maisons et manger à satiété.

Le séjour des Espagnols dans l'île de Hao va durer deux jours. Ils semblent tous avoir été émerveillés par l'accueil reçu. Ils dressent des croix chrétiennes sur les tombes des païens et là où ils pensent voir des lieux de culte idolâtres, c'est-à-dire en fait les *marae* polynésiens. Les habitants ne s'y opposèrent pas et au contraire imitèrent les gestes de dévotion des Espagnols. Ils s'agenouillaient et se signaient avec eux, embrassant la croix. Ces bonnes dispositions enchantèrent particulièrement le frère MUNILLA et ses franciscains. Toutefois les vaisseaux n'ayant pas trouvé de mouillage au large de cet atoll, ni de réserve d'eau, l'expédition ne put s'attarder et repartit le soir du deuxième jour, laissant les habitants de l'atoll attristés de leur départ (2).

---

(1) Elle sera nommée par QUIROS "La conversion de San Pablo".

(2) De LEZA observe dans son journal une fort curieuse découverte qu'il fit sur l'atoll : celle d'une poulie de bois de cèdre d'un navire probablement espagnol qui aurait été, selon lui, confectionné au Pérou. S'agissait-il de l'épave d'un navire naufragé et ces Polynésiens auraient-ils déjà eu un contact préalable avec les Blancs, comme le soutient LANGDON (1975) ? La barrière linguistique empêcha les uns et les autres de communiquer, mais cette découverte reste troublante.

"Pendant toute la nuit, nos hommes ne cessaient de parler de ce qu'ils avaient vu,en rendant grâce à Dieu de leur avoir fait découvrir ces îles envahies par la mer en leur milieu (1) et d'y rencontrer des gens d'un commerce aussi agréable" (de LEZA).

Le voyage continue vers l'Ouest. De LEZA note encore *"Les aliments salés et la chaleur excessive accablaient les hommes... Pour que personne ne put se plaindre, notre général souffrait la même rigueur, car nous étions en cela tous égaux"*. L'objectif est d'atteindre maintenant au plus vite l'Archipel des Santa Cruz et de s'y ravitailler en eau potable.

Le 2 mars enfin, la vigie du "Los tres Reyes" annonce une nouvelle terre. Il s'agit d'une petite île, basse et couverte de cocotiers, que l'on identifiera plus tard comme l'île de Rakahanga au Nord des îles Cook. Là encore, de nombreuses pirogues s'approchent. *"Le spectacle de nous et de nos navires les étonna fort. En retour, nous étions ébahis de voir des hommes si bien proportionnés et si aimables et nous déplorâmes qu'ils vécussent sur des terres si lointaines, sans avoir reçu la lumière du baptême"* (de LEZA).

Toutefois l'accueil est ici moins enthousiaste. Les insulaires sont armés, nombreux, vigoureux, ils poussent des cris et lancent des chants apparemment agressifs qui mettent mal à l'aise les Espagnols (2). Une corvée envoyée à terre pour aller chercher de l'eau se sent menacée et ouvre le feu, causant plusieurs morts. Ceux que l'on appelle les "Indiens" fuient de tous côtés, abandonnant pirogues et maisons. Cette fois-ci le contact était perdu pour de bon et QUIROS, rapporte de LEZA, le déplora vivement. A part quelques noix de cocotiers et nattes, le butin était maigre. Les Espagnols avaient été frappés par la beauté physique des insulaires. QUIROS parle d'un *"jeune homme si beau et avec de tels cheveux d'or qu'il nous semblait être la caricature d'un ange"* (BEAGLEHOLE, 1968). Ils étaient aussi pleins d'admiration devant les grandes pirogues polynésiennes à double balanciers et à voile de nattes. Elles pouvaient avoir, précisa TORRES, 20 mètres de long, 2 mètres de large et contenir près de 60 personnes (3).

Le long voyage continue vers l'Ouest. A bord des vaisseaux des rixes éclatent, l'eau manque tragiquement. Au début du mois d'avril, les signes précurseurs d'une terre apparaissent : le 7 avril, enfin, une île haute constituée de deux montagnes se profile à l'horizon. Elle reçoit le nom de Notre Dame de Lorette. Les Espagnols ont atteint l'Archipel des Santa-Cruz et le monde mélanésien ; ils croisent en fait autour de l'île de Taumoko.

---

(1) Hao, comme la plupart de ces îles polynésiennes est un atoll en forme d'anneau envahi par la mer et de quelques mètres d'altitude seulement.

(2) Dans toutes les traditions de l'Océanie, il était coutumier d'accueillir l'arrivée par mer d'étrangers avec des danses et des chants de joie. Ces danses sont souvent des simulacres de guerre, mais elles furent la plupart du temps objet de méprise par les découvreurs qui y virent une attitude menaçante.

(3) QUIROS donna le nom de "Le Peregrina" à cette île, TORQUEMADA la rapporte sous le nom de "Gente Hermosa" ou l'île des gens beaux. Quant à TORRES, esprit plus prosaïque, mais sans doute plus proche de la réalité, il l'appellera l'île de "la matanza" ou "la tuerie".

La réaction des habitants sera très différente de celle des atolls polynésiens. Visiblement ceux-ci savent à qui ils ont affaire. De toute évidence, les nouvelles des évènements qui se sont passés il y a 11 ans lors de l'expédition de MENDANA dans les Santa-Cruz sont parvenues jusqu'à eux. Les Mélanésiens ne sont donc guère surpris de l'arrivée des visiteurs, mais ils s'en méfient : aucun enthousiasme par conséquent à leur arrivée, mais une grande prudence et un sens aigu de la relation diplomatique.

Lorsque les premières chaloupes approchèrent d'eux, les hommes massés sur la plage étaient armés, ils avaient caché leurs femmes, leurs enfants et mis à l'abri leurs biens les plus précieux. Fait étonnant, dès le premier contact, ce sont eux qui firent signe aux Espagnols de rester calmes, de ne pas avoir peur, de ne s'exciter en aucune manière, de ne pas les menacer de leurs arquebuses. *"Nous fûmes fort aises de trouver un peuple aussi aimable"* note de LEZA.

"Nous constatâmes que c'étaient des gens bien bâtis, barbus et fort intelligents... Le chef avait une voix forte et par gestes, il nous dit de garder le calme, ajoutant qu'il y avait de l'eau et qu'il nous en donnerait". (de LEZA).

Ce chef, du nom de TUMAI, s'interposa intelligemment entre les siens et les étrangers de façon à éviter tout risque d'affrontement. Il fera en sorte de satisfaire à toutes les demandes des hommes blancs, mais en surveillant constamment le moindre de leur déplacement. Son souci le plus cher semble avoir été, une fois les demandes des Espagnols satisfaites, de les voir partir au plus vite. Sans doute craignait-il un essai de colonisation et une installation en force comme cela avait été le cas dans l'île de Santa-Cruz. MUNILLA raconte que lorsque TUMAI demanda à QUIROS combien de temps il comptait rester sur son île et qu'il apprit que le séjour n'excèderait pas 5 jours, son visage s'éclaira et manifesta des signes de contentement (1) .

La fin du séjour des Espagnols à Taumako fut obscurci par l'ordre donné par QUIROS de s'emparer de quelques uns des habitants de l'île. A l'insu du chef et du reste de la population, TORRES réussit à se saisir de force de 4 hommes ; on les mit aux fers, car ils manifestaient une grande opposition. Deux d'entre eux arrivèrent pourtant à s'évader pendant la nuit. Il semble que les Espagnols n'aient pas saisi toute la gravité de ces gestes. Ils étaient en effet persuadés d'agir pour le bien de ceux qu'ils enlevaient, en les faisant accéder à un statut supérieur de civilisation et à la lumière du baptême chrétien. En outre, ils pensaient pouvoir apprendre des prisonniers la langue en usage dans ces îles et se servir d'eux comme guide, interprète et ambassadeur auprès des nouvelles populations qu'ils allaient rencontrer.

Du chef TUMAI, QUIROS dans l'une de ses requêtes au Roi d'Espagne rapporte ces quelques traits :

---

(1) En fait les vaisseaux de QUIROS restèrent 8 jours à Taumako et TUMAI manifesta des inquiétudes dès qu'il vit que le délai n'était pas respecté.

"TUMAI est un homme de raison, de belle stature, le teint assez brun, de beaux yeux, le nez fin, la barbe et les cheveux longs et crépus, l'air sérieux dans son genre. Lui-même vint nous voir à bord du navire et je le questionnai ainsi : je lui montrai tout d'abord son île, la mer nos navires et nos hommes, puis j'indiquai toutes les directions de l'horizon et lui fis d'autres signes pour lui demander s'il avait déjà vu des navires et des hommes semblables aux nôtres. A tout cela, il répondit par la négative.

Je lui demandai s'il savait quelque chose sur d'autres terres, proches ou lointaines, peuplées ou non ; dès qu'il m'eut compris, il cita nommément plus de 70 îles et une grande terre qu'il appela MANICOLO (1). Quant à moi, Sire, j'ai tout consigné par écrit, en m'aidant de la boussole pour connaître leur gisement : elles se situent toutes par rapport à son île dans le S.E., le S.S.E., l'O. et le N.E. Pour me faire comprendre qu'il y en avait des petites et des grandes, il décrivait des cercles plus ou moins importants. Pour parler de la grande terre, il ouvrit tout grands les bras sans les refermer, montrant qu'il était en deçà de la vérité. Pour signifier leur distance, il montrait la trajectoire du soleil du Levant au Couchant, reposait sa tête sur une main, fermait les yeux et comptait sur ses doigts les nuits de sommeil pendant le trajet. De la même manière, il disait si leurs habitants étaient blancs, noirs, indiens ou mulâtres, s'ils étaient de sangs mêlés et s'ils étaient leurs amis ou leurs ennemis. Il ajouta que sur certaines îles, on mangeait de la chair humaine et pour faire comprendre cela, il faisait mine de se mordre le bras tout en manifestant son aversion pour ce peuple. Ainsi put-on comprendre toutes ses mimiques. Je lui fis répéter tout cela tant de fois qu'il finit par en montrer quelque lassitude. Comme il manifestait le désir de retourner chez lui, je lui donnai quelques objets à emporter et il prit congé de moi en me donnant le baiser de paix sur la joue, suivi d'autres marques d'amitié". (Traduction de M. TOSTAIN).

Ce dernier trait donne une idée précise de l'horizon reconnu par le peuple navigateur de Santa-Cruz et montre ainsi leur grand rayon de mobilité. Mais c'était surtout l'évocation d'une "grande terre" voisine qui retint l'attention des Espagnols. Les vaisseaux mirent le cap vers le Sud, découvrant continuellement de nouvelles îles : Tikopia d'abord, où l'on ne trouva pas de mouillage (2), puis enfin l'Archipel des Banks au Nord de Vanuatu.

---

(1) Toutes ces îles ont par la suite été identifiées : ainsi Chicayana n'est autre que Sikaiama (Iles Salomon), Vaitupu, une île des Ellice, etc... L'identité de l'île de Manicolo a soulevé plus de controverses. COOK pensait qu'il s'agissait de Malikolo, CODRINGTON de Vanikoro, mais cela ne correspond pas à la description faite par TUMAI et PEDRO (le captif). On s'accorde maintenant à penser que Manicolo désignait la côte Est de l'île de Vanua Lava (Iles Fidji), dont le district situé dans la direction des routes marines venant des Santa-Cruz s'appelle Wainikoro (SPATE, 1979).

(2) Au large de Tikopia, un "Indien" captif se jeta à l'eau et nagea vigoureusement vers la terre, dont le bateau était à 1 ou 2 lieux. *"Il se moqua de nous"* raconte de Leza *"C'était le meilleur et celui sur lequel on pouvait fonder quelque espoir".*

Gaua que TORRES nomma "Santa Maria", fut la première île des futures Nouvelles-Hébrides où les Espagnols se risquèrent à un contact. A la vue des vaisseaux, la plage se couvrit en quelques heures de gens qui semblaient surgir de partout. Les hommes de la chaloupe envoyés vers la terre pour chercher un mouillage n'osèrent débarquer devant une telle multitude. Les habitants (1) ne manifestaient pourtant nulle appréhension ou agressivité et nageaient vers la chaloupe. Celle-ci emmena deux d'entre eux que l'on hissa enfin à bord du navire amiral. *"On leur fit la barbe et les cheveux, ce qui les réjouit fort, puis on les habilla, on leur donna des chapeaux et autres babioles comme des grelots et on les fit reconduire à terre par les mêmes hommes qui les avaient emmenés... Sur la plage, attendaient le fils et la femme de l'un d'entre eux, aussitôt qu'elle le vit, la femme se jeta à la mer pour l'accueillir et fondit en larmes. L'homme fort content de son sort la fit taire. Puis un bon nombre d'hommes et de femmes se jetèrent à l'eau avec des présents pour les nôtres : bananes et autres fruits dont regorgeait leur île ; ils nous donnèrent aussi un porc de belle taille. L'amitié qui s'établit fut telle qu'ils se risquaient à venir à bord de nos barques avec leurs enfants au bras : ils nous les présentaient et nos hommes les prenaient dans leurs bras et les embrassaient à leur grande joie".*

...."*Nous restâmes*, continue de LEZA dans ce récit, *dans ce mouillage environ quatre heures et nous vîmes un nombre incalculable d'habitants. Il est à signaler que personne de l'autre tribu ne se risquait à venir dans celle-ci ; cette île, en effet, devait être divisée en deux et placée sous l'autorité de deux chefs. Chacun a ses limites qu'il ne peut franchir. Quand ils voyaient que nous passions près de leur mouillage, ils étaient dévorés d'envie : ce sentiment existe aussi chez ces gens-là. Ils entouraient nos barques de leurs pirogues, nous demandant d'aller à leur mouillage avec nos bateaux pour y charger de la nourriture*". (traduction de M. TOSTAIN).

Le lendemain, le bateau fit le tour de l'île qui paraissait fort peuplée et regorgeait de cochons. Dans chaque crique, des gens se pressaient et faisaient signe de venir vers eux. Les Espagnols semblent avoir été fort impressionnés par un accueil aussi empressé ; ils craignaient, s'ils débarquaient de ne plus être maîtres de la situation. A la différence de Taumako, les gens de l'endroit ne semblaient avoir aucune connaissance des Blancs. Ils semblaient sans organisation apparente ; on ne reconnut pas parmi eux de "caciques" comme en Polynésie ou aux Santa Cruz. Comme le nota de LEZA, une division territoriale stricte semblait prévaloir : chaque groupe occupait un morceau de plage, ou une crique, mais ne pouvait franchir une limite invisible. Ils appelaient vers leur propre territoire les navigateurs, et leur dépit était grand de les voir s'éloigner pour aller à la rencontre d'autres groupes.

---

(1) Selon de LEZA, ce sont des hommes bruns, mais certains sont plus clairs et ont les cheveux blonds.

Au-delà de Gaua, l'horizon se parsemait d'îles ; il semblait enfin que l'on se rapprochait du terme du voyage et d'un grand continent. Le lendemain, une chaîne de montagnes apparut vers le Sud et l'expédition, pleine d'espoir, mit le cap sur elle. Le 30 avril au soir, de LEZA notait dans son journal : *"Toute cette terre que l'on aperçoit est vaste et très élevée, ce ne peut être que la terre ferme, si Dieu veut qu'il en soit ainsi".*

b) La "Terra Australis del Espiritu Santo".

Le 1er mai 1606, les vaisseaux entrent dans une grande baie (1) que l'on nomme en l'honneur des saints du jour "Baie de St Philippe et de Saint-Jacques".

"Elle est très vaste et plaisante à voir : toutes les flottes du monde pourraient y pénétrer sans la moindre crainte ..... Devant cette splendeur, notre général décida d'y mouiller". (de LEZA).

QUIROS en fait ne doute plus d'avoir découvert le continent des Antipodes, ni la terre la plus grande et la plus riche que n'aient jamais découvert les Espagnols. La beauté de ce pays frappa en effet les esprits, elle ressort dans tous les récits : une vaste plaine couverte de forêts s'offre aux regards, tandis qu'au fond se profilent de puissants contreforts montagneux. Au centre de cette plaine coule une vaste rivière aux bras multiples *"plus grande que le Guadalquivir à Séville"* (QUIROS) (2). Le climat frais en cette saison est agréable et séduit les Espagnols ; à terre, de nombreuses palmes de cocotiers ondulent, des chants d'oiseaux de toutes espèces se font entendre. *"Il n'y a point de contrées si belles en Amérique et bien peu qui l'égalent en Europe"* écrivit QUIROS dans une de ses requêtes au Roi d'Espagne.

Un jardin d'abondance, un paysage d'eden, semble ainsi se profiler aux yeux émerveillés des hommes d'équipage. Sur la grève pourtant, déjà des silhouettes se précisent qui semblent devenir de plus en plus nombreuses. Autant cette terre séduira les Espagnols, autant les hommes qui la peuplent vont leur faire mauvaise impression. Il semble que tout se soit joué dans les premiers instants du contact.

Une chaloupe est en effet mise à l'eau et s'approche du rivage pour chercher un mouillage qu'elle ne trouve d'ailleurs pas, tant la baie est profonde. A terre, des hommes armés attendent, des enfants sont là, mais sans doute *"pour mieux nous tromper sur leurs intentions réelles"* écrit le vieux frère MUNILLA qui est d'un naturel méfiant envers les "païens". Quoi qu'il en soit et à quelques mètres du rivage, de l'autre côté des vagues qui déferlent, Espagnols et "Indiens" se mesurent du regard. Cette première impression ne semble pas avoir été bonne pour aucun des côtés, puisque très vite, la chaloupe recule et que dès lors des flèches fusent vers elle. Les arquebuses tirent en l'air et à ce bruit la foule massée sur la grève fuit sous le couvert.

---

(1) On la connaît aujourd'hui sous le nom de "Big Bay", la Grande Baie.

(2) La "Ora" dans les langues mélanésiennes du Nord Santo. (H. GORON, communication personnelle). Les Espagnols l'appellent le "Jourdain", nom qui lui est resté sur les cartes.

Les Espagnols jugent prudent de ne plus descendre qu'en force et ils cherchent d'abord un port, où les ancres puissent toucher le fond. Cette recherche dura trois jours. Pendant ce temps, sur les grèves, des centaines d'hommes *"en grande excitation"* ne les quittaient pas des yeux et, sporadiquement, faisaient des signes de bienvenue. Toutefois nulle pirogue ne vint à eux comme cela avait été le cas dans les atolls polynésiens. La nuit, la plage s'animait de multiples feux et résonnait des bruits de chants et de danses, entrecoupés du son d'instruments, tels que *"des cornes, des tambours, et quelque chose qui ressemblait à des grelots"*.(1).

Un mouillage relativement satisfaisant finit par être trouvé dans le coin Est de la Baie, dans un lieu que QUIROS appellera "El Puerto de Vera Cruz", au débouché d'une petite rivière d'eau claire qui reçut le nom d' "El Salvador" (2). Sur la plage, les "Indiens" se tiennent à une distance respectueuse, font des gestes d'accueil et d'invite à descendre à terre, et se mettent en formation de combat et poussent des cris stridents, dès que la chaloupe se dirige vers eux.

Le lendemain et le surlendemain vont pourtant avoir lieu quelques prises de contact qui laissent augurer de bonnes relations. Des barques espagnoles longent à nouveau la côte. Les "Indiens" s'approchent. A un homme que l'on juge être un "cacique", les marins jettent une chemise de taffetas rouge, mais celui-ci, indécis, ne sait qu'en faire. Deux marins sautent alors à terre et aident l'homme à se vêtir de la chemise. Sans doute ces hommes étaient-ils amicaux, car la glace se rompt. Nos deux marins sont saisis par des bras vigoureux et embrassés, puis couverts de fruits et de régimes de bananes. Ils demandent par signe aux "Indiens" de poser bas les armes, ce qui est fait sans difficulté. Des hommes vont alors chercher des cochons pour les offrir aux étrangers ; ce mot -**"poes"**- est le premier à être appris par les Espagnols.

Mais des vaisseaux, éclatent des coups d'arquebuse pour rappeler à bord les hommes de la chaloupe que l'on juge imprudemment aventurés à terre. Ceux-ci reviennent, négligeant les cochons que des hommes sont en train de leur apporter et qui avec de grands gestes leur font signe de revenir les prendre.

Les premiers jours se passèrent ainsi, en exploration le long des côtes à bord de chaloupes, à la découverte d'un paysage magnifique, densément habité, entrecoupé de savanes aux herbes claires, mais où l'on se gardait de débarquer.

---

(1) Le son des cornes ne peut être assurément que celui des conques marines. qui répandent un son lent et lugubre, utilisées dans tout le Pacifique. Les tambours de danse étaient aussi très répandus et faits d'un tronc d'arbre évidé en son milieu. Quant aux sons de grelots, familier aux Espagnols, ils étaient produits par des écorces vides de noix que les danseurs des îles du Nord de l'Archipel attachent en paquets à leurs chevilles lors des rituels.

(2) C'est l'emplacement actuel du village de Matantas, le seul mouillage de la baie.

"Les habitants se précipitaient sur les plages pour nous voir, tellement nombreux qu'ils en couvraient le sol. Les montagnes, elles-mêmes, étaient habitées" (de LEZA).

Toutefois, le 8 mai, une barque serrée de trop près par une foule nombreuse qui pour mieux s'en approcher entre dans l'eau, tire encore des coups de feu en l'air, ce qui provoqua une fuite générale.

c) L'affrontement.

Le contact jusque-là hésitant va se terminer en drame, le 9 mai, lors de la première tentative de débarquement en force. QUIROS a en effet décidé de descendre à terre et de faire une prise de possession symbolique. Il charge TORRES du commandement d'une force de soixante dix hommes, tous armés. TORRES est un galicien énergique et dur. Il pense que montrer sa force aux indigènes afin de s'en faire respecter doit précéder tout essai de relation basée sur d'autres principes.

Les Espagnols débarquent sans que les centaines d'"Indiens" qui les entourent ne s'y opposent. Les deux côtés s'observent dans un climat tendu , mais aussi avec une immense curiosité ; les "Indiens" surtout ne quittent pas les Espagnols des yeux et leur étrange façon d'agir. Sur la plage, les marins dressent une grande croix et coupent des branchages aux alentours pour construire un abri temporaire qu'ils recouvrent de toiles. Des groupes de guerriers, visiblement inquiets de cette construction, se rapprochent en rangs serrés, pendant qu'une multitude d'autres, arcs brandis, se cachent dans la brousse tout autour. Les Espagnols se sentent menacés : les cris que ne cessent de pousser les Mélanésiens, ces simulis de danse de guerre et de gestes d'agressivité, le son des tambours qui ne cessent de rouler, mettent leurs nerfs à rude épreuve. Pourtant, trois hommes s'avancent finalement vers les Espagnols. Leur volonté évidente est d'entrer en pourparlers. L'un est grand et visiblement le "chef". A ses côtés se tiennent deux autres hommes "âgés et chenus" dit de LEZA. La délégation, à quelques mètres des Espagnols, s'immobilise et semble hésiter. TORRES se porte à leur rencontre et leur fait signe d'avancer encore. Le dialogue s'établit par gestes. Les trois hommes stupéfient les Espagnols : ils tracent sur le sable une ligne et exigent qu'elle ne soit pas franchie, puis ils leur font comprendre qu'ils ne déposeront leurs armes à terre que si en face d'eux, les Espagnols font de même. TORRES refuse les termes de cette proposition. Il écrira plus tard dans son rapport au Roi qu'une telle insolence des "Indiens" ne pouvait être acceptée. Dès lors, l'affrontement est inévitable. Le cercle menaçant des guerriers se resserre autour des Espagnols. TORRES leur fait signe de se retirer, pendant que derrière lui marins et soldats tiennent en joue les "Indiens". Ceux-ci amorcent alors lentement une retraite, tout en dansant sur place et en poussant des cris. Aucune flèche n'a toutefois été lancée, lorsqu'au signal de TORRES des coups de feu partent. *"Leur audace était trop grande"* écrira de LEZA en guise d'explication. Un "Indien" est tué, quelques autres blessés se traînent vers le couvert, mais ni le chef, ni ses conseillers n'ont été atteints. Les Espagnols n'ont pourtant pas cherché le massacre, mais voulu montrer leur puissance : la plupart d'entre eux ont tiré en l'air -à bout portant, les pertes auraient été sinon très élevées dans les rangs des Mélanésiens-, mais quelques coups de feu furent tirés dans un autre but. Ce premier mort mélanésien va mettre fin aux espoirs de QUIROS dans une conquête pacifique.

Assourdis par les détonations, les "sauvages" ont reflué en désordre dans la brousse. En guise d'exemple, le corps du guerrier tué est suspendu par le pied à un arbre et son cadavre distendu se profile comme un étendard lugubre et symbolique à proximité de la croix élevée par les Espagnols.

QUIROS qui, du bateau, a entendu les coups de feu, s'inquiète et envoie en grand émoi une chaloupe ordonner au détachement espagnol de revenir à bord. Mais il est déjà trop tard : des groupes d'"Indiens" réapparaissent et bien qu'à distance tirent de leurs arcs sur les marins et soldats qui répondent à coups d'arquebuse. MUNILLA raconte alors que le chef qui était déjà apparu peu avant le début du drame, réapparaît à nouveau, séparé des siens, et s'approche seul vers les Espagnols pendant qu'un grand silence s'établit à nouveau sur la plage. Il demande à reprendre le cadavre qui pend aux branches. Les Espagnols rétorquent qu'il peut le faire, mais le préviennent avec force gestes que le sort du malheureux attend également tous ceux qui se risqueront à leur manquer de respect. Le chef repart et revient suivi de deux compagnons. Ils détachent le corps, constatent sa mort et le ramènent *"en grande détresse"* (MUNILLA). Le silence qui s'était établi est vite rompu car de nouveaux cris de guerre éclatent : une délégation s'approche à nouveau. Elle fait des signes de paix aux Espagnols et leur demande d'aller vers eux. TORRES s'approche avec quelques hommes, lorsque soudainement des guerriers jaillissent partout des taillis. Le combat reprend, général cette fois, plus meurtrier aussi.

Des deux côtés, la violence s'est emparée des esprits. Un groupe de 8 Espagnols poursuit des "Indiens" qui fuient le long de la rivière, puis s'embusque à quelques mètres de la plage. Les guerriers ne se voyant plus poursuivis reviennent et les premiers d'entre eux tombent dans le piège. Le chef lui-même, celui que les Espagnols appellent le "cacique" est tué, d'autres hommes encore sont blessés. Meurtris, les "Indiens" fuient, tandis que le sang, par flaques et traînées parsème la brousse et le sable de la plage.

Les Espagnols, quant à eux, abandonnent les corps de leurs deux victimes, détruisent l'abri où ils comptaient s'installer pour la nuit et reviennent à bord. QUIROS est atterré par les nouvelles de l'affrontement. Le charme magique qui semblait envelopper cette terre est dès lors définitivement rompu. TORRES, lui-même, ne semble guère fier de sa "victoire". Il note dans son rapport à propos de ses hommes : *"Ils regrettaient d'avoir agi ainsi, mais cela avait été dans une période d'échauffement et ils obéirent à leur général"*. Le général étant QUIROS, la responsabilité des évènements lui est ainsi attribuée.

Après cette journée fatidique du 9 mai, les plages de Big Bay sont maintenant devenues vides et aucun "Indien" n'y apparaît plus. Les Espagnols vont alors débarquer chaque jour et rayonner à l'intérieur des terres. Devant eux, la population fuit et se terre. Convaincus qu'ils ont maintenant affaire à des ennemis, les Espagnols ne se gênent plus avec les biens des "Indiens". Il leur est de toute façon vital de se ravitailler en eau, bois, mais aussi en nourriture fraîche. Or ils ont perdu toute chance d'obtenir celles-ci autrement que par rapines.

Le lendemain, 10 mai, de LEZA participe à l'une de ces randonnées, à la fois d'exploration et de pillage. A une demi-lieue de la côte, ils découvrent un beau village qui en toute apparence vient d'être abandonné. Les cases sont basses, entourées de palissades de roseaux et situées au milieu d'arbres fruitiers de toutes sortes. Tout autour courrent de nombreux cochons, des poules et des coqs *"semblables à ceux d'Espagne"*. Les cases regorgent d'ignames de toutes tailles, alignées en ordre sur des claies en bois pour les protéger de l'humidité. Certaines sont très grandes et *"il faut plusieurs hommes pour les porter"* (MUNILLA). A terre, gisent des plats en bois ouvragés et de nombreuses poteries. Les Espagnols font main basse sur toutes les provisions. Comme le note sans ironie le frère MUNILLA *"il n'y avait personne pour nous en empêcher"* (1).

3) LA NOUVELLE JERUSALEM.

a) Prise de possession.

QUIROS, quant à lui, vit un rêve éveillé ; la terre qu'il aperçoit et où il n'a pas encore mis le pied, est moins une réalité qu'un fantasme. Elle le hante, mais il ne la connaît pas et il ne semble guère pressé de la découvrir. Cette attitude de visionnaire n'échappe pas à ses hommes, pour qui la Terra Austrialis est en revanche une réalité concrète, semée d'embûches et sur laquelle ils sont loin de découvrir les perles et l'or que l'on attendait. De plus en plus, ils vont tendre à considérer leur général comme un demi-fou et à se méfier de ses ordres. Cette attitude explique sans doute l'issue finale de l'expédition et la séparation des vaisseaux lors du départ de Big Bay.

Quoi qu'il en soit, le jour de la Pentecôte doit être un grand jour. La veille, QUIROS réunit ses officiers et les religieux pour leur annoncer qu'il compte instituer le lendemain une municipalité pour la cité de la "Nouvelle Jérusalem" qu'il va bâtir et qu'en outre il sera créé ce jour-là une nouvelle confrérie : celle des "Chevaliers du Saint-Esprit", à laquelle tous les membres de l'expédition appartiendront, sans exception. Le but de cette confrérie est de coloniser la terre australe, d'évangéliser et de *"protéger"* les "Indiens" qui l'habitent. Le signe symbolique en sera une croix de taffetas bleu que tous les hommes porteront cousue sur leur poitrine et dont la taille sera proportionnelle à la position hiérarchique qu'ils occupent dans le nouvel Ordre.

---

(1) MUNILLA, qui garde un esprit pratique, rapporte de cette expédition l'impression que cette terre, pour être riche et fertile, ne comporte toutefois aucun signe de présence de gisement métallique et à plus forte raison d'or. En outre, il doute qu'il s'agisse d'un continent.

Cette dernière idée semble avoir été mal acceptée en particulier par les frères franciscains qui y voient *"déraison et vanité"*. QUIROS maintient ses ordres. Une chapelle provisoire est construite sur la plage à l'aide de troncs d'arbres, de branchages, on en tapisse l'intérieur de feuilles de bananiers. Le lendemain 14 mai à l'aube, tous les membres de l'expédition sont à terre. Laissons encore la parole à de LEZA :

"Le jour de la fête de l'Esprit Saint, les officiers de l'Armée débarquèrent avec leurs hommes et ils établirent des postes sur les chemins et autres lieux d'où pourrait surgir l'ennemi. Puis notre général débarqua avec une croix longue de sept empans, qu'il avait fait fabriquer... Aussitôt qu'ils furent à terre, notre aumônier général, accompagné des autres religieux, vint les recevoir : déchaussés, ils reçurent la croix et, chantant des hymnes, ils la transportèrent dans un profond recueillement jusqu'auprès de l'église. Là, le général la prit et, les larmes aux yeux, la déposa sur l'autel. L'infanterie fit feu de toutes ses arquebuses et les porte-drapeaux inclinèrent leurs bannières"... (Traduction de M. TOSTAIN).

Dans un long discours, QUIROS affirme alors prendre possession de cette terre et de toutes celles qui se trouvent encore jusqu'au Pôle Sud, au nom du Souverain Pontife Clément VIII et du Roi d'Espagne, Philippe III. Cette terre est baptisée "Terra Austrialis del Espiritu Santo" *"et cela à tout jamais" (1)*. La colonisation doit être réalisée par les Chevaliers de l'Ordre du Saint-Esprit.

Peu après la messe, QUIROS nomme les principaux officiers, conseillers de la nouvelle cité : en tout 34 charges sont ainsi réparties et leurs officiers assermentés (2).

b) Randonnées et captures d'enfants.

Les randonnées de semi-pillage vont se poursuivre les jours suivants. Le 17 mai, TORRES conduit un groupe d'Espagnols loin à l'intérieur des terres. Ils escaladent une pente très dure qui les conduit sur le plateau qui porte aujourd'hui le nom de Cap QUIROS, au-dessus du village actuel de Matantas. La région, recouverte d'une vaste forêt, paraît absolument inhabitée. Des Espagnols montent au sommet de grands arbres pour déceler une présence, car il leur semble

---

(1) "Terra Austrialis" et non "Terra Australis" : ceci en raison des attaches autrichiennes de la famille régnant à cette époque sur le Royaume d'Espagne (BEAGLEHOLE, 1968). La grande île découverte porte depuis ce jour le nom "d'Espiritu Santo".

(2) Deux esclaves noirs emmenés à bord des vaisseaux comme aide-cuisiniers sont en ce jour à la fois libérés et faits chevaliers du nouvel Ordre du Saint-Esprit. Sarcastique, MUNILLA note le soir même : *"C'était assez étonnant de voir des chevaliers aussi divers : depuis que le monde existe, on n'en avait jamais vu autant. Il y avait des chevaliers-marins, des chevaliers-mousses, des chevaliers-mulâtres, des chevaliers-nègres, des chevaliers-indiens et enfin des chevaliers qui étaient... chevaliers-chevaliers"*. Pedro, l'homme capturé à Taumako fut fait ce jour-là chevalier comme les autres.

entendre au loin des chants et voir des fumées. Ils trouvent bientôt un sentier, puis un village qu'ils investissent. Surpris en pleine cérémonie, les habitants n'ont pas eu le temps de mettre leurs biens à l'abri. Les nouveaux "Chevaliers du Saint-Esprit" découvrent une cinquantaine de cochons attachés à des piquets et, réfugiés dans la profondeur des cases obscures, des femmes et des enfants qui n'avaient pas eu le temps de fuir. De LEZA qui est présent ce jour écrit non sans regrets : *"Nous avions capturé plusieurs femmes très belles, mais nous les relachâmes, car notre général ne voulait pas qu'une seule femme montât jamais à bord de nos navires".*

Les Espagnols reprirent le chemin du retour, emmenant avec eux à défaut de femmes, une quinzaine de beaux cochons -les plus gros qu'ils aient pu trouver- et trois jeunes garçons dont l'aîné n'avait pas huit ans. Sur la route du retour, les "Indiens" reviennent en force et les attaquent avec, semble-t-il une grande énergie. Ils sont, selon MUNILLA, près de 300 à harceler sans arrêt la colonne chargée de provisions et de cochons. *"Nous combattîmes ce jour-là avec un grand mérite"* écrit de LEZA. Sur la pente dure qui mène à la plage, les Espagnols sont à plusieurs moments en difficulté. Mais seul l'un d'entre eux sera blessé d'un jet de pierres. Ils arrivent enfin, épuisés, au camp espagnol où leurs poursuivants cessent leurs attaques.

Les Mélanésiens du groupe attaqué la veille réapparurent le lendemain même sur la plage, soufflant dans leurs conques, en faisant signe qu'ils voulaient négocier le retour de leurs enfants. Mais comme l'écrit MUNILLA *"Nous ne leur prêtâmes aucune attention, car nous n'avions l'intention de les rendre à aucun prix".*

A partir de ce jour, un nouveau stade est atteint dans les relations entre "Indiens" et Chevaliers du Saint-Esprit. Après l'échec des relations amicales et la journée tragique du 9 mai, ceux-ci avaient fait le vide autour de la ligne de rivage. A la suite de la capture des 3 enfants, ils revinrent constamment sur les lieux de débarquement, harcelant sans cesse les Espagnols pour récupérer leurs captifs (1).

Une atmosphère de guerre ouverte existe maintenant entre les Espagnols et les Mélanésiens. Le lendemain 19 mai, une partie de pêche sur la rivière de Matantas (El Salvador), tombe dans une embuscade à quelques mètres du rivage et ne s'en tire qu'après une vigoureuse fusillade : du bateau, QUIROS voyant ses hommes en difficulté, fait tirer au canon, pour qu'ils se dégagent. La veille au soir, de *"grands tremblements de terre"* se produisent. *"Nous les ressentîmes à bord des navires comme si ces derniers se fracassaient sur un récif"* (De LEZA).

---

(1) Dans toutes ces randonnées, PEDRO, l'homme capturé à Taumako et le seul qui ne se soit pas évadé, fait cause commune avec les Espagnols et participe activement à leurs entreprises. Il ne semble guère apprécier les gens de Big Bay, dont il ne comprend ni le langage ni les moeurs et qu'il perçoit comme des étrangers à part entière. Les Espagnols qui commencent à le comprendre apprennent de lui qu'en fait, il n'est pas originaire de Taumako, mais de "Chikayana" (en fait Sikaina aux Iles Salomon) et qu'il était captif et servait de serviteur au Chef TUMAI. Raison pour laquelle, sans doute, il fut le seul à ne pas avoir cherché à s'évader après sa capture.

La Fête-Dieu est célébrée le dimanche 25 mai en grande pompe : une grand' messe et une procession se déroulent à l'abri des canons. Puis l'après-midi, les hommes d'équipage, revêtus de soieries et des grelots d'Espagne attachés à leurs pieds, dansent et chantent au son des flûtes, des tambours et des guitares. Tous semblent en avoir été très émus. La lassitude et la nostalgie du retour commencent en effet à gagner les membres de l'expédition. Les sons des guitares et des chants espagnols se prolongent tard dans l'après-midi. Des Mélanésiens, cachés dans les frondaisons, surveillaient-ils ces étranges coutumes ?

Le soir même, à bord, QUIROS réunit ses officiers et leur fait part de son intention de quitter le lendemain même la Baie de Saint-Philippe et de Saint-Jacques, pour continuer l'exploration vers le Sud. Ses rêves de colonisation de longue durée semblent s'être envolés devant l'hostilité des "Indiens".

Cette décision semble avoir été bien accueillie par la plupart des membres de l'expédition. Ils devaient s'enfoncer de plus en plus profondément dans l'intérieur pour trouver de la nourriture et la menace que faisaient peser les habitants sur ces randonnées les rendait de plus en plus périlleuses. Certains officiers s'étaient déjà accrochés violemment avec leur général sur ce qu'ils considéraient comme une impasse. QUIROS rapporte les paroles que lui aurait adressées le Chevalier de PRADO : *"Vous deviez nous donner tant d'or et d'argent que nous n'aurions pu les porter nous-même et c'est par chapeaux entiers que nous aurions compté les perles que nous aurions trouvées.... or, nous n'avons rencontré que des diables noirs avec leurs flèches empoisonnées : que sont devenues ces richesses ? Toutes vos promesses ne sont que produits de votre imagination, toutes vos paroles ne sont que du vent!"* (récit de QUIROS dans MARKHAM).

Mais le départ est remis, car les poissons pêchés le lendemain communiquent "la gratte" à l'ensemble de l'expédition (1). Ce repos forcé oblige les Chevaliers du Saint-Esprit à rester à bord des bateaux, devenus *"semblables à l'hôpital d'une ville pestiférée"* (QUIROS).

c) Dernier contact.

Les Mélanésiens qui semblent n'avoir pas cessé de surveiller attentivement les faits et gestes des Espagnols s'enhardissent et reprennent peu à peu possession du littoral abandonné par leurs visiteurs. Le 31 mai au matin, alors que les Espagnols retrouvent progressivement leurs forces, un groupe d'environ 300 hommes armés se presse

---

(1) *L'Ichyosarcotoxisme*, ou maladie de la gratte, est fréquente dans les eaux tropicales du Pacifique. Elle semble être communiquée par des poissons ayant consommé des algues microscopiques. Les Espagnols décrivirent le poisson responsable qu'ils nommèrent "Pardos"."Le mal était tel, écrit de LEZA, qu'il n'y avait pas un endroit du corps qui ne souffrît".

sur la plage et fait signe aux Espagnols de les y rejoindre. Veulent-ils procéder à un nouvel échange ou établir un geste de paix ? QUIROS, persuadé que les "Indiens" se conduisent ainsi parce qu'ils sont inquiets au sujet des enfants disparus, décide de les montrer ; il renvoie une barque avec les enfants. Une deuxième chaloupe suit avec TORRES lui-même. A la vue du capitaine que les Mélanésiens ont repéré comme le chef de guerre, l'excitation redouble. Ceux-ci se mettent en formation de combat ; TORRES fait tirer en l'air, pour dégager la plage, et débarque. Il fait signe aux "Indiens" de s'approcher, mais aucun n'accepte. Un curieux dialogue à distance s'engage.

L'aîné des garçons captifs pleure et se met à appeler son père. Celui-ci s'approche, non sans de longues hésitations. Le père et l'enfant captif se parlent à quelques mètres. L'homme fait comprendre que ce ne sont pas les siens qui ont tiré sur les Blancs. Il s'inquiète du sort des deux autres enfants, jusqu'à ce que l'aîné les lui désigne enfin au milieu de leurs gardes. Il pose aussi des questions sur la façon dont ils sont traités et paraît rassuré. L'enfant lui dit qu'ils seront libérés contre un prix en cochons et poules. L'homme s'éloigne alors en faisant comprendre qu'il va revenir.

Les Espagnols étaient revenus à bord, lorsque deux heures plus tard, ils virent revenir leurs interlocuteurs avec un cochon qu'ils attachèrent sur le rivage. Un marin se jette à l'eau et ramène le cochon à bord. La discorde règne chez les Espagnols : QUIROS veut garder les enfants, quel que soit le prix qu'on leur en offre. Ses hommes, conscients de la longueur du voyage qui les attend, veulent au contraire profiter de la situation pour constituer des réserves. Aux enfants captifs qui se mettent à pleurer, QUIROS répond : *"Taisez-vous, un destin bien plus grand vous attend que celui de revoir simplement vos parents et jouir de la compagnie de vos amis"* (de LEZA).

Le lendemain matin, les Mélanésiens revinrent avec deux autres cochons. Sans nul doute pensaient-ils qu'avec celui que les Espagnols avaient déjà pris, le compte était suffisant pour se voir rendre leurs enfants. Des marins allèrent récupérer les bêtes et en guise d'échange attachèrent une chèvre et un bouc. Les insulaires, d'abord intrigués, s'approchèrent de ces animaux qu'ils n'avaient jamais vus, jouèrent avec eux et enfin, mécontents des termes de l'échange proposé, rendirent les bêtes avec force cris et appels. Une barque d'Espagnols vint récupérer les animaux et comme les Mélanésiens massés sur la plage ne se dispersaient pas, tira en l'air à nouveau. Ce fut là le dernier contact entre les uns et les autres.

Il semble, selon les récits de QUIROS que les deux enfants les plus jeunes aient été rendus le jour du départ. Le dernier, ainsi que PEDRO, l'homme des Salomon, furent ramenés vers le Mexique. Ils furent baptisés pendant le voyage de retour, lorsqu'une forte tempête mit le bateau en péril et QUIROS fut leur parrain. Ils succombèrent peu après leur arrivée au Mexique. Dans une de ses lettres, QUIROS parle longuement de l'enfant qu'il avait adopté. Il était persuadé qu'il avait agi pour son bien. *"Tous ceux qui l'ont connu l'aimaient beaucoup, car il était très docile et agréable. Comme PEDRO, il savait*

les quatre oraisons et il se signait avec une joie évidente... Il nous parlait d'un grand fleuve situé près de son village, ajoutant que, dans son pays, il y a de nombreuses tribus guerrières ennemies les unes des autres, mais que l'on n'y mangeait pas de chair humaine... Comme c'était un enfant et qu'il était malade, on ne put savoir de lui tout ce qu'on aurait voulu". (Requête de QUIROS à Madrid en 1609 et adressée au Roi d'Espagne, traduction de M. TOSTAIN).

Le 8 juin, après 36 jours passés dans la Grande Baie, les Espagnols louvoyèrent pour la quitter définitivement. Le but proposé était de continuer vers le Sud-Ouest, mais ils se heurtèrent à une forte mer et à des vents violents qui soufflaient en sens contraire. Les vaisseaux durent revenir de nuit dans la Baie, mais le "San Pedrico et Pablo", commandé par QUIROS, ne peut, dans l'obscurité, retrouver le mouillage,d'autant qu'une mer très forte les mettait en danger d'être drossés vers la terre et de s'y échouer. Au matin, les Espagnols s'aperçurent qu'ils avaient été rejetés à l'extérieur et hors de vue de toute terre. Ils manoeuvrèrent trois jours contre les vents contraires et au milieu d'une forte mer, sans parvenir à retrouver la Baie. QUIROS, qui était persuadé de l'importance capitale de sa découverte, décida alors de revenir par le plus court chemin pour en rapporter la nouvelle. Il mit cap vers le Nord, abandonnant les deux autres navires à leur mouillage de Big Bay (1).

Quant à TORRES, abandonné par son général, il attendit 15 jours encore dans la Baie, cherchant le long des côtes de celle-ci les traces éventuelles d'un naufrage. Puis considérant qu'il avait été abandonné et ceci d'une *"mauvaise façon"*, il ouvrit les ordres scellés que le Vice-Roi donnait en cas de disparition du vaisseau de son chef. Ces ordres stipulaient de chercher une route vers les Indes par le Sud et TORRES décida d'obéir sans chercher à discuter. *"Je me décidais"*, écrira-t-il dans son rapport au Roi,*"malgré l'inclination de beaucoup à enfreindre les ordres et je dirai même de la plus grande partie, mais mon tempérament était différent de celui du Capitaine Pedro Fernandez de QUIROS".*

TORRES, conformément aux ordres, redescendit par la côte Ouest de la Terre Australe jusqu'à la latitude de 21° Sud, puis ne trouvant plus de terre, entreprit son chemin du retour. On ne sait s'il aborda ou entrevit la véritable Australie, mais sa fameuse découverte du détroit auquel son nom est attaché permit un pas de géant dans la connaissance géographique. Il finit par atteindre Manille le 22 mai 1607, un an après avoir quitté la Grande Baie d'Espiritu Santo (HILDER, 1967).

---

(1) Ce voyage de retour vers le Mexique fut fort long. Certains officiers à bord, comme ITURBE, n'étaient pas d'accord avec le fait qu'on ait renoncé au voyage d'exploration. QUIROS lui-même, se disant malade, ne quitta pas le bas-flanc de sa cabine. Le "San Pedrico et Pablo" atteindra le port d'Acapulco, au Mexique, le 23 novembre 1606.

4) UN JARDIN D'EDEN ?

a) Le contact manqué.

QUIROS, parti à la recherche d'une terre d'utopie, revenait avec la certitude de son existence. La terre qu'il avait découverte était bien selon lui la "Terra Austrialis Incognita" et elle se parait à ses yeux de qualités et de richesses fabuleuses. Toutes les descriptions qu'il en fit à son retour évoquent le jardin d'Eden. Pourtant l'expédition ne pouvait être en réalité considérée comme un plein succès ; l'échec le plus marqué avait été celui de la relation avec les habitants de la "Terre du Saint-Esprit".

Sans nul doute, la responsabilité de cet échec initial revient à QUIROS lui-même. Il donnait ses ordres de loin, de son propre lit, car dès le départ de Callao, il se sentit malade et ne prit presque jamais la direction des opérations. La responsabilité du "contact" fut donc laissée à TORRES. Sans être un sanguinaire, celui-ci privilégiait la sécurité de ses hommes. Or la supériorité des armes espagnoles était relative. Elle ne jouait que si une certaine distance était conservée entre les Européens et leurs interlocuteurs et encore dans des espaces découverts. En outre les arquebuses ne fonctionnaient pas toujours, la poudre était souvent mouillée et le temps pour les recharger était long. Un assaut déterminé et par surprise aurait pu enlever d'un seul coup les soldats et les marins aventurés sur la plage. Cette hantise du combat rapproché explique que les Espagnols aient toujours tenu les "Indiens" à distance, n'hésitant pas à tirer lorsqu'ils se rapprochaïent. Ce fut là l'une des principales causes du semi-échec de l'expédition. Aucun échange réel ne put avoir lieu. TORRES, en refusant de prendre un seul risque pour lui et ses hommes, rendit par là-même inévitable l'affrontement qui s'ensuivit.

En outre, tout dans l'attitude des Mélanésiens déroutait les Espagnols. Eux-mêmes hiérarchisés, ils s'attendaient à ce qu'une structure semblable se révèle en face d'eux, or rien n'entrait dans ce schéma. Chaque groupe -comme à Gaua- avait son territoire particulier et aucun chef visible n'apparaissait de façon nette. A la rigueur un porte-parole s'avançait vers eux, mais il ne semblait guère jouir d'autorité, il revenait ensuite vers les siens pour discuter de la conduite à tenir. Chaque guerrier semblait agir pour son propre compte ; certaines étaient amicaux, d'autres belliqueux. Autour des Espagnols, chaque groupe dansait, gesticulait et cherchait à établir pour son propre compte un contact personnel avec les navigateurs. Ces comportements déroutaient totalement les Espagnols. Le geste de la ligne à ne pas dépasser que tracèrent sur le sable les gens de "Big Bay" fut le symbole même de l'incompréhension réciproque : les Mélanésiens indiquaient là leur souveraineté sur un territoire qu'ils contrôlaient, les Espagnols n'y virent qu'arrogance et l'affirmation d'une égalité de principe qu'ils ne pouvaient accepter.

Mais, à supposer même qu'un climat de confiance eût été établi dans les premiers moments du contact, il est douteux que celui-ci ait pu ensuite se maintenir très longtemps. Les équipages, après plusieurs mois de navigation, avaient un besoin urgent de se ravitailler en produits frais. Leurs exigences en vivres étaient de toutes façons trop lourdes pour les petites sociétés fragmentées qui les accueillaient et dont les ressources ou les surplus vivriers étaient strictement mesurés en fonction de leurs propres besoins et de leurs exigences rituelles. En outre ce que pouvaient offrir les Espagnols n'avait aux yeux des Mélanésiens aucun intérêt ; ils ne soupçonnaient pas les avantages que pouvait représenter l'usage du fer ; ils n'en avaient jamais vu jusqu'ici et les habits colorés qu'on leur proposait les laissaient indifférents, puisqu'ils vivaient nus. De même aucune des chèvres espagnoles qu'on pouvait leur offrir ne valait à leurs yeux un cochon océanien.

Des deux côtés, et à supposer qu'ils aient pu avoir lieu, les échanges n'auraient pu être que frustrants. Les Espagnols qui se trouvaient en position de force, décidèrent de se servir eux-mêmes. Ils le firent avec d'autant plus de bonne conscience qu'ils avaient l'impression de se trouver dans un jardin d'abondance où il suffisait de puiser à pleines mains. Ils décrivirent avec émerveillement les fruits divers et dans les cases ces réserves d'ignames ou ces cochons qu'ils n'eurent qu'à "cueillir" attachés à des piquets. En fait, les Espagnols étaient arrivés au mois de mai, juste après la grande période de récolte des ignames et celle-ci se trouvait stockée, mise en réserve sur des claies. Cette période est aussi celle de l'ouverture des grands cycles rituels d'échange entre alliés, où le surplus alimentaire est régulièrement échangé entre alliés et les meilleurs cochons sacrifiés.

QUIROS donne une image pieuse et biblique des habitants de la "Terre de l'Esprit Saint" : ce sont à ses yeux des païens qui n'attendent que les lumières du salut chrétien pour se civiliser. Par contre, l'un de ses chevaliers, de PRADO, voit en eux *"des diables noirs"* insolents. TORRES dont le récit est particulièrement sobre, ne porte pas de jugement de valeur, bien qu'il ait regretté d'avoir dû ouvrir le feu sur eux. De LEZA parle avec étonnement et une certaine objectivité de ces "Indiens", mais ni le mépris, ni la haine ne transpirent dans son récit, et il semble de tous les narrateurs avoir été celui qui reflétait le mieux l'opinion commune des hommes de l'expédition. Le vieux frère franciscain MUNILLA est en revanche moins charitable. Pour lui ce *"peuple nu et laid... passe son temps à danser,... il se rassemble pour des orgies"*. C'est ainsi qu'il interprète le bruit des roulements de tambours de danse qui se font entendre lorsque les Espagnols s'approchent à l'improviste des villages. (Cette note confirme bien l'existence d'un cycle rituel sur Big Bay lors de l'arrivée des Espagnols). Le jour du départ, MUNILLA écrivait : *"Nous partîmes finalement convaincus qu'il s'agissait de gens à qui on ne pouvait se fier et qui formaient un peuple vil"*. On peut douter du reste que le peuple de Big Bay ait eu, quant à lui, une meilleure impression de ses visiteurs.

b) La vision de QUIROS.

Les récits des découvreurs espagnols laissent filtrer quelques lueurs sur la société mélanésienne et son espace géographique. Ce pays bien peuplé, où les hameaux et zones de cultures entourés de palissades de roseaux se dispersaient au milieu d'un paysage humanisé, les frappa par son absence de gros villages et son apparente inorganisation sociale.

"Il ne semble pas qu'il existe dans ce pays d'établissement organisé. Tous les villages et lieux de résidence sont isolés les uns des autres. On peut dire que 20 maisons sont là, 10 ici, 15 ailleurs. De cette façon, l'ensemble de cette contrée était parsemée d'établissements, les habitants doivent être nombreux, puisque dans la partie que nous avons vue (1), il doit bien y avoir plus de 2.000 huttes dispersées ainsi" (MUNILLA, ma traduction).

Quant à QUIROS, il traça dans sa huitième requête présentée au Roi Philippe III un tableau d'ensemble, sans doute exagérément idyllique, mais qui n'est pas sans intérêt :

"Cette région inconnue représente le quart du globe et pourrait contenir le double des royaumes et provinces que votre Majesté possède à présent. Et tout cela sans avoir à redouter le voisinage des Turcs, des Maures et autres nations qui ont coutume d'importuner et d'assaillir les autres....(2). Les nations qui peuplent cette région sont nombreuses : il en est de couleur claire, brune ou d'autres semblables à des mulâtres, à des indiens, d'autres sont encore de sang mêlé... Toutes ces différences révèlent leur commerce et leur communication... On ne leur connaît aucune espèce d'ouvrage fortifié ni de remparts, aucune force organisée, ni roi, ni lois. Ce ne sont que de simples peuples divisés en factions rivales. Leurs armes sont communément des arcs et des flèches sans poison, des massues, des bâtons, des lances et des armes de jet en bois. Ces gens couvrent leurs parties honteuses, ils sont propres, gais, doués de raison et reconnaissants, comme je l'ai éprouvé moi-même... Il sera facile de les pacifier, de les endoctriner et de les satisfaire.

Leurs maisons sont construites en bois et couvertes de palmes. Ils utilisent des récipients en terre, ... fabriquent des flûtes, des tambours.... Leurs cultures sont très soignées et entourées de palissades. Ils tirent grand profit des coquillages à nacre dont ils font des ciseaux à bois,... des hameçons et divers pendentifs qu'ils portent au cou. Ces insulaires disposent d'embarcations bien ouvragées et capables de naviguer d'une île à l'autre. Tout ceci révèle le voisinage d'une nation plus policée : il est remarquable à ce propos de constater qu'ils savent castrer les porcs et chaponner les coqs..."

---

(1) La région visitée par les Espagnols s'étend entre la rivière de Matantas et celle du Jourdain, soit un front de mer de 2 ou 3 km, s'ouvrant sur la grande plaine de la Ora.

(2) En soulignant et en surestimant l'importance géographique de sa découverte, QUIROS cherchait à éveiller l'intérêt géopolitique de son souverain, mais cette requête comme les autres resta sans réponse.

Suit une longue description des tubercules et nourritures, des fruits, des animaux domestiques, des ressources de la mer et des richesses potentielles que contient cette terre :

"L'aisance et l'agrément de la vie en ces lieux doit à l'évidence correspondre aux vertus de cette terre bien cultivée, fraîche et riante : elle est noire, d'une bonne consistance et propre à la fabrication de briques, de tuiles et autres objets...Le port de la Vraie Croix est capable d'accueillir plus de 1.000 navires. Alentour se situent de nombreux villages : de jour, à perte de vue, s'élèvent des fumées, et de nuit, l'on aperçoit des feux...Le ciel me paraît ici clément et la nature bien ordonnée...." (1).

Le peuple *"sans roi, ni lois"* qui habitait Big Bay à l'arrivée des Espagnols a depuis disparu presque complètement. La grande baie *"au ciel clément et à la nature bien ordonnée"* est aujourd'hui pratiquement vide, ponctuée seulement de quelques villages épars d'établissement récent et pour la plupart issus d'un mouvement de descente des groupes de l'intérieur vers le rivage. Les grandes épidémies du XIXe siècle sont en partie responsables de l'hécatombe ; par ailleurs une partie de la population se déplaça vers la côte Est de l'île, où ses descendants constituent aujourd'hui la communauté de Port-Olry. Tout porte à croire que ce peuple, aujourd'hui éteint ou dispersé, avait développé au moment de l'arrivée des Espagnols une civilisation originale, mais dont nous ne saurons jamais que des bribes. De même que restera inconnue la version des évènements que les Mélanésiens de Big Bay se transmirent à la suite de la visite des bateaux espagnols.

II. LE "TEMPS DES GEOGRAPHES".

Les documents de l'expédition de QUIROS furent, pendant un siècle entier, gardés secrets par la Couronne d'Espagne. L'Espagne, épuisée, se refusant à toute nouvelle aventure expansionniste, se consacrait dès lors à son propre empire plutôt qu'à la recherche de terres nouvelles. Les grands navigateurs hollandais qui, au cours du XVIIème siècle prirent sa succession dans le Pacifique étaient principalement animés par des mobiles commerciaux. Ils ajoutèrent pourtant un lot important de découvertes dans le Pacifique Sud. Reprenant en sens inverse le chemin de TORRES à partir de leurs possessions des Indes Orientales, ils redécouvrirent notamment la Nouvelle-Guinée, *"terre d'or et d'épices"* et reconnurent la Nouvelle-Hollande (l'Australie), et la Nouvelle-Zélande.

A l'écart des routes commerciales, la terre de l'Esprit Saint retomba non pas dans l'oubli, mais dans l'indifférence d'un siècle plutôt réaliste et mercantile . Le mythe continuait malgré tout à peupler les esprits : on avait bien reconnu l'Australie, mais on continuait

---

(1) Toutes les citations de QUIROS, comme celles de de LEZA, sont extraites de la traduction effectuée par M. TOSTAIN à partir des textes originaux

de penser qu'entre la Nouvelle-Zélande et l'Amérique du Sud s'étendait toujours un grand continent.

Au XVIIIe siècle, les Français et les Anglais s'attaquèrent à la dernière énigme géographique des Mers du Sud. Ils le firent dans un esprit très différent de celui des Espagnols et des Hollandais. Les temps avaient changé, les voyages redevinrent philosophiques tout autant qu'impériaux. Il ne s'agissait plus de propager la foi de la contre-réforme catholique, ni même de trouver de nouvelles sources d'approvisionnement commercial, mais d'agrandir le faisceau des connaissances scientifiques. Le siècle des Lumières et la théorie du "Bon Sauvage" constituaient l'arrière-plan philosophique de ces entreprises. Le souci d'agrandir l'empire et de planter le drapeau de la couronne sur des terres nouvelles n'était pas absent, mais l'esprit et les justifications des voyages de découverte allaient au-delà de la simple prise de possession.

1) LOUIS-ANTOINE DE BOUGAINVILLE ET LES GRANDES CYCLADES.

a) Le nouveau contexte philosophique.

Dans la France du XVIIIe siècle, il n'y avait pas de pensée ou de philosophie qui ne soit en même temps une géographie; la compréhension du monde impliquait la connaissance des civilisations et de leurs espaces. Cette ouverture et curiosité de l'esprit jouèrent un rôle considérable dans la relance des voyages d'exploration. L'au-delà des mers tropicales n'était plus considéré comme peuplé de *"païens"* ou de *"diables noirs"*, mais par des *"sauvages"*, sans que ce terme impliquât d'idée péjorative. Les sauvages n'avaient-ils pas, selon ROUSSEAU, le secret du bonheur et des *"vertus naturelles"* ?

Dans ce mouvement d'idées, certains érudits jouèrent un grand rôle. Ainsi, le mathématicien français MAUPERTUIS et le Président du Parlement de Dijon, Charles de BROSSES, dont les chroniques "Histoire des Navigations aux Terres Australes" furent publiées en 1756. Pour de BROSSES, la gloire de trancher le débat sur la "Terra Incognita" revenait de droit à l'ensemble de la nation française et non pas à un simple individu ou à une compagnie de commerce. Il s'agissait de découvrir des terres nouvelles pour y fonder des sociétés purifiées, bâties par des générations de jeunes colons dont les cités nouvelles viendraient apporter un renouveau de vitalité et de puissance aux déjà vieilles nations européennes. Pour de BROSSES, la colonisation est source de gloire et d'enrichissement grâce à l'intensification du commerce et à l'amélioration des connaissances scientifiques qu'elle procure. Elle n'est en fait que la réalisation la plus achevée de l'idée d'Etat-Nation (BEAGLEHOLE, 1965).

Ces idées furent bien comprises par les géographes anglais. John CALLENDERS se contenta, sans la mentionner, de traduire l'oeuvre de de BROSSES. Il en tira la conclusion qu'il fallait explorer le Pacifique pour ne pas laisser les mains libres aux Français (J. DUNMORE, 1978, p. 57). En fait, les travaux du Président de BROSSES n'eurent que peu d'influences en France, par contre ils inspirèrent de façon décisive le mouvement des découvertes en Angleterre :

"Il est certain" écrivait CALLENDERS *"que la découverte de la Terre Australe inconnue est considérée par beaucoup de savants et de gens instruits comme une sorte de pierre philosophale, perpétuellement discutée, ou si l'on préfère, comme une chimère faite pour attirer les esprits légers. Il ne semble pas qu'il y ait actuellement de raisons suffisantes pour que des juges puissent trancher de façon péremptoire de l'existence ou pas d'une telle contrée, ou si elle existait, pour dire ou ne pas dire qu'elle vaille la peine d'être trouvée. Ces sortes de conclusions hâtives sont absolument fatales à tout développement scientifique en général et à celui de l'art de la navigation en particulier "* (cité par BEAGLEHOLE, 1965, p. 191, ma traduction).

Le géographe anglais, A. DALRYMPLE, retrouvant à Madras le manuscrit espagnol de la relation du voyage de TORRES, reprit et confirma les idées de QUIROS sur l'existence du continent austral. En s'appuyant sur une théorie des courants marins et des vents du Pacifique, il conclut que le continent austral se tenait dans l'espace océanique qui n'avait pas encore été exploré, vers le 50ème degré de latitude Sud. Probablement, la Terre de l'Esprit Saint , découverte par QUIROS s'étendait-elle jusqu'au Sud de la Nouvelle-Zélande, formant ainsi *"une terre plus étendue que celle de l'ensemble du monde civilisé"* (cité par BEAGLEHOLE, 1965, p. 193). Pour la première fois, l'hypothèse du continent austral se fondait non plus sur des visions ou des mythes, mais sur une théorie scientifique accordée aux connaissances de l'époque. La géographie, l'histoire, la climatologie et l'hydrographie se rejoignaient pour confirmer l'existence d'un nouveau continent, dont la population pouvait atteindre *"50 millions d'habitants"*, et où, bien conduite, la colonisation britannique pourrait librement se déployer tout en compensant et en évitant les déboires que les colonies américaines avaient créés à la mère patrie.

C'est dans un tel climat de curiosité, d'effervescence intellectuelle, philosophique et géographique, que de nouveaux rêves impériaux vont naître chez les Français et les Britanniques. Les uns et les autres vont entrer à nouveau en compétition pour forcer le mystère de la Terre Australe et étendre les limites de leurs territoires d'influence.

b) Les "Grandes Cyclades" ou la fin du mythe des Antipodes.

Louis-Antoine de BOUGAINVILLE était un esprit parfaitement représentatif, à la fois de son siècle, de son pays et d'un certain type de perfection aristocratique. BEAGLEHOLE écrit de lui ce bel éloge : *"En cet âge de classicisme et de politesse, personne ne fut courtois d'une façon plus classique que lui, mais il possédait aussi d'autres qualités : le talent, le charme, un coeur chaleureux, une énergie généreuse, l'intrépidité et une foi dans la valeur de ses compatriotes qu'aucune défaite ne pouvait entamer" (1968, p. 214, ma traduction).*

Dans la course qu'il va poursuivre avec les Anglais, BOUGAINVILLE retrouvait là un vieil adversaire. Jeune officier d'infanterie de marine, il avait servi en effet comme aide de camp de MONTCALM au Québec face aux troupes anglaises du Général WOLF. Dans le rang de ses adversaires figurait également et comme si leurs destins étaient déjà liés, un autre jeune officier, pilote des barges de débarquement : James Cook.

A la suite de la défaite franco-canadienne, BOUGAINVILLE, meurtri et amer, portant en lui l'agonie du Québec et l'abandon de ses compatriotes, chercha ailleurs et en tout cas hors de France, la réalisation de nouveaux grands desseins. Dans les îles Malouines désertes (les Falklands) que l'on supposait être la clé de la route du Pacifique par le Cap Horn, BOUGAINVILLE chercha à précéder une prise de possession anglaise, en établissant une colonie française formée par des familles d'Acadiens expulsés de leur pays. Le projet consistait à refaire dans l'Atlantique Sud un nouveau petit Canada, entreprise dans laquelle il investit ses finances personnelles et toute son énergie (1). A peine soutenu par son Ministre, le Duc de CHOISEUL, puis tout à fait abandonné par lui, BOUGAINVILLE dût finalement céder le pas aux exigences espagnoles.

On le chargea de rapatrier les infortunés colons d'Acadie. BOUGAINVILLE accepta, mais en proposant de continuer ensuite son chemin par une nouvelle boucle autour du Monde. Dans le droit fil des idées du Président de BROSSES, dont il était le disciple, il se proposait de rallier les Indes Orientales par les Mers du Sud ; la recherche du continent austral était au centre de ce voyage.

L'expédition, composée de la frégate "La Boudeuse" et de la flûte "L'Etoile", quitta avec 300 hommes à bord le port de Nantes en novembre 1766, en sachant que des vaisseaux anglais la précédaient déjà pour un périple symétrique autour du monde.

Au cours de son voyage, BOUGAINVILLE chercha avant tout à retrouver la terre de l'Esprit Saint et pour cela se maintint le long du 18ème parallèle. Il découvrit les atolls des Tuamotu, puis enfin Tahiti et les îles de la Société. Les vaisseaux français y reçurent un accueil chaleureux : entre les marins et les *"sauvages"* -leurs femmes en particulier- s'établirent très vite d'excellentes relations. Les Français, stupéfiés par la liberté des moeurs et la beauté des femmes, virent là l'incarnation géographique du mythe du *"bon sauvage"* et de la société libre et naturelle. *"La Nouvelle-Cythère"*, comme la nommera BOUGAINVILLE, ou *"la République d'Utopie"*, selon le mot de COMMERSON, botaniste de l'expédition, entra ces jours-là dans l'imaginaire de l'inconscient européen (2).

---

(1) *"Voyant que le Nord nous était fermé, j'ai songé aux moyens de rendre à ma patrie dans l'hémisphère austral ce qu'elle n'avait plus dans le boréal. J'ai cherché et j'ai trouvé l'île Malouine"* (L.A. de BOUGAINVILLE, cité par DUNMORE, 1978, p. 64).

(2) Dans une de ses lettres rédigées à bord et publiée ensuite par le "Mercure de France", COMMERSON écrira qu'il avait trouvé à la Nouvelle-Cythère *"l'état de l'homme naturel, né essentiellement bon, exempt de tout préjugé et suivant, sans défiance comme sans remords, les douces impulsions d'un instinct toujours sûr parce qu'il n'a pas encore dégénéré en raison"* (cité par J. DUNMORE, 1978, p. 125).

En dépit de toutes les précautions prises, la fin du séjour sera ternie par des actes de violence : des heurts éclateront entre soldats et Tahitiens. Pourtant, note BOUGAINVILLE, ce peuple *"doux et bienfaisant... paraît presque toujours en guerre avec les habitants des îles voisines"* (réédition des Voyages de BOUGAINVILLE, 1980, p.155).

La longue quête de la Terre Australe se poursuivit ensuite, au milieu des privations, du scorbut qui s'est déclaré à bord et d'une mer rugueuse. BOUGAINVILLE est dans les chausses de QUIROS et dans son journal de bord, il ne cesse de supputer sa route par rapport à celle du navigateur portugais.

Le 22 mai 1768, enfin, on aperçut 4 îles : le Pic de l'Etoile (aujourd'hui Mere Lava) : cône volcanique isolé, et un groupe de 3 îles, auxquelles BOUGAINVILLE donnera le nom d'Aurore (Maewo), Pentecôte et d'île des Lépreux (Aoba), la seule où il va tenter un débarquement et rapporter quelques indications (voir carte 2, p. 22).

BOUGAINVILLE ne resta que peu de temps sur Aoba et il en tira des sentiments mitigés. L'île *"haute et escarpée, partout couverte de bois"* semble l'avoir beaucoup moins inspiré que la *"Nouvelle-Cythère"*. Les Français souhaitaient débarquer essentiellement pour refaire leurs provisions de bois et d'eau potable, éventuellement aussi pour obtenir quelques nourritures fraîches. Au vu d'une petite plage en forme de crique sur la côte Nord-Ouest de l'île (1), des chaloupes, commandées par le Chevalier de KERHUE, furent mises à l'eau.

Le littoral rocheux de l'île sembla alors se couvrir d'hommes bruns, très nombreux et tous armés, pendant que des tambours résonnaient sur le flanc de la montagne. L'accueil fut un sentiment de profonde défiance, mais qui n'empêcha pas certains gestes visiblement dénués d'hostilité. Probablement devant cette arrivée impromptue, les Mélanésiens d'Aoba qui semblaient sur le point même de se battre avec un groupe ennemi, ne savaient quelle attitude prendre. Les Français leur offrirent des étoffes aux couleurs vives, puis ils se mirent à couper du bois. Certains *"sauvages"* vinrent les aider spontanément.

BOUGAINVILLE débarquant à son tour déclara alors une prise de possession symbolique de l'île par la couronne de France et enterra l'acte gravé sur une plaque de chêne au pied d'un arbre. Un peu comme à Big Bay, lorsque les Espagnols construisirent leurs abris, ce geste sembla avoir eu le don de déplaire aux Aobans : autour des marins français, la nervosité grandit. Les hommes de la corvée, mal à l'aise, environnés d'une foule de plus en plus nombreuse et aux réactions imprévisibles, se hâtèrent d'accomplir leur tâche, puis poussèrent les canots vers le large.

Ce départ provoqua un signal. A ce moment-même une nuée de flèches et de jets de pierres enveloppa les navigateurs ; ils répondirent par une décharge de mousquetterie. Ainsi, et comme cela avait

---

(1) Les traditions orales d'Aoba rapportent que le débarquement eut lieu sur la petite plage de Tavolavola, à peu de distance à l'Est de la Mission Catholique de Lolopuépué ou encore dans la baie de Walurigi. Mais ceci ne peut être certifié.

déjà été le cas pour les Espagnols, le moment décisif de l'attaque des *"sauvages"* semblait être celui du rembarquement. Peut-être pour des raisons tactiques : lors de la remontée dans les chaloupes, les Blancs étaient en position de faiblesse et non pas en ligne, fusils braqués sur la plage. Peut-être aussi pour une autre raison ? Les étrangers semblaient être considérés comme des ennemis dès lors qu'il apparaissait qu'ils ne resteraient pas sur l'île et n'avaient pas répondu aux attentes des habitants.

Quoi qu'il en soit, cette brève fusillade clôt le bref intermède que les hommes de BOUGAINVILLE nouèrent avec les hommes d'Aoba. De celui-ci, BOUGAINVILLE nous rapporte toutefois quelques informations et descriptions. Sa première impression fut celle d'une île massive et montagneuse, là encore densément peuplée. Ici, point de collines, ni de plaine, mais une montagne abrupte tombant d'un jet dans la mer.

"Ces insulaires", écrivit encore BOUGAINVILLE, *"sont petits, vilains, mal faits et la plupart rongés de lèpre : circonstance qui nous a fait nommer leur île : île des Lépreux... Ils portent aux bras, en forme de bracelets.... un grand anneau d'une matière que je crois être de l'ivoire et au col des plaques de tortue qu'ils nous ont fait entendre être communes sur leur rivage" (1).*

"... La plage où nous abordâmes présentait une très petite étendue. A vingt pas du bord de mer, on trouve le pied d'une montagne dont la pente, quoique très rapide, est couverte de bois. On rencontre beaucoup de routes tracées dans le bois et des espaces enclos par des palissades de trois pieds de haut. Sont-ce des retranchements ou simplement des limites de possessions différentes ? Nous n'avons vu d'autres cases que 5 ou 6 petites huttes dans lesquelles on ne pouvait entrer qu'en se traînant sur le ventre. Nous étions cependant environnés d'un peuple nombreux..." (p. 182-3).

Là encore, pour furtives qu'elles soient, les impressions de BOUGAINVILLE rejoignent les descriptions des compagnons de QUIROS : habitat dispersé et enclos,nombreux sentiers bien tracés, peuple guerrier et belliqueux. Pourtant les marques sur la peau qu'il prit pour des stigmates de lèpre ne devaient rien à cette maladie ; sans doute s'agissait-il de scarifications rituelles boursouflées lors de la cicatrisation ou tout simplement d'une banale maladie de peau, dite leucodermie, répandue dans tout l'Archipel et qui est une sorte de mycose sans gravité.

Dans cette brève échauffourée, l'influence modératrice de BOUGAINVILLE s'exerça pour calmer quelques esprits échauffés : l'inégalité des armes, comme il l'expliqua, était trop manifeste pour que les Français poursuivent le combat, ou tentent un débarquement en force. On décida de chercher ailleurs un endroit plus propice et plus accueillant, en particulier la Grande Baie décrite par QUIROS...

---

(1) BOUGAINVILLE notait ainsi les deux grandes décorations rituelles qui sont communes dans tout l'Archipel : la dent de cochon recourbée en cercle d'ivoire et les écailles de tortue. Ces deux animaux, l'un de terre, l'autre de mer, occupent, comme on le verra, une place essentielle dans toute la mythologie mélanésienne.

Les vaisseaux poursuivirent leur route vers le Sud-Ouest à la recherche d'une escale salutaire. BOUGAINVILLE, qui savait bien qu'il était dans les lieux où QUIROS décrivit la Terre Australe, dut se rendre à l'évidence : le continent n'existait pas. A cet Archipel, il donnera un joli nom : "L'Archipel des Grandes Cyclades" (1).

BOUGAINVILLE ne put retrouver la Grande Baie de "Saint Philippe et de Saint Jacques". Il contourna la terre de l'Espiritu Santo par le Sud et y tenta un débarquement qui, là encore, finit en bataille. Il continua alors sa route entre le Sud de l'île de Santo et l'île de Malo (Saint-Barthélémy) à travers le canal qui porte aujourd'hui son nom, puis il continua vers l'Ouest. Suivant la route de TORRES, un siècle et demi plus tôt, il se heurta à la grande barrière australienne, puis il poursuivit son voyage à travers les Iles Salomon et les Archipels du Nord de la Nouvelle-Guinée. Les quelques contacts qu'il eut avec les Mélanésiens de ces îles ne furent pas meilleurs que celui qu'il avait eu avec les gens d'Aoba ou de Santo.

Sur la route du retour vers la France, BOUGAINVILLE croisa dans l'Atlantique le vaisseau anglais de CARTERET ; on se salua courtoisement, en se suspectant mutuellement d'avoir réalisé un voyage identique, mais les officiers n'évoquèrent pas le sujet.

2) JAMES COOK ET "LES NOUVELLES-HEBRIDES".

Trois ans après et dans le même but, James COOK apparaissait dans les eaux de l'Archipel des Grandes Cyclades. A bord de la "Résolution", vaisseau de 462 tonnes, et de "l'Adventure", vaisseau de 340 tonnes, avaient pris place aux côtés de James COOK, quinze savants, dont un botaniste allemand, Johann FORSTER, son fils et un suédois : Anders SPARRMANN. Cette équipe internationale de savants qui comprenait également des astronomes pour le calcul de la longitude, donnait un caractère résolument "scientifique" au deuxième voyage que COOK entreprenait dans le Pacifique. Ce voyage fut en effet un véritable parcours de "géographes" et pour la première fois, un contact prolongé pu s'établir entre les Mélanésiens et les Européens. Un certain seuil de méfiance et d'incompréhension put être franchi ; on le doit au génie personnel de COOK, mais aussi à celui du peuple de Tanna avec lequel lui et ses compagnons furent en contact prolongé.

Ce deuxième voyage fut mené d'Ouest en Est (voir carte 2, p.22). COOK avait en effet pour mission de se rapprocher le plus près possible du Pôle et de régler ainsi définitivement la question des terres inconnues de l'hémisphère Sud. Sur les terres découvertes, l'ordre était donné d'en prendre possession au nom de la couronne britannique et de garder leur position secrète.

---

(1) *"Nous étions assurément bien fondés à croire que la Terre Australe du Saint-Esprit n'était autre que l'Archipel des "Grandes Cyclades", que QUIROS avait pris pour un continent"* (BOUGAINVILLE, réédition, 1980, p. 192).

Les vaisseaux de COOK rallièrent d'abord la Nouvelle-Zélande par la route du Cap, puis franchirent pour la première fois le Cercle Arctique, jusqu'à ce que les glaces trop menaçantes les obligent à rebrousser chemin. Décrivant alors une large boucle en remontant vers l'Est, COOK explora à nouveau les Tuamotu et surtout Tahiti qui ne cessait ainsi d'être découvert avec un égal ravissement, puis les îles "Cook" et Tongatapu auquel il donna le nom d'Archipel des Amis. De retour en Nouvelle-Zélande, COOK entreprit alors une autre boucle vers le Sud.

a) Malakula et Erromango : la relation dangereuse.

En juillet 1774, par un temps de brume et de pluie, les Anglais entrevirent les premières îles de l'Archipel : la première fut encore Aoba. FORSTER, le naturaliste, nota la grande quantité de cocotiers poussant sur les rivages et les pentes de l'île, mais en raison de l'absence de mouillage apparent, il n'y eut aucune tentative de débarquement. Poursuivant sa route en longeant les côtes de l'île Aurore (Maewo), COOK et ses compagnons remarquèrent la vigueur de la grande forêt, à peine éclaircie de quelques étendues cultivées. Pentecôte, la troisième île, leur donna l'impression d'une terre déjà beaucoup plus peuplée : des fumées nombreuses s'élevaient de cette montagne escarpée, tandis que visiblement les étendues cultivées et clairières de défrichement occupaient une bien plus grande superficie. Si de nombreux habitants se pressaient tout au long du rivage pour observer les vaisseaux, les pirogues toutefois n'étaient que fort rares ou de petite dimension ; elles ne pouvaient être comparées en taille, beauté et efficacité à celles des Archipels polynésiens.

"Il paraît que l'agriculture leur fournit leurs principaux moyens de subsistance, puisqu'ils ont peu de pirogues et que leurs côtes sont très escarpées ; nous jugeâmes qu'ils ne s'adonnent pas autant à la pêche que les autres insulaires" (FORSTER, cité dans DALRYMPLE, 1778) (1).

COOK se dirigea ensuite vers la pointe Sud de l'île de Malakula, où il découvrit la grande baie qui reçut le nom de Port-Sandwich (2). COOK et ses compagnons eurent là leur premier contact avec les Mélanésiens des Nouvelles-Hébrides.

A aucun moment, il ne semble qu'il y eût une intention d'hostilité ou d'agressivité de la part des Mélanésiens du Sud Malakula. Mais même chaleureux, le contact restait dangereux. Le calme de COOK et la volonté manifeste de ses partenaires mélanésiens les plus responsables d'éviter tout incident, réussirent à conjurer la fatalité qui avait présidé aux contacts précédents.

---

(1) Les citations qui suivent sont extraites du "Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde", édité par DALRYMPLE qui contient le texte original de James COOK et des extrait du journal de MM. FORSTER, père et fils. Ce texte fut édité en France en 1778 et réédité à Port-Vila deux siècles plus tard par le Foyer socio-éducatif du Lycée français en 1978. D'autres extraits de COOK sont cités à partir de la réédition de son Journal en 1980 par les Editions Maspero, collection "La Découverte".

(2) Du nom de l'Amiral SANDWICH de l'Amirauté britannique, supérieur de COOK à cette époque.

Les navigateurs furent accueillis par un peuple nombreux, estimé par eux à près de 500 hommes : les femmes et les enfants ne se montrèrent que de loin et avec circonspection. Tous les groupes littoraux de la pointe Sud de Malakula, plus ceux de l'intérieur, puisqu'il y avait encore beaucoup plus de monde le deuxième jour que le premier, semblent ainsi s'être portés au-devant des vaisseaux, au fur et à mesure que la nouvelle de leur arrivée se propageait. Un mot résonnait sur toutes les lèvres, celui de **Tomar** qui signifie "ancêtres" dans les langues de Port-Sandwich (MAC CLANCY, 1981). Dans les pirogues qui voguaient à la rencontre des chaloupes de débarquement, les hommes agitaient des feuilles vertes et remplissaient leurs mains d'eau de mer qu'ils se reversaient ensuite sur le visage. Les Anglais firent de même et COOK, le premier, allant à terre, échangea avec un homme qui lui parut être un chef, un rameau de feuilles vertes en signe de paix : *"Je m'avançais sans feu, ni armes, avec un rameau vert à la main, l'un d'eux qui semblait être le chef, donna son arc et ses flèches à un autres, et vint à ma rencontre dans l'eau. Il portait un petit rameau qu'il échangea contre le mien, et me prenant ensuite la main, il me présenta à ses compagnons...."* (COOK, 1980, p. 251).

Un premier échange de cadeaux eut lieu à terre et un petit cochon fut offert à COOK, ainsi que quelques noix de coco. Des marins de corvée commencèrent à couper du bois, mais toutes leurs tentatives pour quitter le rivage et s'éloigner, même de quelques pas, vers l'intérieur des terres, se heurta à une opposition résolue (1).

Pour COOK et ses compagnons, habitués aux rivages polynésiens, le spectacle des Mélanésiens de Malakula ne cessait de les étonner. Ils les décrivirent comme des hommes de petite taille, à peau brune ou noire, aux cheveux frisés et laineux. Leurs visages et leurs poitrines étaient peints en noir et en orange. Ils étaient pratiquement nus, sauf une ceinture en écorce qui soutenait un étui pénien de natte remonté vers le haut (2). Leur esprit paraissait gai et ouvert, d'une remarquable gentillesse, ce qui eut tôt fait de faire oublier leur aspect à première vue farouche et impressionnant.

---

(1) *"Ils ne voulaient point que nous quittions le rivage pour entrer dans la contrée et ils désiraient fort que nous retournions au vaisseau"* (COOK, 1980, p. 251.)

(2) Le **nambas**, cet étui pénien dressé si caractéristique, semble avoir fortement surpris les marins anglais : *"La plupart des autres nations se servent d'un pagne par pudeur, mais l'étoffe cordée que portent continuellement ces insulaires, nuit plutôt à la modestie qu'elle ne lui est favorable"* (FORSTER). En effet, le **nambas** remontant le sexe vers la ceinture en le parant de couleurs rouges, est la seule pièce "d'habillement". Elle souligne et amplifie le sexe plus qu'elle ne le cache, devenant ainsi le centre même de la silhouette. *"Cette ceinture en corde qu'ils portent tout autour des reins et qu'ils serrent si étroitement sur le ventre est telle que leur corps est semblable à celui d'une grosse fourmi"* (COOK, 1980, p. 254).

"Nous n'avions jamais rencontré de peuple si intelligent : ils comprenaient nos signes et nos gestes, comme s'ils les avaient vu pratiquer depuis longtemps et en peu de minutes, ils nous apprirent un grand nombre de mots de leurs langues... Ils désiraient tout ce qu'ils voyaient, mais ils ne murmuraient pas quand on ne le leur accordait pas : ils admiraient beaucoup les miroirs où ils prenaient un plaisir extrême à se regarder...." (FORSTER,1778, p. 63).

Malgré cette attitude foncièrement amicale, les Anglais furent malgré tout déçus. Ils ne purent à aucun moment quitter le littoral et circuler librement. En outre, leurs demandes de vivres ne furent guère satisfaites et ils ne trouvèrent pas d'eau douce. Ce que pouvaient offrir les navigateurs : étoffes, médailles, clous, ne suscitaient guère d'intérêt chez leurs interlocuteurs. Sans doute trouvaient-ils les termes de l'échange en leur défaveur et, tout en restant cordiaux, ils cessèrent d'offrir des biens aux Anglais, si ce n'est, çà et là, quelques noix de coco. COOK, au bout de deux jours à Port-Sandwich, décida de brusquer son départ.

Tout au long de leur visite, les Anglais avaient eu l'impression qui n'était pas fausse, d'être à la merci du moindre incident. Les tambours qui ne cessaient de résonner dans la brousse pouvaient rouler pour appeler à la danse ou pour donner un signal de guerre. FORSTER dont le regard semble avoir été le plus ethnographique, nota par ailleurs l'humeur guerrière de ce peuple (1), le rôle apparemment très effacé laissé aux femmes (2) et l'absence visible de chefs (3). Quand les Blancs se trouvaient face à un groupe, ils s'adressaient tout naturellement aux plus âgés à défaut d'un interlocuteur qui puisse apparaître comme un chef. Au fond, les Anglais se heurtaient là aux mêmes problèmes que les Espagnols de QUIROS : difficulté d'échanges et désarroi devant une structure sociale apparemment non hiérarchisée.

Une dernière remarque faite par FORSTER est à signaler : les pirogues étaient nombreuses mais de petite taille, pouvant contenir 4 à 5 personnes et rudimentaires. Il semblait bien ici qu'à la différence des hommes des atolls ou des îles polynésiennes, on découvrait aux Nouvelles-Hébrides un peuple beaucoup plus terrien qu'il n'était marin. Quant à COOK, il écrivait en quittant l'île : *"Les habitants sont probablement d'une race tout à fait différente d'aucune de celles que nous avions vues jusque-là : et ils parlent une autre langue"* (1980, p. 255).

---

(1)"Nous avons lieu de croire qu'ils ont des querelles fréquentes avec les insulaires des environs et il est probable que, vivant dispersés en petites familles sur une grande île, ils ont souvent des disputes entre eux... Nous ne les avons jamais vus sans armes et ils paraissaient avoir mis plus d'art et d'adresse à les fabriquer, qu'à aucun autre de leurs ouvrages" (FORSTER, p. 86).

(2) "Les hommes ne paraissaient avoir aucun égard pour les femmes. Ils ne leur permettaient pas de s'approcher de nous et dès que nous allions vers elles, ces pauvres femmes s'enfuyaient". (FORSTER, p. 69).

(3) "Ils ne montraient aucun respect au seul homme que nous prîmes pour un chef". (FORSTER, p. 87).

COOK quitta Malakula déçu, mais heureux d'avoir pu éviter l'incident. *"M. de BOUGAINVILLE ne fut pas si heureux à l'Ile des Lépreux"* note-t-il dans son journal de bord.

Pressé d'atteindre la pointe Sud de l'Archipel et peut-être d'y faire une plus grande découverte, il ne s'arrêta dans aucune des îles entrevues et auxquelles il donna pourtant un nom et navigua vers une grande terre que l'on discernait à l'horizon. Cette île ne leur laissa pas une bonne impression, *"la terre paraissait moins fertile et moins agréable que celles que nous avions discernées jusqu'alors!"* Pourtant le besoin était grand d'aller à terre car les réserves de bois et surtout d'eau n'avaient pu être que très imparfaitement renouvelées à Malakula (1).

Mais les choses vont beaucoup moins bien se passer. Dans la grande baie du Sud-Est de l'île -il s'agit d'Erromango-, deux chaloupes envoyées vers la terre hésitèrent à accoster devant une foule d'hommes en armes, dont les dispositions semblaient peu rassurantes. COOK, en personne, présent sur l'une des chaloupes, mit lui-même pied à terre, donna des cadeaux et reçut en échange un bambou contenant de l'eau douce.

Pressés par une multitude d'hommes qui les enveloppent de toutes parts et s'approchent dangereusement, les Anglais s'inquiètent. L'insistance avec laquelle on leur fait signe de tirer le canot sur la plage leur paraît suspecte, aussi décident-ils de réembarquer. Ce geste paraît être à nouveau un signal pour les *"sauvages"* qui se précipitent et tentent d'arracher les rames des mains des marins. Un jet de pierres et de flèches fuse vers les navigateurs. Ceux-ci se dégagent en ouvrant le feu, mais la moitié des pierres à fusil ne fonctionneront pas (2).

"Si les fusils étaient partis toutes les fois où on essaya de nous tirer dessus, il est difficile de dire combien nous en aurions massacré : heureusement les pierres étaient mauvaises..." (FORSTER, p. 111).

Cette fois COOK n'avait pas fait mieux que BOUGAINVILLE. Mais au loin, vers le Sud, une autre grande île fixe le regard et les vaisseaux se dirigent vers elle, *"attirés par une grande lumière que nous apercèvions sur cette terre. Parmi les feux, l'un d'eux flamboyait comme la flamme d'un volcan"*. Cette île, où COOK et ses compagnons vont séjourner près de deux semaines, est sans doute l'une de celles dont les paysages naturels et la personnalité culturelle sont les plus forts de l'Archipel. COOK lui donnera le nom de "Tanna", ce qui, dans les langues locales, signifie simplement la terre.

---

(1) Les compagnons de COOK, séduits par leur premier débarquement, semblaient également très désireux de prendre à nouveau contact avec les Mélanésiens. *"Nous prisions infiniment la compagnie des sauvages et une occasion d'examiner leurs moeurs, leurs habitations et leurs plantations"* (FORSTER, p. 100).

(2) Selon COOK, l'engagement fit quatre morts dans les rangs des Mélanésiens et au moins deux blessés.

b) Tanna : le "choc culturel"

C'est dans l'île de Tanna que COOK et ses compagnons eurent le plus l'impression de découvrir *"une race d'hommes différente de toutes les tribus connues"*.

L'accueil de PAOWANG.

Lorsque les vaisseaux eurent trouvé un mouillage dans la baie du Sud-Est de l'île, nommée depuis "Port-Résolution", une foule d'hommes assemblés sur la plage les observait en silence. Quelques pirogues hésitantes s'approchèrent enfin, puis de l'une d'entre elles, un homme lança vers l'équipage quelques noix de coco. COOK descendit alors en personne sur une chaloupe et offrit en échange des pièces d'étoffe de couleur. Ce premier geste sembla agir comme un signal car de tous côtés les pirogues se ruèrent vers les navigateurs. *"Leur conduite devint téméraire et insolente. Ils tentèrent d'enlever tout ce qu'ils pouvaient atteindre.."* en particulier le pavillon à la proue de la chaloupe, le gouvernail et les bouées flottantes au-dessus des ancres. En tout, 17 pirogues, qui contenaient bien 200 Mélanésiens, entouraient ainsi les navigateurs. Débordés par cette invasion et un excès de familiarité, les Anglais tirèrent en l'air au fusil, puis au canon, ce qui eut le don de provoquer un plongeon général. Rendus plus circonspects, les Mélanésiens se retirèrent, mais leur attitude semblait dès lors très partagée ; certains, notamment un vieillard qui fit plusieurs allers et retours entre les bateaux et le rivage pour apporter des noix de coco et une igname, semblaient amicaux, d'autres ne cessaient de pousser en grande excitation *"des cris et des huées"*, d'autres enfin se révélaient ouvertement hostiles.

Dans l'après-midi, COOK suivi d'un fort détachement d'hommes en armes, mit pied à terre. En face de lui se trouvaient, selon lui, environ 900 hommes armés, séparés en deux groupes compacts. Au milieu d'entre eux se tenait un espace vide, où était déposé un don de régimes de bananes et d'ignames . Quatre roseaux plantés entre les offrandes et la grève semblaient matérialiser un chemin jusqu'à celui-ci. Le vieil homme que les Anglais avaient déjà remarqué faisait de larges signes vers eux pour qu'ils s'approchent et se saisissent des nourritures. La méfiance restait pourtant grande dans le camp britannique où les souvenirs de la rencontre d'Erromango étaient dans toutes les mémoires.

COOK demanda aux Mélanésiens de reculer, puis de déposer leurs armes, mais ceux-ci n'y prêtèrent aucune attention. Il semble que le vieil homme appuyait la demande des visiteurs, mais comme le signale FORSTER *"ils n'eurent pas plus d'égards pour lui que pour nous"*. Le groupe qui se tenait sur la droite des visiteurs paraissait du reste beaucoup plus vindicatif et agressif que celui de gauche auquel appartenait le vieillard (1).

---

(1) En fait, les deux groupes appartenaient à deux "tribus" différentes. Au Nord , celle de Yenkahi (Sulphur Bay) se tenait à la limite de son territoire ; de l'autre côté, se tenait le groupe de Port-Résolution proprement dit, sur le territoire duquel avait lieu le débarquement.

Dans cette situation tendue, COOK fit tirer en l'air, sur la droite. Les Mélanésiens furent effrayés, mais *"ils revinrent de leur frayeur et commencèrent à nous menacer avec leurs armes. Un de ces imprudents nous montra son derrière dans une attitude qui ne laissait aucune équivoque. Il se frappait les fesses avec la main, ce qui est un défi et un appel au combat chez toutes les nations de la Mer du Sud"*... (1778, p. 126).

On retira à nouveau et cette fois les bateaux ajoutèrent à la frayeur en tirant aux boulets. Bien que personne ne fût atteint, cette démonstration de force rendit prudents les Mélanésiens, sans pour autant les disperser.

"Quand nous leur fîmes signe de mettre bas les armes, ils répondirent que nous devions commencer par poser les nôtres. Ainsi de part et d'autre, on resta toujours armés" (COOK, p. 126).

Les Anglais apprirent le nom du vieil homme qui visiblement était le maître du lieu et leur offrait l'hospitalité. Cet homme, du nom de PAOWANG, leur permit de couper du bois, mais en précisant qu'il ne fallait pas toucher aux cocotiers. Il permit également aux marins de remplir deux touques d'eau dans un étang tout proche.

Tout autour, les Mélanésiens restaient sur le pied de guerre. COOK, nerveux, ordonna enfin de rembarquer, ce qui s'effectua sans opposition. Une deuxième expédition eut lieu l'après-midi, dans la même ambiance. PAOWANG offrit un petit cochon au chef du détachement (1). Le soir même, le vieil homme qui visiblement prenait en charge les étrangers vint leur rendre visite à bord. Il leur rendit une hache qui avait été oubliée par la corvée de bois. Le soir, il leur demanda la permission de se retirer, comme si, note FORSTER *"il y avait une espèce de cérémonial dans cette conduite et qu'il ne croyait pas qu'il fut honnête de laisser ses hôtes seuls dans son pays. Ce qui paraît supposer qu'ils ont des idées de politique et de décence, que nous ne comptions pas trouver chez un peuple aussi peu civilisé"* (p. 131).

Les Anglais découvraient la politesse et la délicatesse des Mélanésiens. Les uns et les autres semblaient ce jour-là avoir pris leur mesure respective et par la suite un équilibre s'établit qui progressivement évolua vers des relations plus confiantes. Une fois leur curiosité passée, les hommes des régions avoisinantes ne réapparurent plus, du moins en groupes comptacts comme au premier jour et les marins et savants purent plus librement évoluer parmi le peuple qui habitait Port-Résolution.

Dans les limites du territoire.

Chaque jour, des chaloupes débarquaient des hommes à terre pour des corvées d'eau et de bois, mais aussi les naturalistes qui allaient *"herboriser"*. Ces excursions qui allaient au-delà

(1) *"Ce fut le seul que nous eûmes de cette île"* (FORSTER, p. 128).

du rivage, inquiétèrent au début les habitants, mais ils en prirent peu à peu leur parti et progressivement le rayon de leur cercle d'excursion s'agrandit. Les Blancs ne purent toutefois jamais aller dans la direction de la pointe qui clôt au Sud la baie de Port-Résolution. Cet endroit, d'où les Anglais entendaient souvent à l'aube des chants, leur resta interdit tout le temps de leur séjour. On ne tenait pas non plus à ce qu'ils s'engagent trop loin vers les limites des contrées appartenant à des groupes différents et peut-être opposés. Tant vers le Sud que vers le volcan plus au Nord, les excursions des Anglais se heurtaient à l'opposition des habitants qui leur signalaient par geste qu'au-delà, ils risquaient de se *"faire manger"*.

A l'intérieur du territoire circonscrit, la circulation des Blancs était par contre libre ou presque. Les botanistes, surtout, qui sous le prétexte de chasse à l'oiseau ne cessaient d'excursionner, découvraient ainsi les villages de ce peuple et son hospitalité naturelle.

Les réticences des Mélanésiens devant l'invasion de leur vie domestique par ces étrangers curieux disparurent assez vite. Au détour des sentiers et surtout près des cases, en fin de journée, des contacts de plus en plus détendus se nouèrent. Les Anglais échangeaient leurs noms avec les Mélanésiens de rencontre, apprenaient des mots et voyaient les femmes et les enfants s'approcher d'eux sans réticence. Bref une certaine fraternisation semblait peu à peu s'établir.

PAOWANG se conduisait en ambassadeur auprès des étrangers, mais sans qu'il apparaisse jouir pour autant d'une autorité particulière. Au cours de ces conversations impromptues, les botanistes en particulier chantèrent des chansons de leur pays et découvrirent en échange les flûtes de roseaux des insulaires et surtout la beauté et l'harmonie des chants mélanésiens de Tanna. COOK et ses compagnons cherchèrent à se rapprocher du volcan dont le fracas intermittent et les épaisses colonnes de fumée ne cessaient de les intriguer. Quittant ainsi le territoire du rivage, ils pénétrèrent dans la montagne qui le surplombe au Nord et découvrirent un paysage très humanisé fait de sentiers multiples parcourant des étendues de jardins bien délimités, entrecoupés d'arbustes et de brousse claire, tel qu'on peut toujours le voir aujourd'hui. Des groupes de cases apparaissaient çà et là, puis devenaient de plus en plus rares. A une jonction de chemin, un homme leur barra la route :

"Son attitude, la férocité de ses regards, la conduite qu'il tint ensuite nous confirmèrent que son devoir était de défendre l'entrée du sentier qu'il occupait!" (COOK, 1980, p. 256).

Le guide mélanésien qui accompagnait les Anglais et qui visiblement n'était plus en territoire ami, abandonna ceux-ci lorsqu'il vit leur détermination à passer outre. COOK et ses compagnons continuèrent seuls. Ils furent bientôt entourés d'une trentaine d'hommes armés, extrêmement nerveux qui leur barrèrent à nouveau la route. Voulant éviter toute querelle et sachant qu'ils ne pouvaient seuls trouver les sentiers qui les auraient conduits au volcan, COOK et ses compagnons revinrent sur leurs pas, accompagnés jusqu'à un certain point par les hommes de ce groupe étranger qui au moment de les quitter leur donnèrent néanmoins des noix de coco, des bananes et des bouts de canne à sucre.

"Ainsi ces peuples se montraient hospitaliers, civils et d'un bon naturel, quand nous n'excitions point leur jalousie. Ces insulaires sont encore à un degré primitif de rudesse et à en juger par les apparences, ils sont fréquemment en guerre, non seulement avec leurs voisins, mais entre eux. Il est donc difficile pour eux de voir sans inquiétude des étrangers descendre sur leurs côtes, ni pénétrer dans l'intérieur de leur pays... Nous n'aurions pas pu satisfaire notre curiosité sans verser du sang".(COOK, 1980, p. 248).

A part ces incidents, dûs aux *"limites territoriales"* du groupe de PAOWANG, le séjour des Anglais à Port-Résolution se passa dans de bonnes conditions. Toutefois les Anglais ne reçurent jamais des dons importants, en particulier les cochons qu'ils souhaitaient. Courtois, leurs hôtes restaient malgré tout sur leur quant à soi. Enfin, à plusieurs reprises, ils demandèrent à leurs visiteurs combien de temps ils entendaient faire durer leur séjour. Lorsqu'ils apprirent qu'il se limiterait à une dizaine de jours, ilsparurent satisfaits. Cette réaction n'est pas sans rappeler celle de TUMAI à l'égard de QUIROS.

Malheur du dernier jour et retour à Espiritu Santo.

Les derniers jours précédant leur départ, les navigateurs britanniques décidèrent de remplacer le timon d'un de leurs vaisseaux. Un grand arbre de bois dur fut abattu à cet effet. PAOWANG s'en inquiéta le premier et ne paraissait pas du tout d'accord. Pour l'apaiser, COOK lui offrit un chien et des étoffes et essaya de lui expliquer le besoin qu'il avait de cet arbre. Visiblement l'accord ne régnait pas parmi les Mélanésiens sur la conduite à tenir. Cet arbre semblait cristalliser l'opposition aux Blancs d'une frange de la population, en particulier celle de groupes alliés un peu plus lointains.

Quelques hommes furent, le soir, invités à bord pour dîner et visiter les vaisseaux. Les égards que leur montrèrent les officiers britanniques, les présents qu'ils reçurent (une hache, un clou et des médailles) eurent un bon effet sur la foule rassemblée à terre pour attendre le retour de leur délégation. Des femmes et des enfants offrirent en retour des fruits. Le lendemain, COOK ordonna alors d'aller chercher l'arbre abattu et d'en embarquer les tronçons afin de fabriquer un nouveau timon. La corvée descendue à terre était protégée par un rideau de soldats.

L'incident se déclencha lorsque les matelots chargeaient les troncs sur les chaloupes : un groupe d'hommes s'approcha, paraissant en désaccord, ou tout au moins soucieux de connaître la destination de ce bois. Une sentinelle, rééditant en sens inverse le geste fatidique de Big Bay, traça une limite sur le sable et enjoignit aux Mélanésiens de se retirer au-delà. Le soldat menaça de son arme l'un des *"sauvages"* qui ne se retirait pas. L'homme aurait alors brandi son arc, le soldat fit feu à bout portant. COOK, attéré, se précipita ; le blessé emmené par deux des siens sous le couvert expira presqueinstantanément et le chirurgien de bord dépêché sur les lieux ne put que constater la mort.

La plage s'était vidée en un instant. *"Ce malheur jeta les habitants dans la plus grande consternation"* écrit COOK (p. 194). Pourtant quelques uns revinrent peu après sur la grève, *"ils apportèrent des noix de coco qu'ils mirent à nos pieds"*. L'homme qui avait été tué ap-

partenait à un groupe éloigné, étranger à celui de Port-Résolution, raison pour laquelle peut-être ils ne cherchèrent pas à en tirer vengeance immédiate, mais la désolation se lisait sur tous les visages.

Pendant ce temps, FORSTER herborisait seul dans la colline ; il contemplait avec ravissement le paysage bocager, lorsqu'il entendit le bruit de la détonation. Descendant en toute hâte vers la grève, il rencontra SPARRMANN et tous deux, inquiets, virent quelques hommes fuir à leur approche, puis d'autres leur faire des signes pour se rendre sur le rivage.

"Enfin, en sortant du bois, nous vîmes deux Indiens assis sur l'arbre, et tenant un de leurs compatriotes mort entre leurs bras. Ils nous montrèrent une blessure qu'il avait au côté et ils nous dirent avec des regards touchants : il est tué... Nous fûmes étonnés, le Docteur SPARRMANN et moi, de la modération des insulaires qui nous avaient laissé passer sans nous attaquer, alors qu'ils auraient pu censément se venger sur nous de l'assassinat de leur compatriote..." (FORSTER, p. 198-9).

Comme l'explique FORSTER, l'homme tué avait eu une attitude compréhensible.

"Le nouveau venu refusa d'être dominé dans son propre pays par un étranger et il se prépara à passer une seconde fois ces fatales bornes, uniquement peut-être pour montrer qu'il était le maître de marcher où il lui plaisait". (1) (FORSTER, p. 199).

A la suite de cette mort, seul PAOWANG et quelques uns des siens réapparurent à la fin de l'après-midi. Les navigateurs jugèrent prudent de partir sans tarder ; ils levèrent l'ancre dans la nuit du 20 août et mirent le cap vers le Sud. Ils quittaient cette île avec des sentiments divers, l'accident du dernier jour avait terni la qualité des souvenirs qu'ils en rapportaient. En passant à l'aube près de la pointe orientale où ils n'avaient jamais pu accéder, ils entendirent encore des chants. L'impression d'ensemble était toutefois largement favorable. On ne sait si les Britanniques avaient séduit leurs interlocuteurs, mais ceux-ci, lorsqu'ils quittèrent l'île, étaient visiblement sous le charme de Tanna. C'est un sentiment qui en atteindra bien d'autres par la suite...

Le voyage continua ensuite vers le Sud, où les positions d'Erronam (Futuna) et d'Anatom furent relevées. COOK ne fit plus d'escales à terre ; s'apercevant que l'Archipel s'achevait avec cette dernière île, il remonta ensuite vers le Nord, s'attardant à établir la première carte de l'Archipel. Sur le chemin de QUIROS, dans la Grande Baie de Saint-Philippe et de Saint-Jacques, il se heurta aux mêmes difficultés de na-

---

(1) COOK mit le soldat aux fers, mais son officier le défendit en rappelant que des ordres avaient été donnés pour que *"la moindre menace de la part des naturels devait être punie sur le champ de mort"*. Comme le note FORSTER avec amertume, le soldat sortit donc des fers et *"le droit que s'appropriait l'officier sur la vie des insulaires passa pour incontestable"*. (p. 200).

vigation que le navigateur portugais. Sur la plage de Big Bay, une foule considérable d'hommes était massée. Deux petites pirogues à voile s'approchèrent des navires, mais avec la plus grande circonspection. Les Anglais cherchèrent à entrer en contact avec ces pirogues et leur jetèrent des cordes auxquelles ils avaient fixé des clous en présents. Un dialogue par gestes eut lieu. *"Ils n'hésitèrent pas à nous donner les noms des endroits de la Baie que nous leur montrâmes, mais nous ne pûmes jamais obtenir celui de l'île"*. (COOK, P. 232). Ces hommes, plus foncés que ceux de Tanna, robustes et la tête ornée de plumes, ne comprenaient aucun des mots de langue polynésienne, de Tanna ou encore de Malakula, que les Anglais essayaient de leur lancer. Ils fuirent en toute hâte et rejoignirent la plage lorsque deux chaloupes qui avaient été envoyées reconnaître la baie se rapprochèrent du bateau.

Ce fut là le dernier contact avec les insulaires de l'Archipel. Un siècle et demi après le passage de QUIROS, la population de la région de Big Bay apparaissait toujours nombreuse, ce qui rend justice de l'accusation lancée contre lui d'être le responsable du dépeuplement de cette région.

En quittant ce vaste paysage, FORSTER écrivait, rendant un hommage indirect au navigateur portugais :

"QUIROS avait raison d'exalter la beauté et la fertilité de ce pays ; en effet il paraît être un des plus beaux du monde" (p. 234).

Impression que COOK confirma également :

"Les deux côtés de ces montagnes sont entièrement couverts de plantations d'espèces très variées et chaque vallée est embellie par un ruisseau... les colonnes de fumée qui le jour jaillissaient de toutes les parties de l'île et les feux qui y brillaient la nuit annoncent une terre riche et peuplée de beaucoup d'habitants" (p. 235).

Les vaisseaux firent ensuite le tour de l'île, puis quittant définitivement l'Archipel, ils mirent le cap sur la Nouvelle-Zélande. La position géographique de toutes les îles avait été relevée et pour la première fois, à Tanna et à Malakula, un contact réel avait eu lieu avec les Mélanésiens. COOK écrira à la fin de son récit : *"Je crois avoir obtenu le droit de nommer ces îles et par la suite, je les désignerai sous le nom de Nouvelles-Hébrides"*. (p. 238). Ce nom resta à l'Archipel, ce qui dans un sens est dommage, car celui des "Grandes Cyclades" sonnait bien plus joliment.

III. UNE SOCIETE "ROUSSEAUISTE" ?

1) La *"félicité domestique"* (FORSTER).

COOK et ses compagnons ne passèrent que deux semaines à Port-Résolution, mais ils perdirent très vite ce qu'ils pouvaient avoir de préjugés à l'égard des *"sauvages"*. Ils notèrent la faiblesse technologique de cette société -en quelque sorte figée dans l'âge de la pierre- mais en même temps son degré élevé de civilité sociale et d'harmonie culturelle. Une impression de sérénité, de courtoisie et d'intelligence se dégage des portraits qu'ils font de leurs hôtes, l'image d'un bonheur paisible y est constamment présente. Comme l'écrit FORSTER *"nous fûmes témoins de leur félicité domestique"* (p. 197). Les Mélanésiens, quant à eux, une fois passé le choc de la première vision, accueillirent leurs visiteurs avec courtoisie et bonne humeur, à la condition qu'ils respectent leur souveraineté. C'est parce que COOK le comprit que de bonnes relations purent s'établir. Les Mélanésiens de Tanna étaient au fond les mêmes ou presque, que ceux d'Espiritu Santo, c'est l'esprit des visiteurs qui avait changé. Les découvreurs de la fin du XVIIIème siècle avaient un esprit différent de ceux du début du XVIIème ; ils étaient curieux de la civilisation différente qu'ils rencontraient, ils ne projetaient pas sur elle -ou pas encore- leur propre instinct de supériorité et leur volonté d'évangélisation.

a) L'espace et la société domestique.

FORSTER, le jour précédant le départ, était monté seul sur la colline qui domine au Nord la plaine de Port-Résolution, c'est-à-dire sur les contreforts de la montagne de Yenkahi , dans la direction de la Baie d'Ipeukel (Sulphur Bay). Il observa un homme seul qui, plantant ses ignames (1) dans un jardin, chantait. Les jardins d'ignames, entrecoupés de haies de bananiers et de roseaux, couvraient alors pratiquement tout le versant de la colline : cette culture alternait avec des plants de bananiers et de canne à sucre fort nombreux :

"Les nombreux tourbillons de fumée qui jaillissaient de chaque bocage offraient l'idée de la vie domestique : mes pensées se portaient naturellement sur l'amitié et le bonheur de ce peuple..." (p. 196).

Les insulaires utilisaient pour défricher deux types de hâche : l'une noire et affutée était semblable à celles utilisées dans "l'île des Amis" (Tonga), l'autre était une herminette, dont les pierres viendraient de l'île voisine d'Anatom *"dans laquelle un coquillage brisé était attaché en guise de tranchant"*. En dépit de la faiblesse de l'outillage utilisé, les pratiques agraires paraissaient *"judicieuses et*

---

(1) La visite des marins et savants anglais se déroulait en août, c'est-à-dire à la morte saison du cycle agricole : les jardins avaient déjà été récoltés et il ne subsistait plus sur ceux-ci que des bananiers. Par contre, à cette époque commencent les premiers travaux de défrichage pour les plantations de l'année suivante .

expéditives". COOK décrivit ainsi les techniques de défrichement : les branches des arbres étaient d'abord abattues à la hache, puis les racines mises à jour par un travail de surcreusement périphérique. Le feu qui était alors communiqué à l'arbre le tuait mais il laissait debout les troncs noircis et étêtés à la surface du jardin.

Mais c'est surtout la fertilité du sol qui frappa particulièrement les botanistes :

"La richesse du sol est prodigieuse, car des palmiers déracinés par le vent et couchés à terre, avaient poussé de nouveaux branchages". (FORSTER, p. 197).

Ce peuple apparaissait essentiellement tourné vers la terre. Ses pirogues étaient rudimentaires, surtout si on les comparait à celles de la Polynésie ; il ne connaissait pas les techniques de la pêche au filet -que connaissaient par contre ceux du Nord de l'Archipel- et ne pêchait que sur les récifs à l'arc ou à la sagaie. COOK concluait en s'interrogeant : *"Je crois que ces insulaires vivent principalement du produit de la terre et que la mer contribue peu à leur suffisance. Cela vient-il de ce que leur côte n'est pas poissonneuse ou de la maladresse de leurs pêcheurs ?"* (p. 204).

Chaque jardin vivrier apparut par contre aux yeux des navigateurs comme une oeuvre d'art constamment entretenue, où sur un sol soigneusement désherbé les haies donnent une impression visuelle de bocage. FORSTER note la présence de plantes odoriférantes et décoratives disposées de façon esthétique. En outre *"la position, c'est-à-dire le site des jardins était délicieuse"* (p. 196).

Une première vision de l'espace mélanésien traditionnel apparaît ainsi dans la description de COOK et ses compagnons. Des étendues cultivées, où les jardins se joignent les uns aux autres, forment des ilôts de culture apparemment stables, au sein d'un territoire laissé pour sa plus grande partie sous une forme de brousse claire, mais d'où émergent de grands arbres. Les villages sont constitués de cases basses de quelques unités, situées à proximité des ilôts de culture et en général choisis sur un site aéré et agréable. Un dessin de HODGES fort connu illustre ainsi la *"félicité domestique"* qui apparut aux yeux des navigateurs : ce peuple semblait jouir d'un bonheur champêtre et tranquille qui ravissait l'esprit des Européens du XVIIIème siècle.

On était très près de l'image des *"bons sauvages"* des philosophes. FORSTER surtout note la civilité et la courtoisie naturelle de ce peuple :

"Les indigènes nous traitèrent fort civilement ; s'ils nous rencontraient au milieu d'un sentier étroit, ils se retiraient dans les buissons et dans l'herbe, afin de nous laisser passer. Dès qu'ils savaient nos noms, ils les prononçaient avec un sourire de salutation et s'ils nous voyaient pour la première fois, ils nous les demandaient..." (FORSTER, p. 188).

b) Une organisation sociale simple et peu apparente.

L'organisation sociale peu apparente laissa les navigateurs perplexes. Là encore, pas de chefs visibles et partout l'apparence d'une société acéphale dont chaque cellule semblait fonctionner comme une entité indépendante. Faute de mieux, les Anglais s'adressaient aux plus âgés, sans être sûrs pourtant que ceux-là aient détenu une autorité particulière. COOK raconte qu'il demanda un jour à PAOWANG s'il y avait un *"chef"* sur l'île ou pour employer ses propres termes un *"roi"* dont l'autorité équivalait à celle des **Ariki** polynésiens. Ce dernier terme était compris par les gens de Port-Résolution. La réponse de PAOWANG fut affirmative ; on conduisit COOK et ses amis dans un petit village auprès d'un homme nommé YOGAI.*"Cet homme"*, raconte COOK, *"était fort avancé en âge, mais malgré sa vieillesse, il avait une physionomie ouverte et d'une grande gaité"* (p. 182). Rien ne le distinguait des autres, ni dans son mode de vie, ou son attitude, si ce n'est qu'il portait une ceinture d'écorce de tapa bigarrée de rayures noires et rouges (1). Il n'avait apparemment aucune richesse particulière et sa case était en tout point semblable à celle des autres. Curieux chef ou curieux roi que ce vieil homme rieur, sans signe réellement distinctif et apparemment sans autorité particulière. COOK prit son parti de cette absence apparente de pouvoir :

"Nous ignorions tout en ce qui concerne leur gouvernement. Ils semblaient reconnaître des chefs parmi eux : du moins on nous montra des insulaires qui portaient ce titre, mais ces chefs comme je l'ai déjà observé, ne paraissaient jouir que de peu d'autorité sur le reste du peuple. Ce peuple ne semblait obéir à personne dans le voisinage du port et s'il y avait eu un chef, il est bien probable que nous l'aurions connu". (COOK, p. 215).

"On a déjà remarqué que l'un de ces Rois n'avait pas même eu assez d'autorité pour faire monter un indien sur un cocotier, dont il voulait avoir des noix, et après avoir parlé à plusieurs, il fut enfin obligé d'y monter lui-même où, pour se venger, il ne laissa pas une seule noix..." (COOK, p. 187).

Ce peuple d'agriculteurs et d'éleveurs de cochons, à la fois paisible et guerrier, apparaissait comme heureusement investi dans une société simple, divisée en groupes territoriaux autonomes et sans structure sociale apparente. Bref, cette société était *"sans Etat"* et apparemment égalitaire : *"Il ne semble pas y avoir parmi eux de distinction de rang"*. (FORSTER, p. 219).

---

(1) La couleur noire et rouge de la ceinture est le signe de l'aristocratie locale : l'homme était un homme de rang élevé : un **Yrëmera**, ainsi que nous le verrons plus loin.

Les gens de Port-Résolution parlaient ou comprenaient trois langues : la leur, celle de leurs voisins du Nord de la région du Volcan et une langue à consonnances polynésiennes très proche de celle de l'Archipel des Tonga, dont les navigateurs anglais avaient acquis une certaine connaissance. Grâce à celle-ci, une certaine communication fut possible. Cette langue polynésienne était également celle des deux petites îles voisines que l'on discernait au large : Aniwa et Erronan (ou Futuna). L'univers connu du peuple de Port-Résolution semblait se limiter aux îles que l'on discernait au large.

"Cette nation (Tanna) est absolument distincte. Malakula, Epi sont des noms qui leur étaient entièrement inconnus ; ils n'avaient même jamais entendu parler de l'île Sandwich, qui est bien moins éloignée. Je me donnais assez de peine pour savoir jusqu'où s'étendaient leurs connaissances géographiques et je trouvais qu'elles ne passaient pas les bornes de leur horizon". (COOK, p. 207).

On était donc loin des peuples navigateurs à grand rayon de mobilité qui, comme ceux de Santa Cruz, pouvaient nommer 70 îles fort éloignées des leurs et rayonnaient jusqu'aux Fidji, les îles Salomon et le Nord de Vanuatu. Visiblement ce peuple regardait plus vers l'intérieur de ses terres que vers l'au-delà des horizons marins. Une relation très ancienne, bien qu'exceptionnelle, semble pourtant avoir existé à l'Ouest avec l'île de Mare, dans l'Archipel des Loyauté proche de la Nouvelle-Calédonie, et surtout à l'Est avec Tonga.FORSTER fait à ce sujet une remarque fort intéressante : ayant gravi une colline avec un homme de Port-Résolution, celui-ci lui désigna au Sud la silhouette de l'île d'Anatom, puis :

"tournant ses doigts un peu au Nord, il nous dit qu'il y avait une seconde île appelée Etonga, ce qui confirme l'idée que j'ai hasardée ailleurs selon laquelle Tanna communique avec les îles des Amis. Le nom de Etonga ressemble beaucoup à celui de Tongatabu".(FORSTER, p. 158).

Le goût de la parure corporelle de ce peuple fut également noté par tous les chroniqueurs. Comme aujourd'hui, les gens de Tanna aimaient planter dans leurs cheveux des plumes de coq ou d'épervier. Ils s'ornaient de bracelets en noix de coco sculptée sur lesquels ils fichaient des plantes odoriférantes. En guise de pendentifs, ils portaient fréquemment des écailles de tortue ou des morceaux de pierre verte de jade percés en leur milieu (1). Enfin leurs coiffures sophistiquées, aux cheveux lissés et rejetés en arrière apparurent comme un fait unique dans l'Archipel et même dans l'ensemble de la Mélanésie.

---

(1) Les pierres de jade n'ont pas leur origine dans les formations géologiques de l'île et sont d'origine étrangère. Pour AUBERT de la RüE (1938), il s'agit de néphrites originaires de la Nouvelle-Calédonie et en particulier de l'île Ouen. On en trouve également en Nouvelle-Zélande. Ces pierres seraient parvenues au cours d'une relation fort ancienne et probablement par la Nouvelle-Calédonie. Mais le souvenir s'en est perdu ; pour les hommes d'aujourd'hui, le jade a une origine magique, dont la source se situerait à l'Est de l'île, dans la région de Yenkahi proche du volcan.

Si les hommes plurent, le sort réservé aux femmes en revanche choqua. L'essentiel des travaux quotidiens semblait reposer sur elles : *"On observa que les femmes seules portaient les fardeaux, tandis que les hommes marchaient librement et sans embarras, chargés de leurs seules armes"*. (COOK, p. 208). En somme, conclut le navigateur : *"Ils sont injustes envers leurs femmes, ... mais ils sont moins cruels et dénaturés que les néo-zélandais (Maori)"*. (1).

c) Un peuple souverain.

Les navigateurs estimèrent la population de l'ensemble de l'île à un chiffre d'environ 20.000 habitants ou plus. Ils n'eurent pas l'impression d'une île surpeuplée. (2).

L'inquiétude permanente qui prévalait face aux habitants des territoires voisins et l'existence d'une continuelle atmosphère de guerre sur les limites contrastaient avec l'aspect paisible de la vie domestique à l'intérieur de celles-ci. La sécurité à l'intérieur du territoire semblait d'autant plus réelle qu'elle était constamment menacée à l'extérieur. FORSTER remarqua que *"la fabrication des armes était ce qui les occupait le plus"* et qu'ils ne les quittaient jamais.

"L'habitat était dispersé en groupes de cases réunissant quelques familles. Les hommes continuellement armés paraissaient sur un pied de guerre permanent : au-delà d'une limite précise, ils se considéraient visiblement en territoire ennemi". (COOK, p. 217).

COOK s'étonna de l'absence de formes apparentes de religiosité. *"Nous ne leur avons vu faire aucun acte de religion, ni rien qui put passer pour superstitieux"* (p. 220). Le seul point mystérieux restait toutefois la pointe Est de la baie, dont l'accès leur était interdit, mais d'où chaque matin, ils entendaient un chant solennel qui ressemblait à une incantation. Les Britanniques pensaient qu'un temple était caché dans cet endroit, mais ils ne purent jamais en lever le mystère (3).

---

(1) Cette tâche de portage dévolue aux femmes créa une équivoque. FORSTER dans ses randonnées botaniques avait coutume d'emmener avec lui un jeune matelot qui portait le sac d'échantillons. Les hommes de Tanna en conclurent qu'il s'agissait là d'une femme et ils l'entreprirent de la façon la plus directe, cherchant à l'entraîner dans la brousse. Pendant quelques jours, la méprise fut telle que les Anglais pensaient qu'il s'agissait là de manifestations de moeurs homosexuelles et le matelot lui-même n'en menait pas large. La méprise dura jusqu'à ce que les indigènes s'aperçoivent de leur erreur : ils cessèrent dès lors tout à fait d'importuner le porteur d'échantillons.

(2) *"Dans tous les cantons que nous avons parcourus, il y a beaucoup moins de plantations que de forêts, excepté sur la colline plate, le long de la côte orientale de la Baie"*. (FORSTER).

(3) En fait, et comme on le verra plus loin (Livre II), la pointe Est de la baie de Port Résolution était un lieu tabou, consacré aux pouvoirs magiques (**Ika Assim**).

"Chez ces peuples, à l'exception de la culture des terres, les arts méritent à peine qu'on en fasse mention..." Il n'existait en effet ni tissage, ni poterie, ni même d'armes très élaborées ou de création artistique apparente, comme les masques rituels ou statues qui existaient ailleurs dans les autres îles. Ce peuple semblait n'investir sa créativité que dans quelques domaines particuliers, mais dans ce cas-là, il n'allait pas sans atteindre une certaine perfection. Les Anglais furent notamment vivement frappés par la beauté des chants qu'ils entendirent et qu'ils jugèrent supérieurs en harmonie et en beauté à tout ce qu'ils avaient entendu jusqu'à présent dans les îles qu'ils avaient découvertes. De même, le paysage cultivé leur apparut comme une véritable oeuvre d'art.

Les navigateurs avaient à bord des carapaces de tortue et des morceaux de pierre de jade qu'ils ramenaient de Nouvelle-Zélande : ce fut là les seuls articles d'échange pour lesquels les Mélanésiens manifestèrent un intérêt réel et pour lesquels ils consentirent de se désaisir de quelques uns de leurs biens : arcs et flèches en particulier. Ils ne semblèrent découvrir la formidable utilité des outils en fer (haches et couteaux) que dans les derniers jours qui précédèrent le départ des navigateurs britanniques.

En réalité tout au long du séjour des navigateurs, les Mélanésiens restèrent sur une certaine réserve. FORSTER et FURNEAUX, qui semblent avoir été le plus loin dans les relations amicales, notent bien qu'ils avaient l'impression d'être acceptés pour leur personnalité propre et non à cause de leur état. Eux-mêmes étaient d'ailleurs sous le charme de ce *"peuple sérieux et grave"*.

Les Mélanésiens eurent toutefois l'air satisfait lorsqu'ils apprirent que leurs visiteurs n'avaient pas l'intention de rester. La trop longue présence de ces Blancs qui ne leur apportaient rien d'intéressant, risquait d'être pesante et dangereuse. Dans le dialogue qui s'instaura, les Mélanésiens se situèrent résolument sur un pied d'égalité. Jamais, lorsque les Blancs travaillaient ou portaient des charges, ils ne se précipitèrent pour les aider. Ils observaient sans plus, dans un silence difficile à interpréter.

Ils marquèrent également leur souveraineté sur leur terre, en contrôlant les gestes et les déplacements de ceux qui les visitaient. Leur territoire ne s'ouvrit que progressivement et non sans réticences aux randonnées des étrangers. Comme l'écrit COOK : *"Les obstacles que nous opposèrent les Indiens avaient pour premier principe le désir qu'ils firent paraître en toute occasion de mettre des bornes à nos excursions. Ils nous permettaient bien de retourner aux lieux où nous avions été, mais non pas de pénétrer plus avant..."* (COOK). Tous les incidents qui eurent lieu lors des premiers contacts avec les Européens résultent en fait de la non-observance de la loi territoriale. Le drame de Big Bay éclata parce que les Espagnols ne voulurent pas se confiner dans les limites qu'on leur traçait sur la plage, celui d'Aoba, parce que BOUGAINVILLE *"enterra"* quelque chose dans la terre de l'île ; et celui de la veille du départ de COOK, parce qu'un soldat traça lui-même une limite à un habitant de l'île. Ce sens très aigu de la souveraineté territoriale apparut comme la caractéristique commune des peuples insulaires "découverts". Maîtres du sol, ils se comportaient en tant que tels et n'admettaient pas que les Blancs tracent des marques ou viennent

leur donner des ordres ; inversement leur attitude changeait diamétralement, lorsque d'aventure ils montaient à bord des bateaux ; celui-ci était le territoire des navigateurs ; ils en respectaient scrupuleusement les règles.

COOK eut la sagesse personnelle de se plier volontairement à la loi de ses hôtes. Comme il le dit lui-même : *"Nous ne prîmes rien, pas même de l'eau ou du bois, sans leur consentement"* (p. 202). Une relation inhabituelle qui échappait aux normes culturelles des uns et des autres naquit de ce respect mutuel. Elle ne s'inscrivait pas en effet dans le cadre des rites mélanésiens de l'accueil généreux ou de la guerre et elle rompait tout autant avec la conduite conquérante et dominatrice des Blancs, lorsqu'ils découvraient des *"sauvages"*. Cette relation égalitaire et nouvelle ne se reproduisit plus très souvent par la suite.

Chaque phénomène de "contact culturel" représente d'une certaine façon la recontre de mythes différents. Ceux des navigateurs européens avaient changé : au mythe de la terre utopique et fantastique des antipodes s'était substitué celui des géographes à la recherche de la société philosophique incarnant le rêve du *bon sauvage*. Mais quelle fut la vision que les Mélanésiens projetèrent sur leurs visiteurs ; dans quel imaginaire mythique les saisirent-ils ?

2) LE MYTHE DU RETOUR DES ANCETRES.

a) Ancêtres ou Esprits ?

L'idée communément admise est que les Mélanésiens, lorsqu'ils virent les navigateurs blancs crurent que leurs ancêtres revenaient jusqu'à eux. Pour CODRINGTON (1891), la vision mélanésienne traditionnelle du monde est celle d'une mer parsemée d'îles que le ciel enveloppe comme une chape : l'univers se réduit aux terres que les hommes discernent et avec lesquelles ils sont en relation d'alliance. Au-delà, le ciel plonge dans la mer et en barre hermétiquement l'horizon : il n'y a plus ensuite que des *esprits*.

Quelle que soit la grandeur de ce monde, il s'agit d'un univers liquide, fermé par les limites de l'horizon. Sous la mer, se tient un autre monde souterrain, siège des pouvoirs magiques et cosmologiques, et lieu d'habitat des ancêtres décédés. La vision géographiques du monde traditionnel est ainsi stratifiée dans le sens de la hauteur et non pas déployée dans celui de l'étendue. L'irruption de vaisseaux immenses venus de l'horizon et conduits par des inconnus à peau blanche posait donc un difficile problème d'identité à la société mélanésienne.

"Ils étaient pratiquement sûrs qu'ils (les navigateurs) sortaient de la mer, car aucun homme de ce monde ne pouvait avoir de tels vaisseaux. De même, ils étaient persuadés que ces voyageurs n'étaient pas des hommes : s'ils l'avaient été, ils auraient été noirs. Qui étaient-ils ? Ils étaient des esprits et étant des esprits, ils ne pouvaient être que ceux des hommes qui avaient vécu dans ce monde" (CODRINGTON, 1891, p. 11, ma traduction).

Cette idée est encore confirmée par un texte mélanésien que cite Bernard VIENNE (1985) dans son étude sur les îles Banks :

"Nous ne connaissions que quelques îles... Nous pensions qu'elles étaient le Monde et qu'il n'y en avait pas d'autres. Quand nous vîmes un grand bateau venant vers nous, nous allâmes en pirogue au devant de lui et nous vîmes des hommes différents de nous : ils étaient blancs. Nous ne savions d'où ils venaient, mais nous pensions que peut-être ils vivaient tout à l'Est, là où le soleil se lève, car ils portaient des chemises rouges de la couleur du soleil. Le soleil lorsqu'il se lève est en effet de couleur rouge et de même lorsqu'il se couche, aussi nous pensions que ces hommes venaient du soleil... Quelques uns, lorsqu'ils virent pour la première fois un bateau, crurent que c'était une île flottante et que les Blancs qui étaient à bord n'étaient pas des hommes, mais des esprits" (G. SARAVAI, in B. VIENNE , ma traduction).

Pour les Mélanésiens, ces esprits étaient ceux de leurs ancêtres et de leurs héros. Ils ne pouvaient revenir que dans le cadre d'une nouvelle alliance. On comprend donc l'émotion qui dut s'emparer des hommes qui habitaient les grèves en face desquelles les vaisseaux ancraient : ils avaient été choisis pour recevoir la manne de l'au-delà, ils étaient les élus du monde surnaturel. Croyant qu'ils allaient entrer dans un *"potlatch"* fantastique avec leurs ancêtres, ils s'apprêtaient à leur donner tout ce qu'ils avaient et à recevoir en échange des dons magiques et sacrés. Dans la plupart des îles où eut lieu le premier contact, l'accueil immédiat fut donc délirant. Tous venaient vers la plage en grand état d'excitation. Les danses de guerre étaient en réalité des danses d'accueil, les cris et les chants des signes de bienvenue. Les navigateurs le plus souvent s'y méprirent. Ils tirèrent -en l'air mais parfois à bout portant-, lorsqu'ils étaient serrés de trop près ; ils ne donnaient rien ou presque, et tant par leurs gestes que par leurs visages courroucés ou effrayés, ils montraient un désaccord total avec le type de relation où on voulait les entraîner.

Pour les Mélanésiens, cette attitude de rupture ou de réserve était incompréhensible ; ceux des bateaux n'agissaient pas comme des ancêtres, ces regards, ces visages n'étaient pas forcément amicaux, ils refusaient l'échange, ils avaient des armes inconnues et terrifiantes. Leurs cadeaux d'étoffes ou de médailles étaient sans valeur à eux qui allaient nus. Certes ces êtres sortaient du commun, mais assurément ce n'étaient pas ceux que l'on attendait, et pas forcément non plus des êtres amicaux. La méfiance reprit donc ses droits.

Ces êtres du bout de l'horizon étaient ce que l'on appelle à Tanna des **yarimus**, ou comme on les appela encore des **"yarimus enao neta'i"**, c'est-à-dire des "esprits du fond des mers". Ils ne sont pas nécessairement hostiles, mais ils sont toujours dangereux et sortent de la sphère de l'alliance. Les **yarimus** n'ont rien de commun avec les esprits des ancêtres, et donc avec les hommes. La méprise initiale ne dura en fait et dans certains cas qu'un moment. Mais quelle attitude fallait-il adopter envers eux ? Tout indique que les Mélanésiens étaient partagés à ce sujet. Ceux, comme PAOWANG, qui habitaient le territoire sur lequel les Blancs débarquaient, se montrèrent en général conciliants à leur égard. La règle de l'hospitalité les pla-

çait en quelque sorte sous leur protection. Mais les voisins étaient plus agressifs, certains se montraient provoquants ou "*arrogants*" -le même terme se retrouve dans les chroniques espagnoles ou anglaises- et ce fut l'un de ces "voisins" qui, intervenant, fut abattu par un soldat de COOK.

A Tanna, les Anglais purent jouir d'un séjour paisible grâce à l'accueil de PAOWANG, maître du lieu de débarquement. Les choses se seraient peut-être passées différemment si les vaisseaux avaient mouillé plus au Nord, en territoire Yenkahi. Toutefois, si la tension du premier jour disparut peu à peu et si les groupes voisins semblèrent s'incliner devant la décision du maître de lieu, le climat d'euphorie qui avait été celui des premiers instants ne réapparut jamais. Visiblement les gens de Tanna ne se faisaient plus guère d'illusion sur la qualité de leurs visiteurs; il semble même que la curiosité à leur égard, immense le premier jour, se soit très vite dissipée.

Les relations personnelles entre les navigateurs et leurs hôtes en revanche s'améliorèrent au fil des jours. Les visiteurs apparurent de moins en moins comme des **Yarimus** et de plus en plus comme des êtres humains. Ils avaient les mêmes traits, les mêmes limites, les mêmes besoins que les autres hommes. Ils avaient faim, chaud et soif, ils fatiguaient dans les marches, ils n'étaient pas capables de comprendre leurs langues et il y avait beaucoup de choses qu'ils ne semblaient pas connaître. Bref, ils étaient des hommes ou presque, dangereux mais naïfs. A preuve les plaisanteries dont on les accabla : ce jeune matelot que les hommes de Tanna prirent pour une femme ; ces femmes de chez eux qu'ils faisaient semblant d'offrir aux compagnons de COOK et qui dès lors fuyaient en se cachant le visage sous les rires et quolibets (FORSTER), de même ces échanges de noms entre les hommes de Tanna et les hommes de l'équipage, significatifs d'un certain rapport d'égalité. Dans un troisième temps, une fois passée la méprise sur le retour des ancêtres, puis le réflexe de méfiance, les Mélanésiens instituèrent avec leurs visiteurs une relation de plus en plus proche et amicale. Pourtant cette relation n'était en rien une véritable relation d'alliance. Les découvreurs restaient des étrangers, ils n'avaient rien d'intéressant à offrir ; ce qu'on attendait en réalité, c'était leur départ.

b) Le refus de l'alliance.

Il est significatif que tant à Santo, Malakula ou Tanna, le premier geste des Mélanésiens fut d'offrir à leurs visiteurs un petit cochon et qu'ils ne rééditèrent ensuite jamais ce don. Le cochon est en Mélanésie l'animal sacré, on ne le donne et on ne le partage qu'avec des alliés et contre des dons de valeur symétrique. Par ce premier don, les gens des îles amorçaient symboliquement le début d'un échange rituel qui n'eut jamais de suite. Une fois revenus de leur méprise, ils gardèrent en effet leurs dons essentiels ; on ne les partage pas avec des **Yarimus**.

A leur grand regret, les Anglais ne purent donc ni commercer ni entrer dans le cycle d'échange qu'ils souhaitaient. Ils ne purent pas obtenir les cochons gras et luisants qu'ils entrevoyaient pourtant chaque jour errer près des cases. Ils n'eurent pas plus de succès avec les volailles. C'était là le signe net d'un certain refus et d'une vo-

lonté de distance. Pour les Mélanésiens, ces étrangers n'avaient visiblement aucune intelligence de leur Coutume et ne semblaient pas détenir les clés du véritable savoir magique. Ils étaient en dehors du monde mélanésien et par conséquent des choses importantes. Il n'était pas question de les y faire entrer. Tout se passa comme si la société mélanésienne s'était dans un deuxième temps refermée devant les étrangers ; on leur donna le change par des dons sans importance, mais l'essentiel fut soigneusement dissimulé. COOK et ses compagnons furent déçus de ne pas voir apprécier les dons qu'ils faisaient ni de pouvoir se ravitailler, notamment en viande fraîche. Pour des hommes qui, depuis plusieurs mois, se nourrissaient de salaisons et d'indigestes biscuits de marine, le refus qu'on leur opposait devait être douloureusement ressenti. Ils eurent pourtant l'héroïsme de ne pas s'en offusquer.

Une réflexion de FORSTER est à cet égard significative : après avoir montré à un insulaire comment se servir d'une hache, il voulut la lui offrir :*"Nous crûmes que c'était une occasion favorable de les engager à nous vendre des cochons et nous leur dîmes que nous céderions notre hache pour un de ces animaux, mais ils furent sourds à cette proposition et ils ne nous en ont pas vendu un seul durant notre relâche".*

Une fois qu'ils eurent compris l'étendue de leur méprise, les Mélanésiens semblent donc s'être fermés sur eux-mêmes, non pas personnellement, mais culturellement. Tout autant qu'ils cachaient certains lieux sacrés et franges de leurs territoires, ils cachèrent l'essentiel de leur société, de leurs danses et de leurs rituels. Ils gardèrent pour eux la "Coutume", c'est-à-dire leurs croyances, le kava, leurs cochons et leurs nourritures essentielles. Cette "réserve culturelle" n'implique pas pourtant qu'il n'y ait pas eu de réelle relation entre eux et leurs visiteurs, et sans doute FORSTER était-il dans le vrai lorsqu'il écrivait :

"Ces insulaires, accoutumés à voir en chaque étranger un ennemi lâche et perfide, conçurent peu à peu des sentiments plus nobles de notre espèce... Bientôt ils commencèrent à aimer notre conversation et ils conçurent de l'amitié pour nous".

Mais sans doute le fossé préalable était-il trop large pour qu'on puisse aller au-delà. Quoi qu'il en fût et malgré l'incident du dernier jour, les navigateurs quittèrent Tanna avec un souvenir de qualité. Face à cette société qui les avait accueillis mais qui s'était remarquablement cachée, ils conclurent que celle-ci était une société *"naturelle"*, sans organisation hiérarchique ni notion réelle du commerce. Ils admirèrent son caractère harmonieux, sa *"félicité domestique"*, une certaine qualité humaine, la beauté aussi et la fertilité de cette terre. Bref, ils avaient cru découvrir la société "rousseauiste" qu'ils recherchaient.

o
o o

L'histoire du contact initial qui vient d'être relatée n'est pas qu'une simple entrée en scène. Le premier regard des découvreurs fut au fond un regard de géographe : ils découvrirent d'abord un espace inconnu, ils le parcoururent et à partir de la connaissance des lieux, ils cherchèrent à comprendre les hommes qui les habitaient.

Ce premier contact fut en quelque sorte le symbole des contacts qui s'ensuivirent et le résumé de leurs malentendus. On y trouve pêle-mêle, ruses, tragédies, violences, spoliations, mais aussi parfois "rencontre", dialogue et apports réciproques malgré des grilles culturelles différentes. Sur les grèves de l'"Archipel découvert", Blancs et Mélanésiens se regardèrent dans un climat lourd, fondamentalement ambigu et pourtant parfois étrangement amical. La société mélanésienne s'investit formidablement dans ces premiers instants : elle vit dans l'arrivée des Blancs l'aurore d'un nouveau destin et le retour prodigieux des ancêtres. Puis elle recula : ce qu'apportaient les Blancs ne lui convenait pas, la route par laquelle ils arrivaient n'était pas la leur, leur message était celui d'étrangers, leurs dons n'entraient pas dans l'héritage mélanésien. Face aux Espagnols, qui voulaient imposer leur foi, capturèrent des enfants pour les baptiser, à la visite plus brève des Français et surtout celle des compagnons de James COOK, cherchant à mieux les connaître et moins désireux de s'imposer, les Mélanésiens réagirent, quand la chance leur en fut laissée, avec subtilité et un sens affirmé de la relation politique. Mais surtout ils attendirent le départ des Blancs pour se retrouver eux-mêmes dans les certitudes de leur identité et dans le *"séjour paisible"* de leurs territoires ancestraux. Ils ne savaient pas encore que le répit que leur laisserait le monde extérieur durerait moins d'un siècle.



Deuxième chapitre

L'ABONDANCE FRAGILE : CONTRAINTES ET FERTILITÉS DE L'ENVIRONNEMENT INSULAIRE

"Ces terres, accablées de chaleur et de pluie, ou éprouvées par de longues sécheresses, n'ont rien d'un nouvel Eden. La fraîcheur de l'alizé ne peut faire oublier le déchaînement des cyclônes et les lourds calmes tropicaux".

(François DOUMENGE, 1966, p. 9)

"J'affirme que cette terre est si naturellement prodigue que tout ce qu'on pourra y semer y produira. Ceux qui viendront la peupler ne mourront pas de faim ; la terre produit de la nourriture spontanément et à souhait".

(Gaspar Gabriel de LEZA, Madrid, 1606).

"Le ciel me paraît ici clément et la nature bien ordonnée".

(QUIROS, Madrid, 8ème Requête au Roi d'Espagne, 1606).

Le jardin d'Eden décrit par les compagnons de QUIROS et de COOK en était-il un ? Les hommes qui touchaient terre après des mois entiers de navigation se trouvaient en état de sous-alimentation chronique : l'île, comme toute autre terre qu'ils auraient pu découvrir représentait la promesse d'un paradis et la justification de leur long voyage.

L'image de la terre fertile est souvent associée au mythe des paradis océaniens. Le climat tropical et la terre volcanique ou corallienne se conjuguent ici pour créer des conditions de fertilité, mais la beauté tour à tour idyllique, angoissante et tourmentée des paysages océaniens ne doit pas faire pour autant oublier les contraintes qui pèsent sur le milieu insulaire.

Les navigateurs européens qui touchaient les îles au cours de leur voyage ne pouvaient voir que la face apparente de l'image : ils s'émerveillèrent que des terres émergées aient pu exister si loin de tout continent habité. A leurs yeux, l'île n'était pas une limite, mais un port, une escale heureuse au sein d'un parcours dangereux. Mais pour les habitants de l'île, l'image est souvent inverse : ces bouts de terre sont des milieux brisés, isolés, tout en ruptures et limites,

la vie n'y est pas nécessairement un éden, et le premier problème est d'y survivre. Si l'on ne regarde plus vers la mer, mais vers la terre, l'île est un "continent manqué, un cas aberrant.

L.A. de BOUGAINVILLE, découvrant les îles et les atolls des Tuamotu, se posait une juste question lorsqu'il écrivait dans son journal : *"Cette terre extraordinaire est-elle naissante, est-elle en ruine ? Comment est-elle peuplée ? Les habitants paraissent grands et bien proportionnés. J'admire leur courage, s'ils vivent sans inquiétude sur ces bandes de sable qu'un ouragan peut d'un moment à l'autre ensevelir sous les eaux"* (Voyage autour du Monde, réédition, 1980, p. 124).

Terres naissantes ou terres en ruine ? Les premiers navigateurs pensaient qu'il ne pouvait s'agir que des survivances d'un continent englouti. La fluidité et la mouvance des fonds marins ne sont, somme toute, devenues une évidence qu'au cours de ces dernières années. Ils posaient là en outre une vraie question : les conditions géophysiques et géologiques sont en effet la première des contraintes des milieux insulaires. Dans ces milieux étroits, la moindre nuance de relief ou d'altitude est un élément essentiel de la niche écologique. Le confinement des espaces, leur déchiquètement, leur instabilité sismique sont des données sur lesquelles l'homme n'a pas de prise. On verra que les impressions d'abondance et de bonheur de vivre qui peuvent résulter d'une première vision des *paradis insulaires océaniens* ne sont pas fausses, mais que la *douceur des îles* s'accompagne parfois aussi d'un certain malheur.

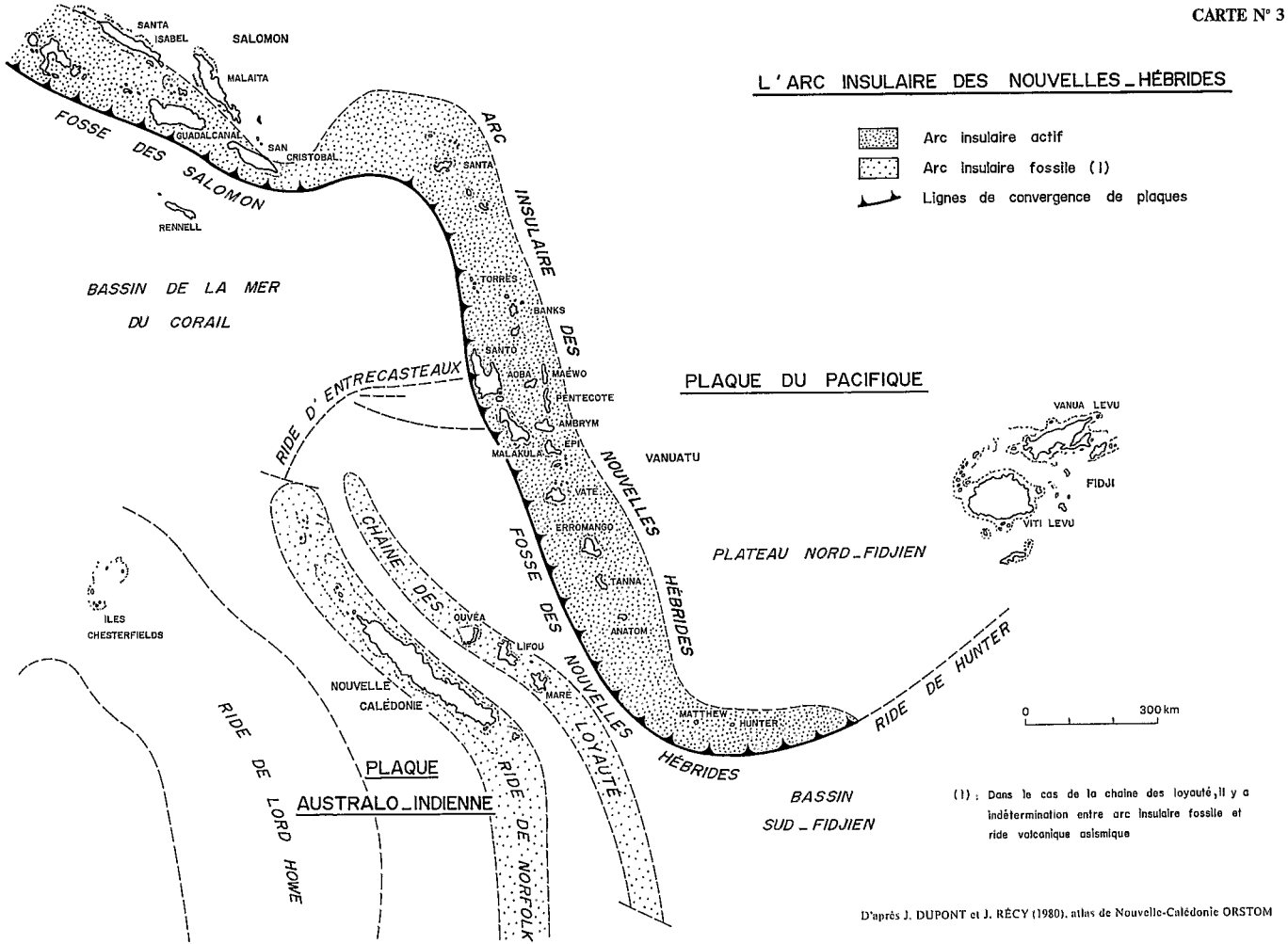
I. L'ESPACE BRISE.

1) L'ACTIVITE SISMIQUE.

L'Archipel de Vanuatu joue, par sa position géographique, un rôle important dans l'illustration des nouvelles recherches entreprises par les géologues et les géophysiciens sur ce qu'on appelle aujourd'hui la tectonique des plaques.

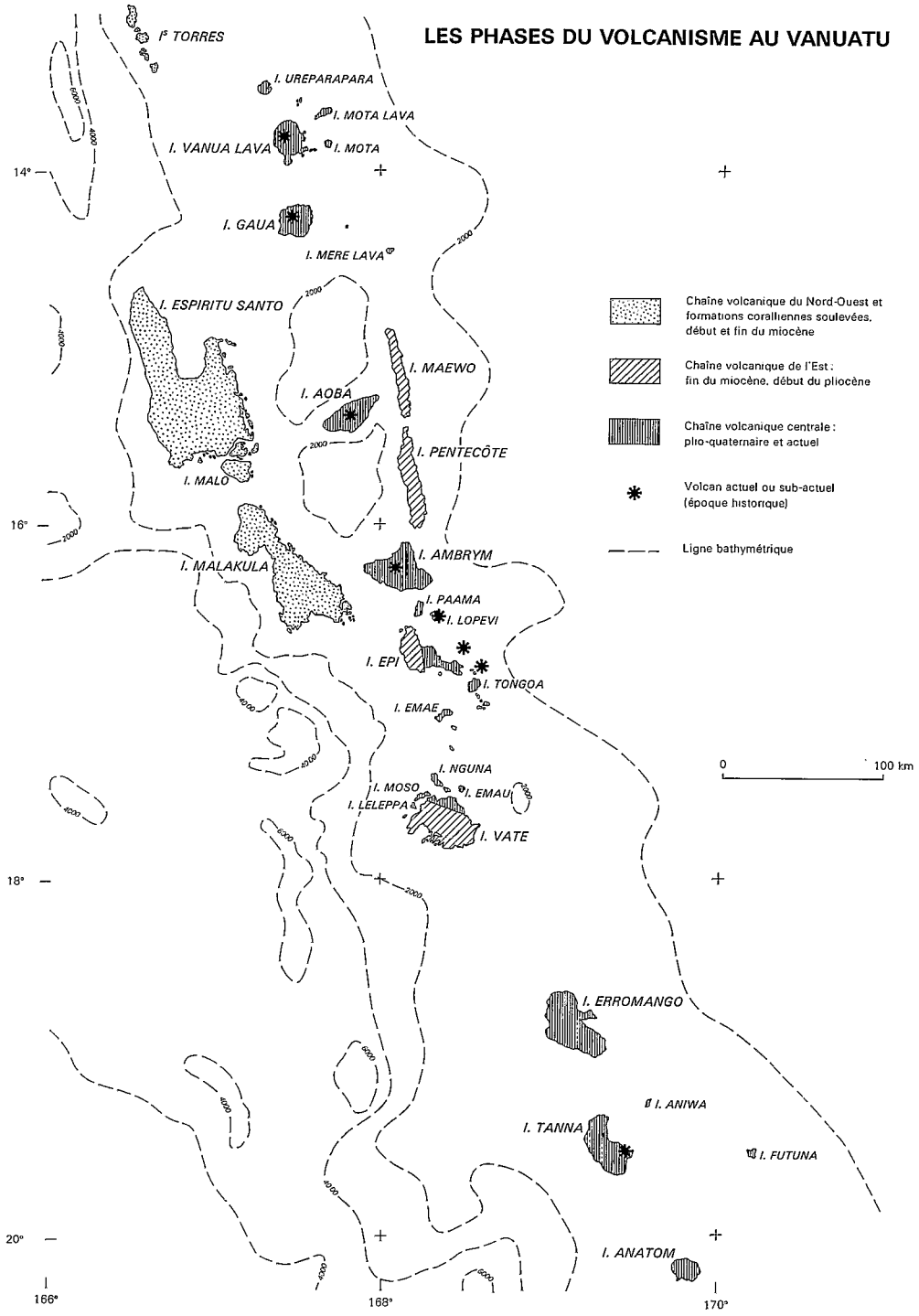
L'étude des fonds marins a fait apparaître l'expansion et le renouvellement continu des fonds océaniques à partir de ses dorsales médianes. Comme on sait qu'il ne résulte pas du renouvellement des fonds marins une dilatation générale du volume de la planète, il s'ensuit que le mouvement d'expansion de la croûte océanique est quelque part compensé par un mouvement de subduction.

Dans cette nouvelle perspective, ce ne sont donc plus les continents qui dérivent, comme le croyait WEGENER, mais les plaques rigides qui constituent la partie superficielle de la terre. Ces plaques dont la croûte est parfois continentale, parfois océanique, souvent les deux ensemble, jouent les unes contre les autres. Elles divergent à partir des dorsales médio-océaniques (*rifts*) et par contrecoup convergent ailleurs dans des zones frontières, où leur affrontement se traduit par le plongement saccadé de l'une sous l'autre.



D'après J. DUPONT et J. RÉCY (1980), atlas de Nouvelle-Calédonie ORSTOM

CARTE N° 4


LES PHASES DU VOLCANISME AU VANUATU
Is TORRES
I. UREPARAPARA
I. MOTA LAVA
I. VANUA LAVA
I. MOTA
I. GAUA
I. MERE LAVA
I. ESPIRITU SANTO
I. MAEWO
I. AOBA
I. PENTECÔTE
I. MALO
I. AMBRYM
I. MALAKULA
I. PAAMA
I. LOPEVI
I. EPI
I. TONGOA
I. EMAE
I. NGUNA
I. MOSO
I. EMAU
I. LELEPPA
I. VATE
I. ERROMANGO
I. ANIWA
I. TANNA
I. FUTUNA
I. ANATOM
Chaîne volcanique du Nord-Ouest et formations coralliennes soulevées, début et fin du miocène
Chaîne volcanique de l'Est : fin du miocène, début du pliocène
Chaîne volcanique centrale : plio-quaternaire et actuel
Volcan actuel ou sub-actuel (époque historique)
Ligne bathymétrique
0
100 km
14°
16°
18°
20°
166°
168°
170°

L'Archipel de Vanuatu et l'ensemble des archipels qui constituent *"la ceinture de feu"* du Pacifique se situent sur l'une de ces lignes, à la frontière instable des deux grandes plaques océaniques : *la plaque "Pacifique"* qui dérive vers l'Ouest à partir de la dorsale du Pacifique oriental et la *plaque "Indo-australienne"* qui dérive vers l'Est à partir de la dorsale indienne. Pour des raisons inconnues, ces plaques ne se chevauchent pas de façon uniforme : la plaque indienne de l'Ouest plonge sous la plaque du Pacifique de l'Est au niveau de Vanuatu, mais l'inverse se produit au niveau de l'Archipel des Tonga et des Kermadec. Cette subduction, qui se poursuit depuis une quarantaine de millions d'années, a donné à l'Archipel sa physionomie d'arc insulaire.

La rencontre des deux plaques se traduit par des tensions et par des libérations brutales d'énergie qui prennent la forme de tremblements de terre et d'éruptions volcaniques. La vitesse de plongement d'une plaque sous l'autre est évaluée à quelques centimètres par an. Par ailleurs, les frontières de plaques peuvent avec le temps se déplacer : les chercheurs pensent notamment que la Nouvelle-Calédonie représente la cicatrice émergée d'une zone de fracture plus ancienne qui s'est déplacée vers l'Est, ce qui provoqua la formation de l'arc insulaire du Vanuatu (J. DUBOIS, 1969).

L'Archipel de Vanuatu présente donc une structure d'arc récent, marqué par de fortes surrections (J. RECY et J. DUPONT, 1980). La zone de subduction où s'affrontent les deux plaques est bordée par une fosse sous-marine dont les profondeurs atteignent 9.000 m au Nord et encore 7.000 m au Sud. Dans cette "fosse des Nouvelles-Hébrides" se propagent la plupart des séismes, en particulier les plus proches de la surface et donc les plus dangereux. La fosse s'étend à l'Ouest, entre Vanuatu et les îles Loyauté et s'interrompt au Nord, au niveau des îles de Santo et de Malakula par la ride d'Entrecasteaux, sorte *"d'os solidaire de la plaque Inde"* (J.L. ROCA, 1977, p. 35) qui, sans doute parce que plus léger, "refuse" de s'enfoncer sous la plaque Pacifique. La fosse reprend par contre plus au Nord, à l'Ouest des îles Banks et Santa Cruz et s'infléchit ensuite vers l'arc des Salomon. Une autre ride se reproduit au Sud de l'Archipel, au niveau de la fracture Matthew et Hunter (voir carte 3, p. 74).

L'arc insulaire mélanésien s'est construit sur la plaque ascendante, à la suite d'une série d'éruptions volcaniques et de mouvements tectoniques échelonnés de la fin du tertiaire jusqu'à nos jours. La surrection toujours en cours explique l'importance de l'activité sismique régionale. Les stations de l'ORSTOM-Université de Cornell enregistrent chaque année une moyenne de 6.000 secousses locales, heureusement pour la plupart de faible amplitude et imperceptibles par l'homme. Dans une année d'activité sismique moyenne, les séismes importants, c'est-à-dire d'une intensité égale ou supérieure à 5 sur l'échelle de Mercalli, s'élèvent par exemple au nombre de 78 (J. DUBOIS, 1969).

Mais cette intensité moyenne est souvent dépassée. Un séisme d'insensité 7,5 affecta la région de l'île de Vaté en 1961 ; il fut suivi par près de 1.500 répliques. Les 11 et 12 août 1965, des séismes de même intensité secouèrent le Nord-Ouest de l'Archipel ; le littoral Nord de Malakula se souleva en une journée d'un mètre de hauteur (TAYLOR et al., 1980). De vastes glissements de terrain se produisirent à l'intérieur de l'île d'Esperitu Santo, le quai du port de Luganville se fendit et la population quitta la ville en panique pour se réfugier sur le plateau par crainte d'un raz de marée de type tsunami, qui n'eut heureusement pas lieu. L'écran protecteur des nombreuses îles et ilôts du détroit de Bougainville empêcha sans doute son développement.

Il s'ensuit que les tremblements de terre sont une manifestation habituelle dans l'Archipel. La faiblesse de la population, l'absence de grandes villes et de constructions en hauteur importantes font qu'ils n'ont guère créé de catastrophes humaines graves, mais le risque est omniprésent et des précautions restent nécessaires dans le domaine de la construction et de l'architecture urbaine.

Parallèlement à l'activité sismique, le volcanisme constitue un phénomène actif tout le long de la chaîne centrale de l'Archipel.

2) LE VOLCANISME ET LA MISE EN PLACE DES RELIEFS EMERGES.

a) Les différentes phases du volcanisme et de la sédimentation.

L'arc insulaire de Vanuatu se déploie du Nord au Sud sur près de 900 km en prenant grossièrement la forme d'un Y, dont chacune des trois branches correspond à une phase volcanique particulière et à des types d'éruptions et de matériel différents (voir carte 4,p.75).

Les premières éruptions volcaniques eurent lieu à la fin du tertiaire lorsque la fosse des Nouvelles-Hébrides se créant à l'Ouest, la remontée des magma se traduisit plus à l'Est par un volcanisme d'abord sous-marin, puis aérien sur le front de la fosse.

Au miocène inférieur, ce volcanisme affecta la dorsale Nord-Ouest (Malakula - Santo - Torrès). Les volcans semblent s'être ensevelis sous leurs propres dépôts de tufs, de brèches andésitiques grossières et de grès, au fur et à mesure qu'ils s'élevaient et qu'ils offraient une prise facile à l'érosion. Des lentilles de calcaires coralliens ou en anneaux de récifs frangeants se retrouvent interstratifiées en dépôts profonds avec des accumulations volcaniques dont l'épaisseur peut atteindre 3 ou 4.000 mètres à Santo et à Malakula. Ce fait indique que l'émersion eut probablement lieu sous la forme d'un archipel de petites îles bordées de récifs frangeants (MALLICK, 1975, p. 280). Cette phase de volcanisme sous-marin intense dans un milieu de petits atolls et de récifs se serait apaisée au milieu du miocène et prolongée ensuite par des mouvements tectoniques d'exhaussement, suivis de phases érosives qui en détruisirent les effets.

Une deuxième grande phase volcanique intervint à l'Est, à la fin du miocène et au début du pliocène, ajoutant ainsi une deuxième dorsale au niveau des îles actuelles de Maewo et de Pentecôte. Les éruptions qui eurent lieu d'abord dans les profondeurs sous-marines se rapprochèrent de la surface vers la fin du pliocène. La fin de cette période volcanique fut suivie de mouvements tectoniques cassants, provoquant l'exhaussement du matériel, une reprise concomitante de l'érosion et, semble-t-il, un mouvement général de subsidence avec dépôts de calcaires quaternaires épais sur l'ensemble des deux dorsales (MALLICK, 1975).

Au quaternaire (fin pliocène et pléistocène), commença la dernière phase volcanique. Au cours de cette période apparut la dorsale volcanique centrale où se localisent aujourd'hui les volcans actifs ou sub-actifs. Alors que les phases volcaniques précédentes furent pour l'essentiel sous-marines, l'originalité de celle-ci est d'être aérienne. Cette phase éruptive s'est accompagnée de nouveaux mouvements verticaux de subsidence ou d'exhaussement avec rejeux de failles E.O., N.O.-S.E. et N.E.-S.O., affectant l'ensemble des drois dorsales. L'activité volcanique, toujours en cours, indique la persistance de la vie géologique dans cette partie de l'hémisphère et la jeunesse de l'arc insulaire. Comme l'écrivent J. RECY et J. DUPONT (1980) : *"Les îles actuelles de l'Archipel sont pour 90 % de leur superficie le résultat de l'émersion des parties hautes de l'arc insulaire et de la constitution d'édifices volcaniques au cours du quaternaire"*.

La masse principale des reliefs émergés était donc en place au pléistocène. Les terres émergées du Centre et du Sud de l'Archipel datent de 1 à 3 millions d'années. Un matériel plus ancien de type volcano-sédimentaire, lié aux manifestations volcaniques tertiaires, prédomine par contre dans les deux dorsales N.E. et N.O. où la tectonique récente le remanie encore.

b) La tectonique des blocs en mosaïque.

Dans les îles composant les deux dorsales N.O. et N.E., où le volcanisme s'est assoupi, une très importante série calcaire repose en discordance sur le matériel volcanique originel. Cette série sédimentaire reprise par le jeu simultané de l'érosion et de l'exhaussement a été façonnée en surfaces d'altitudes différentes. Certaines ont été portées jusqu'à 500 m d'altitude, notamment à Malakula, où l'on a dénombré l'étagement de six surfaces en niveaux successifs, ou encore au Centre de l'Archipel, où l'on observe sept niveaux sur l'île de Vate (MITCHEL, 1971).

Dans les îles de la dorsale centrale et du Sud, les cônes, coulées et débris volcaniques récents forment l'essentiel des surfaces émergées. L'épaisseur des accumulations volcaniques peut atteindre près de 1.500 m (MITCHELL, 1971). L'arc insulaire est donc le fruit d'accumulations volcaniques d'âge différent, reprises par une tectonique cassante et en partie fossilisées par des séries de calcaires coralliens.

A l'époque actuelle de l'holocène, on observe la persistance de la surrection verticale, mais en contrepartie l'absence de plissement et un soulèvement qui est surtout accentué à l'Ouest de l'Archipel, au niveau des îles de Santo et de Malakula, c'est-à-dire sur le front même de la fosse de subduction.

Cette tectonique de blocs en mosaïque ("block faulting") résulte non seulement des poussées contradictoires de la plaque australienne et de la plaque fidjienne, mais aussi de la probable hétérogénéité locale de la croûte et du manteau supérieur (DUBOIS, 1979).

Il semble que le système de contact des deux plaques ne se soit que peu modifié depuis le miocène. Les failles verticales, qui jouent un rôle majeur, ont permis aux manifestations volcaniques de surgir en arrière de l'arc frontal. Tout au long du plio-quaternaire, elles n'ont cessé ainsi de rejouer, accentuant dans les reliefs émergés, la combinaison des horsts, des grabens et l'importance de leurs dénivellations. Ce relief, à la fois cassé et soulevé, donne souvent des paysages heurtés et imposants, en particulier dans les îles du N.O. de l'Archipel où les géologues ont par exemple noté à Santo un pli faillé avec un commandement de 1.000 m et à Malakula un rejeu sur une ligne de faille qui se traduit par des commandements de près de 700 m (MITCHELL, 1971).

Les reliefs émergés actuels s'expliquent par cette combinaison de la tectonique et du volcanisme, l'un créant l'autre et l'érosion s'exerçant avec une efficacité variable selon la nature du matériel et la plus ou moins grande ancienneté de son action. Il en résulte une grande variété de formes et de paysages naturels : chaque grande île combine de façon variée une proportion inégale de terrasses, plateaux, pentes et cônes volcaniques ; en règle générale, les structures d'abrupts, de pentes et de montagnes l'emportent en étendue sur les structures d'aplanissement, de plaines et de plateaux.

c) Les éruptions volcaniques contemporaines.

La dorsale centrale de l'Archipel peut être considérée comme un véritable musée vivant des formes de relief volcanique. Les forces profondes, toujours en activité, les remodèlent à l'heure actuelle, tandis que l'érosion n'a pas toujours eu le temps de les réduire ou même de les attaquer sérieusement. Sur les pentes des grandes caldeiras d'Ambrym ou d'Aoba ou sur celles du cône du Lopévi, de multiples fissures radiales ont fait apparaître les petits cônes adventifs responsables de la plupart des dernières éruptions. Les solfatares sont abondants et peuvent recouvrir de larges surfaces, comme celles de Suratamataï dans l'île de Vanua Lava (Banks) ou de Natorotoro à Tongoa. La solfatare de Natorotoro correspond ainsi à une zone chaude d'environ 5 ha, inscrite dans un ravin. Aucune végétation ne peut y subsister : des gaz très chauds pouvant atteindre 100° C s'en échappent continuellement. Les sources thermiques sont nombreuses à fuser au pied de ces reliefs. On les trouve d'ailleurs présentes dans la plupart des îles, avec ou sans solfatare . De même plusieurs volcans sous-marins actifs ou sub-actifs existent dans les eaux de l'Archipel et lors d'éruptions prolongées émergent parfois, donnant lieu à des "îles" intermittentes ou "îles à éclipse".

La chronique des principales éruptions relevées depuis la découverte par COOK révèle qu'il ne se passe pas plusieurs années sans que çà et là n'intervienne une manifestation volcanique dans l'axe central de l'Archipel (voir tableau 1).

Cette situation n'est pas sans dangers ; tel volcan assoupi peut en quelques heures redevenir actif, les manifestations habituelles d'un volcan peuvent brutalement s'amplifier et provoquer des désastres. A l'heure actuelle, les volcans considérés comme les plus actifs sont ceux du Lopévi et d'Ambrym. Le Lopévi était un volcan éteint de mémoire d'homme et des villages étaient installés à son pied, lorsqu'il reprit brutalement ses activités en nombre 1939. Deux villages (Tamatu et Olin) furent complètement détruits, mais la population tint à revenir lorsque les éruptions se calmèrent. Le volcan restait toutefois potentiellement dangereux ; en 1960, plusieurs cratères s'ouvrirent simultanément. Le Délégué de l'Administration française de l'époque, parti au secours des habitants, donna de l'éruption l'image suivante :

"Sur la côte N.O., le spectacle était féérique. De cinq cratères étagés de 100 à 400 m au-dessus du niveau de la mer, surgissaient dans un bruit terrifiant des flammes gigantesques, tandis que des torrents de lave incandescente, véritables fontaines lumineuses, se déversaient dans les flots, noyant le rivage sous des nuées de vapeur siffflante" (BRUNETEL, 1960, Archives du Service des Mines).

La population fut cette fois évacuée de façon définitive. Le Lopévi reste aujourd'hui en activité quasi-permanente, passant par des phases de calme et d'activité, mais aucune vie humaine n'y est plus possible.

L'île d'Ambrym, où se concentrent les appareils volcaniques les plus imposants, est également une île dangereuse. En 1912, l'hôpital presbytérien de "Dip Point" et plusieurs villages furent engloutis ; la population du Nord de l'île se réfugia d'elle-même en pirogues au Sud de Pentecôte, tandis que la noria de tous les bateaux du Condominium ne cessait de se succéder sur les grèves pour évacuer vers Malakula la population en panique qui s'y pressait de toutes parts. On s'aperçut par la suite que la région de Dip Point, aujourd'hui engloutie, reposait en fait sur un volcan sous-marin momentanément éteint. En 1951, de nouvelles éruptions menacèrent cette fois la région du Sud-Est de l'île et plusieurs villages furent encore évacués (TONKINSON, 1968).

Le volcan d'Aoba, dont la structure de type hawaïen ressemble à celle d'Ambrym, est à l'heure actuelle assoupi, mais il peut être aussi considéré comme dangereux. La tradition orale de l'île rapporte des éruptions catastrophiques qui se seraient produites au cours de l'histoire. Les fortes densités de population présentes sur cette île rendraient aujourd'hui catastrophiques les conséquences d'une éruption. Un mythe fait en effet état de la destruction d'une partie de la population Ouest de l'île à la suite d'une explosion qui se serait produite dans le cratère central, voilà environ trois siècles : l'eau des lacs des cratères se serait alors déversée sous forme de coulées de boue, en même temps que de vastes glissements de terrain provoquaient des catastrophes sur les pentes. Selon le mythe, les survivants se réfugièrent

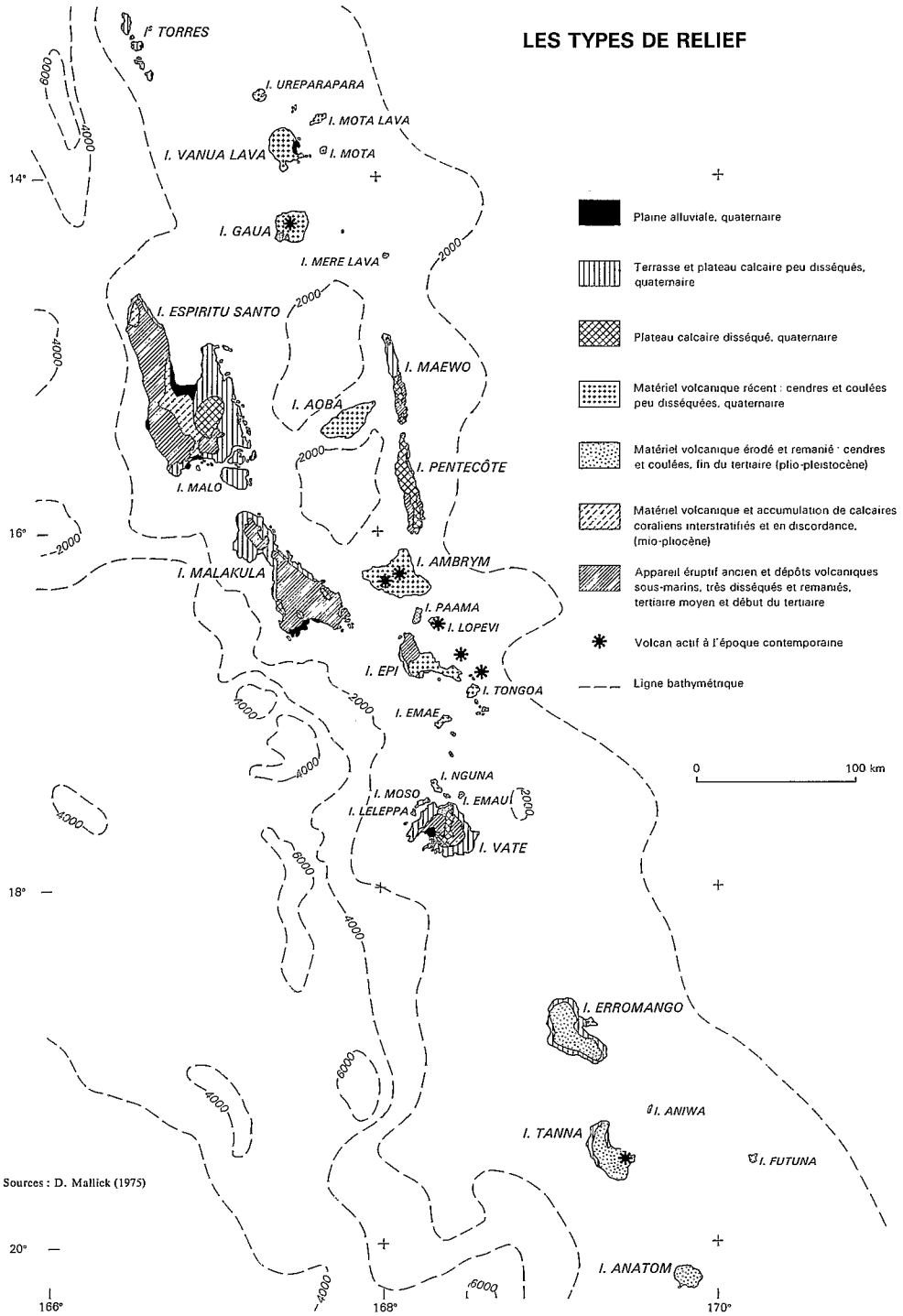
TABLEAU I. : Sommaire des activités volcaniques dans l'Archipel de Vanuatu (1774 - 1974).

1774	COOK relève l'activité d'Ambrym.
1774	COOK relève l'activité du Yasur (Tanna).
1797	Eruption sur Hunter.
1841	Eruption de Suretamatai (Vanua Lava).
1861	Eruption de Suretamatai (Vanua Lava).
1863-4	Eruption du Lopevi.
1863-4	Extraordinaire éruption d'Ambrym.
1871	Extraordinaire éruption d'Ambrym.
1874	Eruption du Lopevi.
1881	Eruption sous-marine au Nord d'Erromango.
1884	Eruption du Lopevi.
1886	Eruption sur Emae.
1888	Ecoulements de laves à Ambrym.
1893	Eruption du Lopevi.
1894	Extraordinaire éruption sur Ambrym.
1895	Eruption sur Hunter.
1897	Activité sur Karua (volcan sous-marin).
1897	Dernière éruption sur Paama ?
1897	Fumerolles sur le Lopevi.
1901	Emersion et disparition de Karua.
1903	Eruption sur Hunter.
1908	Extraordinaire éruption sur Ambrym.
1908	Eruption sur le Lopevi.
1912-13	Eruption sous-marine à Dip Point (Ambrym).
1914	Reprise des éruptions sur Aoba et catastrophique glissement de terrain (12 morts).
1920	Activité volcanique sous-marine entre Epi et le Lopevi.
1922	Activité volcanique sur le Lopevi.
1929	Eruption sur Ambrym.
1931	Violents tremblements de terre sur Ambrym.
1937	Violente éruption sur Ambrym.
1939	Eruption sur le Lopevi.
1948	Emersion de Karua.
1951	Nuages de cendres sur Ambrym.
1952	Eruption à Karua.
1953	Eruption à Matthew.
1953	Eruption sous-marine entre Epi et le Lopevi.
1959	Brève émersion de Karua.
1959	Eruptions dans quatre cratères sous-marins au Nord d'Erromango.
1960	Eruption sur le Lopevi avec production de nuée ardente.
1965	Violents tremblements de terre à Malakula et Santo : le littoral se soulève d'un mètre.
1974	Alerte volcano-sismique à Gaua.

Les volcans d'Ambrym, du Yasur (Tanna), du Lopevi et de Karua sont toujours actifs à l'heure actuelle.

Source : Service des Mines (Port-Vila) et WILLIAMS et WARDEN (1964, p. 54).

CARTE N° 5



Sources : D. Mallick (1975)

à Malo et ne revinrent qu'au bout de quelques années (BONNEMAISON, 1972 a). Selon la même tradition recueillie à Vilakalaka, une petite île au large d'Aoba, peuplée d'un groupe différent (les gens disent des *"Wallisiens"*) se serait à la même époque engloutie dans les flots. Selon les données géologiques, l'éruption mentionnée aurait pu survenir dans l'Ouest Aoba il y a un millier d'années, si l'on en croit P. QUANTIN (1972) ou encore voilà 2 ou 300 ans, selon A. WARDEN (1980), ce qui correspondrait mieux aux récits de la tradition locale. Par ailleurs, le même WARDEN fait état d'un village du Nord-Est de l'île rayé de la carte voilà une centaine d'années par des coulées de boue volcanique. Comme le pense cet auteur *"une nouvelle éruption au voisinage du lac qui provoquerait des coulées de boue pourrait être encore plus destructive"* (1980, p. 15). Comme on le verra plus loin, le souvenir d'une éruption encore plus meurtrière est conservé dans les îles Shepherds où elle put être datée de l'an 1.400 tant par l'archéologie (GARANGER, 1972) que par la géologie (ESPIRAT, 1973).

Le volcan de Gaua représente également un risque potentiel : en 1974, les services de l'Administration française procédèrent à l'évacuation de l'île à la suite d'une alerte sismique qui indiquait une remontée de couches profondes. Celles-ci, en entrant en contact avec le lac qui occupe la caldeira actuelle, risquaient de provoquer une explosion de type Krakatoa. Il n'en fut rien fort heureusement.

Dès que les éruptions se terminent et que le danger semble passé, invariablement les populations reviennent chez elles. Les habitants sont habitués au volcanisme et semblent moins en craindre les manifestations que le passage des cyclones ou l'apparition de forts tremblements de terre. Les îles-volcans sont loin d'être moins peuplées que les autres, bien au contraire la fertilité de leurs sols y attire en général des populations nombreuses. *"Vivre au pied du volcan"* semble être devenu un risque avec lequel on compose. A Tanna, où les manifestations explosives sont continuelles, des populations vivent également depuis des siècles au pied du volcan Yasür sans en manifester une émotion particulière.

II. TYPES D'ILES ET PAYSAGES NATURELS.

Ces îles, pour la plupart "hautes", aux reliefs souvent imposants, ont donné aux premiers découvreurs l'impression d'une force terrestre massive jaillie du fond des mers, qui se serait disloquée en laissant un relief de décombres émergés. On sait aujourd'hui que la plupart des reliefs des arcs insulaires sont au contraire au début de leur existence géologique. A leurs structures complexes, correspond une géomorphologie riche en cas de figure, qui peut être décomposée en plusieurs cas-types. Aux reliefs volcaniques structuraux de la récente dorsale centrale s'opposent les reliefs volcaniques d'érosion et d'accumulation corallienne des deux dorsales anciennes (voir carte 5, p.80).

1) LES ILES-VOLCANS.

Les reliefs de la dorsale centrale sont pour la plupart représentés par des structures d'appareils volcaniques simples ou complexes, encore peu modifiées par le travail érosif.

Les volcans les plus jeunes sont géomorphologiquement les plus simples. La dissection y est faible : l'île est dans certains cas un cône pur, surgi des mers et dont le sommet le plus souvent accroché par les nuages peut atteindre une altitude élevée. L'exemple le plus pur d'île-volcan est celui du Lopevi : le cône, dominé par un cratère central actif de type strombolien, atteint 1.413 m de hauteur. Les pentes raides sont surchargées de laves sombres qui parfois descendent et atteignent le niveau de la mer.

Une autre île-volcan de ce type, mais au cratère assoupi est celle de Mere Lava. Le cône y atteint l'altitude de 1.030 m. Ses formes sont pures, toutes en pente, aucune surface plane n'en altère la régularité. De mémoire d'homme, le cratère est éteint et une population nombreuse de plus d'un millier d'habitants s'accroche à ses pentes.

Une variante plus complexe d'îles-volcans est représentée par les dômes de type hawaïen avec caldeira. Ces îles sont en général beaucoup plus étendues et leur morphologie est plus diverse. Les îles d'Aoba, d'Ambrym, de Gaua sont de ce type. Les cônes de cendres et de scories dominent des versants en pente moins accusée formée par l'épanchement de leurs laves fluides. Des plaines de cendres nues se forment au pied de la caldeira, comme à Tanna (1) ou à Ambrym.

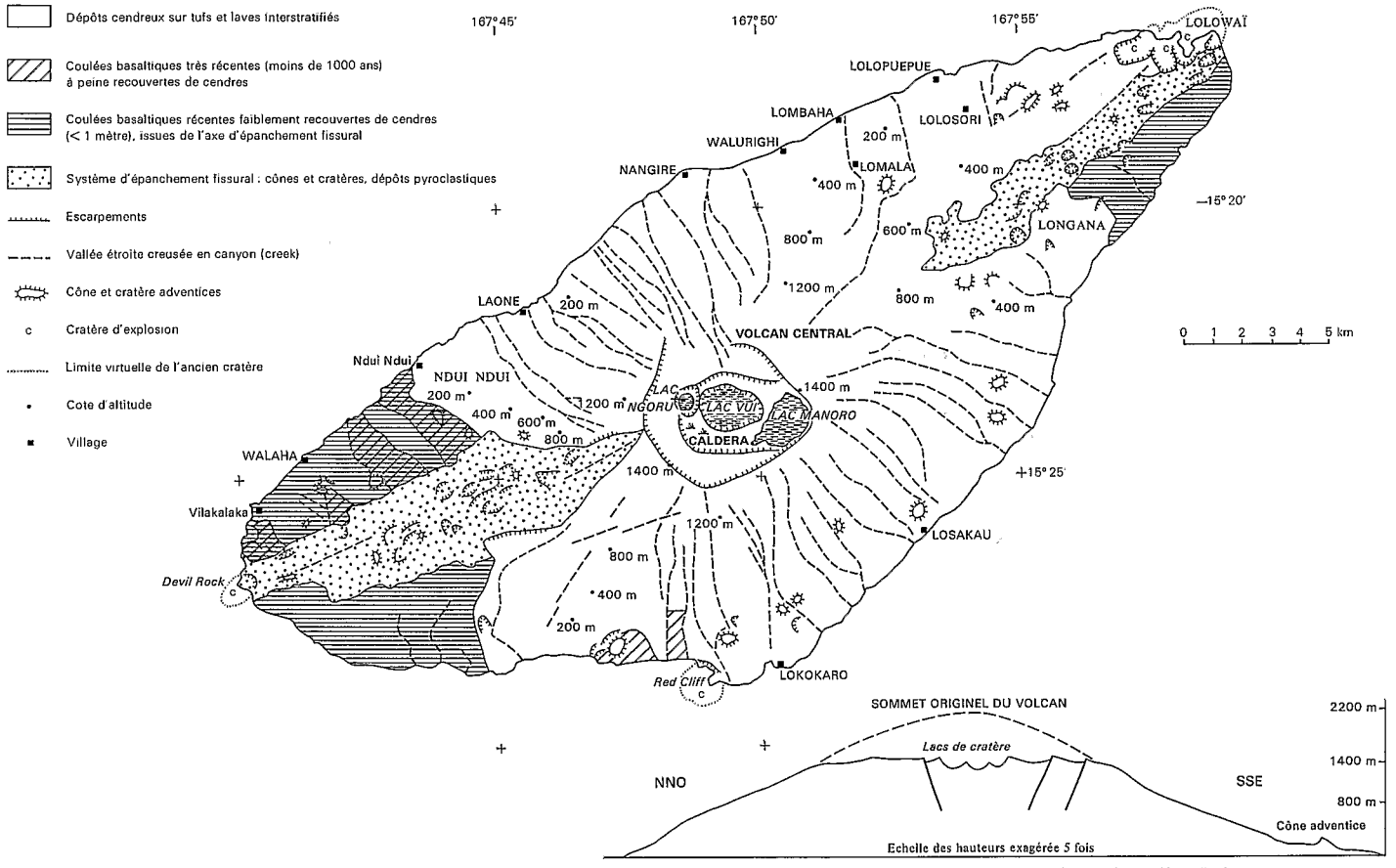
Les appareils éruptifs d'Aoba (voir carte 6, p. 82) et de Gaua sont considérés comme sub-actifs : des fumerolles s'échappent de leurs sommets et les phénomènes thermiques sont abondants. Les cratères de la caldeira centrale occupés par des lacs rendraient plus dangereuse une éventuelle éruption. Ces dômes centraux sont parsemés sur leurs flancs de petits cônes secondaires correspondant à des fissures radiales à partir desquelles ont eu lieu les éruptions les plus récentes. Cônes secondaires et dômes hawaïens sont, même pour les plus récents, attaqués par l'érosion qui, sur ces matériels peu résistants, inscrivent des ravines profondes. En revanche, les plateaux et plaines de laves et de tufs, en raison de leur absence de pendage, résistent mieux à l'érosion.

L'appareil volcanique d'Ambrym représente un cas d'évolution géologique complexe : le dôme hawaïen classique s'est d'abord construit avec une vaste caldeira en son milieu, puis dans une seconde phase, la caldeira s'est effondrée et sont apparus des cônes stromboliens, venus se rajouter à l'ancienne structure en dôme. Il en résulte une géomorphologie complexe avec emboîtement de reliefs différents. Les

---

(1) Le volcan de Tanna est considéré comme étant de type vulcanien.

L'ÎLE-VOLCAN D'AOBA



Sources : A.J. Warden (1970) et P. Quantin (1980)

PROFIL EN LONG DU VOLCAN CENTRAL D'AOBA (Type Hawaïen)

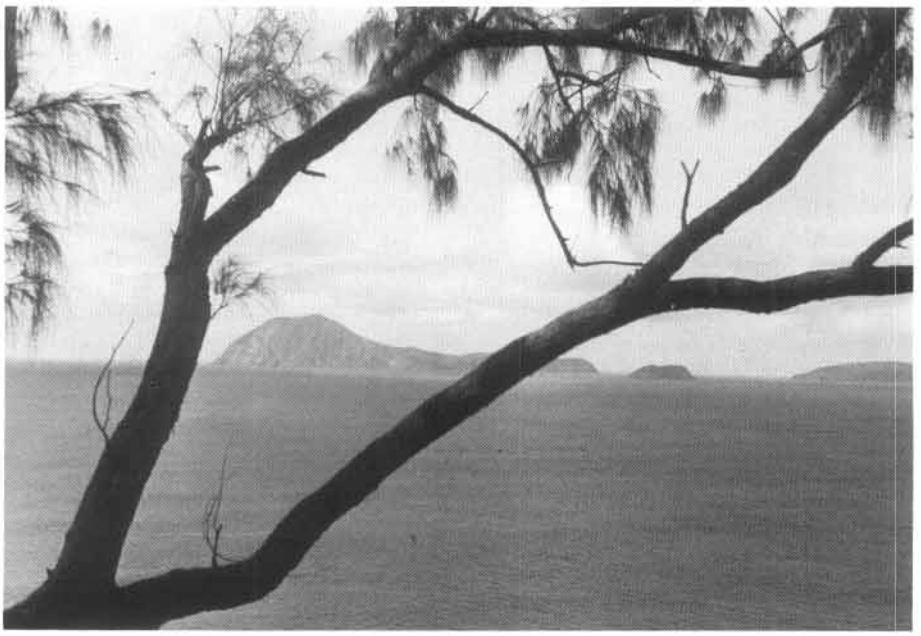


Photo 2 : Ce paysage d'îles-décombres au large de Tongoa (îles Shepherds) marque l'ancienne limite du volcan de Kuwae dont le cratère explosa au XIV^{e} siècle.



Photo 3 : Paysage de brousse secondaire, roseaux, fougères et reprises de taros sauvages, sur le Mont Akoma dans l'île de Tongoa. L'homme qui marche est à la chasse aux chèvres sauvages.

pluies de cendres épaisses recouvrant des coulées plus anciennes reprises par le ravinement ont par ailleurs donné dans les régions de l'Ouest de l'île une topographie de "badlands" particulièrement typique (MALLICK, 1975).

Au Sud de l'Archipel, Tanna n'est plus tout à fait une île-volcan, puisque les appareils éruptifs récents aux formes pures de l'Est et du Sud de l'île voisinent avec des formes volcaniques résiduelles plus anciennes. De surcroît le Nord et le Centre de l'île sont occupés par un plateau intérieur formé d'un matériel volcano-sédimentaire ancien porté en hauteur par la tectonique cassante.

Les dômes et les cônes volcaniques qui forment ces îles constituent pour l'essentiel leur masse spatiale. L'extension des récifs coralliens soulevés qui se sont formés à l'origine sur les franges des volcans émergés est variable. Sur les appareils les plus récents, tels ceux de Gaua, Aoba, Lopevi, Ureparapara, les séries calcaires sont absentes. Ailleurs, elles n'apparaissent qu'en quelques terrasses littorales d'extension limitée, soulevées à quelques mètres au-dessus de la mer, comme à Vanua Lava, Ambrym, Anatom... Dans les îles plus complexes comme celles de Tanna ou Erromango, où les cônes récents ou érodés se raccordent à des terrains volcano-sédimentaires plus anciens, les formations de calcaires exhaussées apparaissent souvent plus étendues.

2) LES ILES-DECOMBRES.

L'érosion n'est pas la seule responsable de la réduction et parfois de l'anéantissement des formes volcaniques originelles : certaines géomorphologies insulaires ne peuvent s'expliquer que par l'éclatement de volcans préexistants. Tout dans les îles Shepherds indique par exemple la réalité d'un tel cataclysme : Tongoa, Ewose, Laïka, Falea, Buninga, Tongariki, peut-être même autrefois le Sud de l'île d'Epi, ne formaient jadis qu'une seule et même masse insulaire que des éruptions volcaniques firent éclater. Il ne subsiste plus aujourd'hui de cette ancienne grande île que des fragments de cônes ou de cheminées volcaniques aux abrupts verticaux, atteignant à certains endroits plusieurs centaines de mètres de commandement (398 m au Nord-Est de Tongoa).

Les études géologiques de WARDEN (1967) et d'ESPIRAT (1973) ont prouvé que les dépôts de cendres et de tufs qui recouvraient les reliefs actuellement émergés provenaient de ce cataclysme. La côte orientale de Tongoa, d'Ewose et de Tongariki est en effet constituée par les fragments de la bordure de la grande caldeira engloutie (WARDEN, 1967). Cette caldeira se serait ensevelie sous les flots lors de l'éruption, ne laissant subsister çà et là que quelques débris émergés de sa bordure et sur ses revers des fragments de surface des coulées de lave plio-quaternaires qui constituaient autrefois la topographie périphérique de l'île engloutie.

L'existence de cette île disparue est confirmée par les traditions orales mélanésiennes des Shepherds. Un mythe, connu dans toutes ces îles, relate la tragédie qui survint à cet endroit. L'île, du nom de "Kuwae" aurait été engloutie à la suite d'une éruption de type

péléen et d'explosions centrales. Cette tradition orale fut racontée aux premiers Européens qui abordèrent ces îles, mais ils fallut attendre confirmation par les études du géologue J.J. ESPIRAT et de l'archéologue J. GARANGER (1972) pour en réaliser la vérité historique.

Selon ce mythe (GARANGER, 1972, GUIART, 1973), le cataclysme de Kuwae aurait eu lieu voilà une dizaine de générations, rayant de la carte la quasi-totalité de la population. Les datations effectuées sur des fragments de charbon de bois provenant de foyers contenus dans les cendres situent cette éruption aux alentours du milieu du XVème siècle (1450). Les débris de caldeira furent réoccupés quelque temps après, par des populations en provenance du Nord de l'île d'Efate qui étaient apparentées avec les populations disparues.

Une autre île au Nord de l'Archipel doit sa morphologie à un épisode géologique violent. La petite île d'Ureparapara représente en effet les crêtes émergées d'une vaste caldeira effondrée que la mer pénètre aujourd'hui jusqu'à son milieu. L'île ressemble dès lors à une espèce de montagne en anneau circulaire allongé et brisé sur l'un de ses flancs. Il n'existe aucun espace plan ou aucune terrasse littorale sur ces reliefs déchiquetés, là encore occupés par l'homme. Ce cataclysme s'est probablement produit à une période non historique; aucune tradition orale n'en fixe en effet la trace dans la mémoire des habitants.

3) LES ILES A "ECLIPSE".

Dernier signe d'une activité volcanique toujours présente et potentiellement dangereuse, des volcans sous-marins existent sous les eaux de la dorsale centrale. Le plus connu se situe entre les îles Shepherds et le Sud d'Epi. Ce strato-volcan, appelé par les habitants de la région Karua, occupe un bas fond volcanique au Nord de la petite île de Laïka, sur l'emplacement d'un cône sous-marin s'élevant à près de 800 mètres au-dessus des fonds. On décèle généralement sa présence en mer par des fumerolles qui créent à la surface un réseau de bulles d'hydrogène et comme un sillon profond de couleur jaune, perpétuellement agité. A certaines périodes d'activité intense, le volcan s'élève et peut émerger. Ainsi, en 1901, après une éruption qui avait commencé 4 ans plus tôt, une espèce d'île éphémère surgit du fond des eaux. Le cône atteignit 15 mètres au-dessus de la surface et s'étendit sur près d'un kilomètre de long. Il disparut graduellement après 6 mois d'émersion. Plus spectaculaires encore furent les éruptions de 1948, où un cône d'une centaine de mètres de hauteur et d'1,6 kilomètre de diamètre se forma au-dessus des flots. L'érosion mit une année entière à le détruire : les gens de Tongoa rapportent qu'ils allèrent reconnaître ce cône en pirogue et accostèrent sur un manteau de cendres et de ponces. Les rapports du Service Géologique signalent encore une émersion en 1959, mais moins importante.

Un autre volcan sous-marin existe entre le Nord de l'île d'Epi et le volcan du Lopevi. Il fut violemment actif en 1920 (AUBERT de la RUE, 1945) et surtout en 1953 où une forte éruption survint émettant par trois cratères simultanés. De grandes quantités de ponces furent éjectées et un cône se forma sur l'une des bouches d'émission, émergeant au-dessus du niveau de la mer, avant d'être là encore rapide-

ment détruit. Les côtes de l'île d'Epi furent recouvertes de dépôts de ponces (WARDEN, 1967).

4) LES ILES-HORSTS DE LA DORSALE ORIENTALE.

Les îles de Maewo et de Pentecôte correspondent à des horsts d'exhaussement ayant joué le long de fractures Nord-Sud et compartimentées simultanément par un jeu de failles orthogonales.

Après une longue période de subsidence et de sédimentation marine, ces îles recommencèrent à s'exhausser à partir du plio-quaternaire. Elles furent affectées par une tectonique cassante entraînant des effondrements, des exhaussements ou même des basculements de secteurs entiers (OBELLIANE, 1961). Il n'existe en revanche dans ces îles aucun signe de tectonique plastique, de glissement ou de plissement important. Un réseau central de fractures Est-Ouest a séparé des compartiments inégaux au fur et à mesure qu'ils s'exhaussaient. Les reliefs intensément fracturés ont été portés à des hauteurs importantes et ont subi de ce fait une forte érosion qui, éliminant les roches de couverture, découvrit en certains endroits le matériel du "complexe de base", formé de roches cristallines, d'âge probablement pré-miocène. Le Sud de Pentecôte est le seul endroit de l'Archipel où apparaissent ainsi les formations anciennes liées au socle continental proprement dit, en particulier des péridotites, amphibolites et gabbros.

Les parties Nord de Maewo et de Pentecôte sont abaissées, elles correspondent à des blocs de calcaire donnant lieu à un relief de plateau karstique faillé, plongeant en falaises dans la mer. Les parties Sud sont par contre des montagnes déchiquetées, développées dans un matériel éruptif ancien exhumé, avec çà et là sur les sommets des arêtes et lambeaux résiduels de calcaire qui culminent parfois à 8 ou 900 mètres d'altitude. L'érosion a joué inégalement dans ces deux parties, ravinant et disséquant de façon intense les parties méridionales, mais ne s'exerçant que de façon superficielle dans les parties septentrionales. (voir fig. 1, p. 86).

L'écoulement des eaux est dans la partie karstique de ces îles en grande partie souterrain. L'érosion a creusé des "vallées sèches" aux parois abruptes en forme de ravins dont les fonds sont souvent marécageux. Dans ces roches perméables, l'eau ne coule qu'à partir de résurgences qui fusent au débouché des vallées d'où elle rejaillit en cascades parfois imposantes. Au Sud de ces îles, apparaissent par contre des vallées très profondes en forme de V, évoluant parfois en véritables canons, où l'écoulement des eaux, contrairement au Nord, est permanent.

Dans ce profil d'îles-horsts, aux escarpements de faille nets, bordés souvent par une mince terrasse littorale exhaussée à quelques mètres d'altitude, les reliefs de plaine sont peu développés. Tout est dénivellation et ruptures : les pères de la Mission Catholique mariste résumaient leur impression après leurs premières tournées sur Pentecôte en parlant d'une île bien-nommée, toute en *"Pentes et Côtes"*. Dans ces îles montagneuses, les reliefs côtiers ne présentent non plus ni bons abris, ni mouillages naturels. Les populations de ces îles-horsts, sans accès facile et face à une mer hostile, ont développé peut-être plus qu'ailleurs une philosophie et une activité de terriens.

5) LES ILES-CONTINENTS DE LA DORSALE OCCIDENTALE.

Plus complexes encore sont les îles volcano-sédimentaires anciennes de la dorsale volcanique occidentale : Espiritu Santo, Malakula et à l'extrême Nord les petites îles Torrès. Les îles de Santo et de Malakula sont les plus vastes de l'Archipel. Elles sont, toutes proportions gardées, de "petits continents", tant par la vastitude de leurs horizons que par la variété de leurs types de reliefs : larges vallées, plaines alluviales, plateaux littoraux et intérieurs, montagnes élevées des chaînes de la bordure occidentale.

a) L'île d'Espiritu Santo (3.677 km2) est formée de deux ensembles géomorphologiques bien distincts. A l'Ouest, une chaîne montagneuse imposante et élevée qui contient les deux points culminants de l'Archipel : le Tabwemasana (1.879 m) et le Pic Santo (1.704 m). A l'Est, une série de vastes étendues tabulaires correspondant aux séries calcaires soulevées au plio-quaternaire et découpées par un réseau de vallées profondes. L'altitude de ces plateaux calcaires n'excède pas en moyenne 300 m, hormis quelques pics surélevés en "pain de sucre".

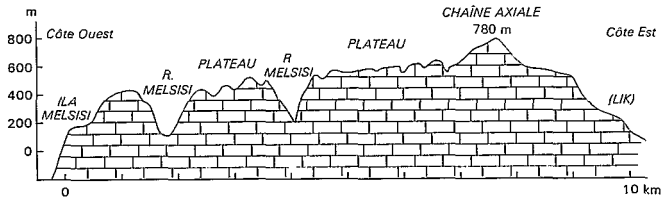
La chaîne de l'Ouest, véritable chateau d'eau de grandes rivières, se prolonge au Nord par la presqu'île du Cumberland ainsi nommée par COOK. Une tectonique complexe mêle avec de nombreuses discordances la plus grande variété de roches qui puisse apparaître dans l'Archipel. Les reliefs volcaniques liés aux deux phases éruptives anciennes du tertiaire ont été ici faillés, érodés et recouverts de calcaires marins. L'érosion s'est exercée avec efficacité sur ces surfaces de recouvrement, d'autant que le jeu perpétuel de la tectonique ascendante renouvelait constamment ses prises. Le décapage des couvertures calcaires a exhumé des vieux reliefs éruptifs, profondément disséqués. Une topographie déchiquetée en résulte qui doit ses contrastes aux différences lithologiques de ce matériel ancien, et à des soulèvements plus récents que marque la présence de vastes anticlinoriums (OBELLIANE, 1961). Sur le littoral Ouest, des soulèvements récents ont conduit à de magnifiques escarpements de faille qui plongent verticalement dans les flots.

Les calcaires plio-quaternaires de l'Est Santo s'étendent en gradins tabulaires dénivelés sur toute cette partie de l'île. Ce paysage de plateaux, entaillés par un système hydrographique relativement dense, domine par des escarpements une terrasse corallienne littorale récente et par endroits remarquablement développée. Signalons enfin, au Nord et au Sud de l'île, les vastes plaines alluviales du Jourdain à Big Bay (la Baie de Saint Philippe et de Saint Jacques découverte par QUIROS) et celle de la Navaka dans la région de Tasmalun, au Sud-Ouest de l'île.

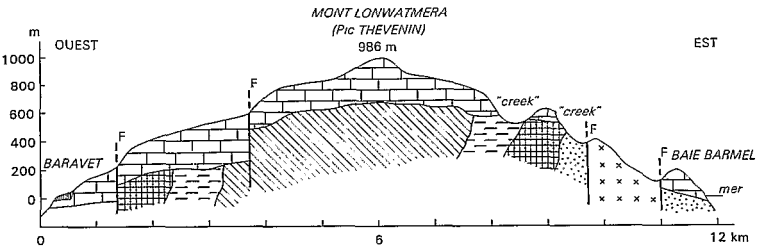
b) Une structure identique se révèle à Malakula, la seconde île par sa superficie de l'Archipel : plateaux calcaires et terrasses littorales soulevées flanquent une série de chaînes axiales dont la plus élevée culmine entre 8 et 900 mètres d'altitude. Ces chaînes sont également les reliefs-témoins de chaînes éruptives plus anciennes, remises en surface et réexhaussées par des mouvements tectoniques verticaux après une phase de recouvrement total.

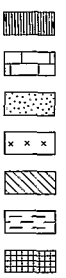
PROFILS EN LONG DE PENTECÔTE : EXEMPLES D'UNE ILE-HORST (1)

COUPE-TYPE DU NORD ET DU CENTRE PENTECÔTE : RELIEF KARSTIQUE PLUS OU MOINS DISSÉQUÉ



COUPE-TYPE DU SUD DE PENTECÔTE : RELIEF MONTAGNEUX ET FRACTURÉ SELON DES FAILLES NORD-SUD





Formations de recouvrement
Alluvions littoraux

Calcaires détritiques compacts exhaussés du plio-pleistocène

Formations éruptives anciennes
Tufs andésitiques

Basaltes

Formations cristallines anciennes
Péridotites

Serpentines

Gabbros

(1) *D'après Obellianne (1958)*

Dans ces îles-continents, la coexistence de deux systèmes géomorphologiques différents, celui des plateaux et terrasses calcaires raccordées à des chaînes axiales éruptives anciennes à topographie rude, conduit à différencier deux mondes aux vocations différentes. Le premier, aux horizons planes dont les ruptures sont de simples ressauts de faille, s'ouvre sur la mer et le grand nombre des îles basses et ilôts qui s'étendent à proximité du littoral. Le second, correspondant aux chaînes axiales, est une "montagne", sans accès facile à la mer, qui forme à l'intérieur des îles un monde isolé et différent.

6) LES ILES BASSES : ILOTS, ATOLLS ET RECIFS CORALLIENS.

La face Est des "îles-continents", l'Ouest et le Sud de Vate, sont bordés de récifs frangeants relativement développés. Des exhaussements récents ont conduit à l'émersion de certains plateaux récifaux formant des îles de quelques mètres d'altitude. Parfois un soulèvement en deux temps a donné des formes typiques d'îles-chapeaux, où une première terrasse à un ou deux mètres des flots est dominée en son centre par un deuxième bloc correspondant à un soulèvement plus ancien.

Ces îles basses ou "îles-chapeaux" ne sont jamais très étendues : un à quelques kilomètres carrés de superficie en général. Elles apparaissent comme un prolongement des terrasses calcaires du littoral et n'en sont jamais très éloignées par la distance. Ce sont les derniers témoins de la tectonique d'exhaussement qui affecte les séries calcaires sur les franges des îles anciennes. Ces îles basses qui se raccordent aux terrasses littorales proches contribuent à créer un micro-monde ouvert sur la mer et propice à l'homme ainsi qu'aux communications inter-insulaires.

Les atolls purs sont par contre rares. On n'en connaît véritablement que deux dans l'ensemble de l'Archipel : l'île d'Aniwa au large de Tanna, dans la partie Sud de Vanuatu, et "Reef Island" ou Rowa, dans la partie Nord (Archipel des Banks). Aniwa, la plus importante de ces îles couvre 11 km2 et à son point culminant atteint 42 mètres d'altitude. L'île résulte de la dislocation d'un certain nombre de niveaux de terrasses coralliennes par le jeu des mêmes failles qui affectèrent l'île voisine de Tanna (CARNEY et MAC FARLANE, 1979). Elle comprend au Nord un lagon en communication avec la mer par suite d'effondrement, et à son centre un petit plateau de tufs volcaniques. Cette géomorphologie apparaît en réalité comme celle d'un atoll classique en voie d'exhaussement. Rowa ou Reef Island correspond beaucoup plus à l'image pure de l'atoll avec son dessin en anneau, une altitude de quelques mètres et un lagon intérieur fermé. De part et d'autre de ces îles basses, les récifs frangeants à peine émergés sont également bien développés.

o

o o

La géomorphologie complexe de l'Archipel laisse donc apparaître plusieurs types d'îles ou plus exactement une variété de types de reliefs insulaires qui se combinent en mosaïque. Volcanisme, sédimentation calcaire et tectonique cassante en blocs faillés sont les caractères principaux de cette géomorphologie. De cette variété de paysages physiques se succédant sur de courtes distances, découle une géographie souvent très contrastée. A un paysage naturel "ouvert" fait de plaines, de terrasses littorales et d'ilôts, s'oppose en général un paysage heurté et compact fait de montagnes difficiles à pénétrer.

Un autre trait du relief insulaire est son compartimentage. Le tectonique des blocs, les ruptures volcaniques, les vallées en cañons qui sont plus des coupures que des moyens de communication, ont conduit à la création de petits mondes, isolés les uns des autres et relativement fermés. Chaque île, grande ou moyenne, est en fait un monde en soi, mais à l'intérieur duquel ressurgissent d'autres divisions créées par les barrières et les ruptures internes. Tout dans l'Archipel prédispose au compartimentage et à la formation d'entités autonomes et de *"pays"* séparés. L'Archipel est constitué d'*îles dans les îles* ; les communications semblent plus aisées par mer, lorsque le littoral s'y prête, que par voie de terre où la "montagne" fait obstacle. Les frontières "humaines" de l'Archipel ne découleront donc pas des seules ruptures insulaires : les vraies frontières passent bien souvent à l'intérieur des masses terrestres.

III. LES TROPIQUES HUMIDES OU LE "PARADIS FRAGILE".

L'Archipel du Vanuatu s'étend du Nord au Sud entre les latitudes de 13° et de 21° Sud. Il appartient au domaine climatique naturel des tropiques humides. Globalement le climat est chaud et humide, marqué par les alizés maritimes du Sud-Est. Les quelques chiffres dont l'on dispose laissent apparaître par ailleurs une différenciation climatique Nord-Sud bien accusée.

1) LA DIFFERENCIATION NORD-SUD.

L'humidité, la hauteur des chutes d'eau et les moyennes des températures, autrement dit les caractères "équatoriaux" du climat croissent du Sud vers le Nord de l'Archipel. Le type de climat tropical à deux saisons, chaude et humide durant l'été austral de novembre à mai, plus fraîche et relativement "sèche" lors de l'hiver austral, de mai à octobre, est en revanche assez bien marqué dans les parties Sud de l'Archipel. (Voir figure 2 et tableau 2).

TABLEAU 2. : Moyennes des températures au Sud et au Nord de l'Archipel.

Station	Période	Temp. Moy. max. mens.	Temp. Moy. mini. mens.	Moy. Annuel
ANATOM	1954-1973	26,8	19,8	23,3
TANNA ISANGEL	1959-1973	27,0	20,3	23,6
PORT VILA	1948-1972	27,9	21,2	24,5
MALAKULA LAMAP	1961-1970	28,9	22,8	25,8
LUGANVILLE SANTO	1951-1970	27,6	21,5	24,5 (1)
VANUA LAVA SOLA	1954-1971	28,9	23,2	26,05

Source : Archives du Service Météo à Port-Vila.

Ces chiffres révèlentl'augmentation de la température moyenne du Sud vers le Nord (3,3° d'écart entre les moyennes annuelles d'Anatom et celle de Vanua Lava) et des écarts de température plus marqués au Sud (7° à Anatom) qu'au Nord (5,7° à Sola). La température minimale diurne absolue relevée le 12 décembre 1959 était de 17°6 à Vanua Lava et de 11°7 le 31 juillet 1966 à Anatom. Les fréquences exprimées en % des jours où la température minimale a atteint ou dépassé 20° est de 99 % aux Banks, 82 % à Santo, 72 % à Vate et enfin 52 % à Anatom.

(1) L'anomalie représentée par les chiffres plus faibles de Santo par rapport à ceux de Lamap s'explique par le fait que la station de Luganville est située plus en altitude que celle de Lamap.

La lecture des courbes moyennes mensuelles de température pour les principales stations révèle une différenciation plus accusée entre les saisons au fur et à mesure que l'on progresse vers le Sud de l'Archipel (voir fig. 3-5, p. 90).

Le volume des précipitations et le degré hygrométrique de l'air augmentent sensiblement vers le Nord de l'Archipel.

TABLEAU 3 : Précipitations annuelles moyennes.

Stations	Période	Altitude	Moyenne annuelle en mm.
ANATOM	1952 - 1971	10 m	2.282,9
TANNA (Isangel)	1959 - 1973	97 m	1.628,7
VATE (Port-Vila)	1948 - 1972	20 m	2.331,9
MALAKULA (Lamap)	1961 - 1970	24 m	2.087
SANTO (Luganville)	1951 - 1970	146 m	3.107,5
VANUA LAVA (Sola)	1954 - 1971	42 m	4.090,6

Source : Service Météo, Port-Vila.

Du Sud au Nord de l'Archipel, la moyenne des précipitations double ou presque. Le nombre moyen de jours de pluie (plus de 0,22 mm) est de 200 à Anatom, 214 à Vila, 227 à Santo et 239 à Sola. On dénombre en janvier une moyenne de 11 jours de pluie égale ou supérieure à 10 mm à Sola et 2 où elle est supérieure à 50 mm. La pluviosité, en moyenne déjà abondante sur l'ensemble de l'Archipel (2.588 mm par an, toutes stations confondues) apparaît encore bien plus élevée dans le Nord de l'Archipel.

Il faut en outre remarquer qu'elle est fortement variable d'une année sur l'autre. Si l'on considère l'île de Tanna, on s'aperçoit par exemple que de fortes amplitudes excédant le rapport du simple au double ont été relevées tout au long de ces dix dernières années.

PRÉCIPITATIONS ET TEMPÉRATURES DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU

MOYENNES MENSUELLES DES PRÉCIPITATIONS AU CENTRE, SUD ET NORD DE L'ARCHIPEL : PÉRIODE 1950-1970

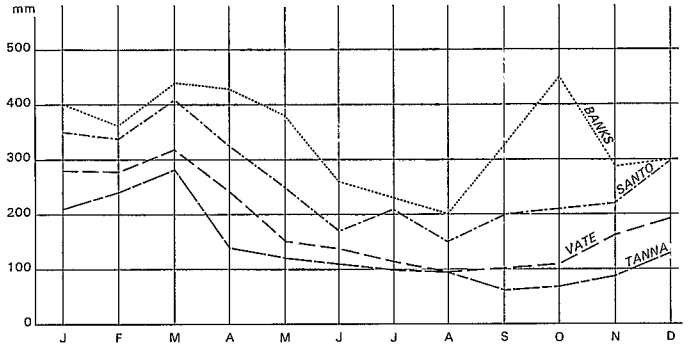


Fig. 2

MOYENNE DES TEMPÉRATURES AU CENTRE, SUD ET NORD DE L'ARCHIPEL : PÉRIODE 1956 à 1965

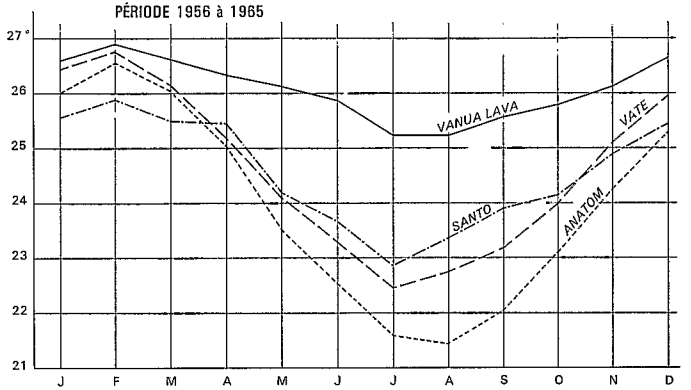
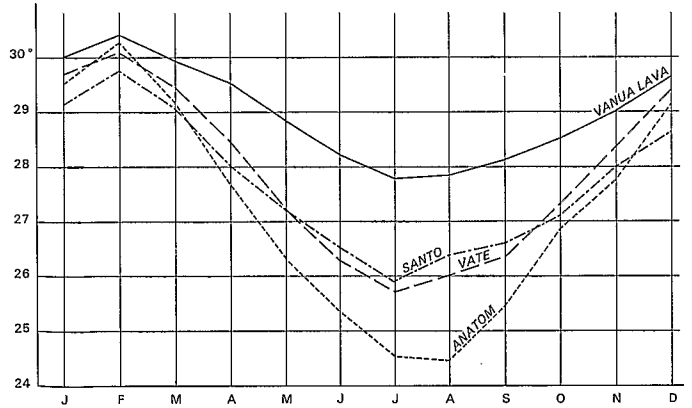


Fig. 3

MOYENNE DES TEMPÉRATURES MAXIMALES MENSUELLES



Sources : Service Météo de Port-Vila

Fig. 4

MOYENNE DES TEMPÉRATURES MINIMALES MENSUELLES

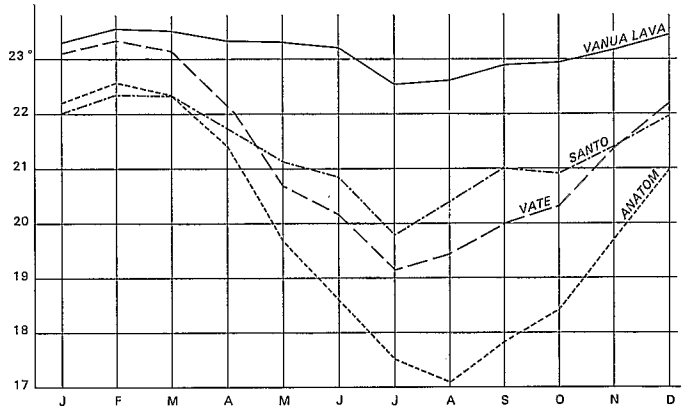


Fig. 5

TABLEAU 4 : Irrégularités des précipitations annuelles dans le Sud : Tanna de 1969 à 1979.

Années	Hauteur annuelle en mm.
1969	1.238
1970	1.409
1971	2.199
1972	1.693
1973	1.411
1974	1.910
1975	1.916
1976	1.485
1977	1.268
1978	976
1979	1.208

La profondeur du creux de l'année 1978 est significative. Les moyennes annuelles dans l'ensemble élevées n'excluent pas en effet la possibilité d'années sèches, voire de sécheresse. La différence saisonnière des moyennes de chutes de pluie connaît également des écarts parfois très accusés entre le Sud et le Nord de l'Archipel. La comparaison (voir fig. 2, p. 90) des moyennes mensuelles des précipitations entre deux îles du Nord (Banks et Santo) et deux îles du Centre et du Sud (Vate et Tanna) révèle, outre l'écart de pluviosité, l'absence de véritables saison sèche au Nord (aucun mois ne connaît une pluviosité inférieure à 200 mm) et son importance relative au Sud et au Centre où elle dure de mai à octobre, période pendant laquelle aucun mois ne connaît une pluviosité supérieure à 160 mm. De même l'humidité relative de l'air est très élevée dans le Nord : 90 % à Santo et plus mesurée dans le Sud : 78 % à Anatom.

Ces chiffres, recueillis en station, s'ils sont des indicateurs généraux, sont muets en ce qui concerne les différences de pluviosité et de température à l'intérieur d'une même île. Des variations locales existent au sein de chaque île, accentuant encore la diversité et les aptitudes naturelles de chacun de leur faciès.

2) LE ROLE DES CLIMATS LOCAUX.

Comme l'explique F. DOUMENGE (1966, p. 13), *"l'alizé est à l'origine de la grande dérive superficielle du courant Sud-Equatorial qui provoque la remontée des eaux profondes de la côte péruvienne. Les alizés et par conséquent le courant Sud-Equatorial se renforcent saisonnièrement durant l'hiver austral".*

Dans chaque île montagneuse, les versants "au vent" correspondant aux faces Sud et Est, sont en permanence exposés aux souffles des

alizés maritimes du Sud-Est et connaissent de ce fait une pluviosité élevée et régulière (1). Les versants "protégés" par les reliefs, c'est-à-dire "sous le vent" connaissent à l'inverse une pluviosité moindre et peuvent même subir durant l'hiver austral de véritables sécheresses. On peut considérer que la pluviosité dans les versants "sous le vent" est inférieure de plus du tiers à ce qu'elle représente pour la même île dans les versants "au vent". On ne possède guère de données qui puissent être comparées, sauf dans le Nord de Vate où les chutes d'eau sur la côte "sous le vent" furent relevées sur la plantation d'Undine Bay pour une période de 11 ans. La comparaison avec la côte "au vent" pour la même période est significative :

TABLEAU 5 : Pluviométrie comparée entre la côte "sous le vent" et la côte "au vent" à Vate entre 1964 et 1974.

Mois	Hauteur mensuelle des chutes d'eau		Nombre de jours de pluie	
	Côte "sous le vent"	Côte "au vent"	Côte"sous le vent"	Côte "au vent"
Janvier	223	274	13	20
Février	241	317	15	20
Mars	330	337	15	21
Avril	101	181	9	18
Mai	84	134	7	17
Juin	136	186	7	16
Juillet	57	139	5	15
Août	51	102	4	14
Septembre	58	92	5	14
Octobre	114	167	7	15
Novembre	127	177	7	16
Décembre	158	237	7	18
Total annuel	1.680	2.344	98	205

Source : Archives du Service Météo, Port-Vila.

Il peut arriver que la sécheresse atteigne des proportions dramatiques. Certaines îles, comme Tongoa, n'ont aucun point d'eau ni rivière et leurs quelques sources sont vite taries, s'il ne pleut pas assez. La perméabilité de la roche volcanique en est responsable, mais dans une telle situation le moindre écart de pluviosité est dramatiquement ressenti. La situation est identique en Aoba, où les cours d'eau

(1) La plupart des stations météo sont situées ainsi sur des versants exposés au vent, sauf celle d'Isangel (Tanna).

ne coulent qu'au moment des pluies ; en saison sèche, la population de l'Ouest de l'île (côte "sous le vent") voit toutes ses sources asséchées . Elle ne pouvait autrefois s'abreuver qu'en buvant l'eau des noix de coco, ce qui est sans doute la raison essentielle de la grande densité de cet arbre en Aoba, avant même qu'il ne soit exploité pour des raisons commerciales. Sans le cocotier, le peuplement de certaines régions et de certaines îles privées d'eau d'écoulement et de sources n'aurait pas été possible. Aujourd'hui, les réserves constituées dans des fûts à partir de l'eau de pluie recueillie sur les toits en tôles ondulées et dans quelques endroits par les canalisations d'eau posées par le "Service des Mines" ont permis de résoudre partiellement les problèmes du manque d'eau, mais la noix de coco reste toujours essentielle. Quant au bétail, on s'est aperçu qu'il survivait sans difficulté dans les îles "sans eau" en léchant le matin les eaux de rosée abondantes déposées sur la végétation : la lampée leur suffit ensuite pour le reste de la journée.

Le plafond des brumes varie également selon l'exposition aux vents. Il est plus bas sur les versants exposés entre 300 et 500 mètres et il se situe à 600 ou 800 mètres sur les versants protégés. L'importance de l'exposition se remarque immédiatement au niveau de la végétation et ses incidences sont également importantes pour l'agriculture et la disponibilité en eau courante pour les populations.

L'altitude crée enfin un autre facteur de différenciation microclimatique. On appelle "perhumide" le climat des zones hautes ; les pluies provoquées en altitude par les mouvements d'ascension et de convection tombent avec régularité et abondance : l'humidité devient telle que l'évaporation est rendue impossible. Le climat local des hauts de l'Archipel baigne donc dans le "froid", dans une humidité, dans un crachin permanent et les hauts sommets ne sont que très exceptionnellement dégagés de leur couronne nuageuse. Ce plafond d'altitude, à partir duquel le perhumide enveloppe et baigne les reliefs, s'abaisse encore vers le Nord de l'Archipel. Sur les versants Est de l'île d'Aoba, c'est à partir de 350 ou de 400 mètres que débute le royaume des nuages permanents (BONNEMAISON, 1974). La hauteur des chutes d'eau en milieu perhumide peut être largement estimée, dans le Nord, au-dessus de 5 mètres. Le maximum absolu est probablement atteint sur certaines hauteurs de Santo et sur les sommets des grandes îles de l'Archipel des Banks, Vanua Lava en particulier .

Le glissement, du Sud au Nord de l'Archipel, d'un climat tropical maritime à deux saisons vers un climat équatorial se nuance donc localement selon l'exposition des versants et l'altitude des lieux considérés. L'humidité et la chaleur générales n'empêchent pas l'existence de "saisons sèches" et de "périodes fraîches" qui peuvent être "glaciales" au-delà d'une certaine altitude. Ces différences de "climats locaux" ajoutent encore à la diversité des espaces physiques.

"L'Archipel utile", le plus propice aux activités et à la résidence humaines se situe au-dessous de 400 mètres d'altitude dans les zones "au vent" et au-dessous de 500 à 600 mètres dans les zones "sous le vent". Ce plafond s'élève sensiblement lorsqu'on descend vers le Sud de l'Archipel, mais les risques de sécheresse sont à l'inverse plus grands.

C'est en août et septembre que les alizés soufflent avec le plus de force. Ces vents peuvent souffler pendant plusieurs semaines sans interruption, s'engouffrant avec fracas dans les canons et ravins des reliefs montagneux. La mer devient houleuse et rude, le ciel pénétré de nuées et de nuages gris se bouche. Un temps maussade et frileux règne alors sur tout l'Archipel. Le "beau temps" revient lorsque l'alizé perd son agressivité. A cet égard, les mois qui précèdent ou qui clôturent l'hiver austral sont souvent les plus "beaux" de l'année : mai et juin, d'une part, octobre et novembre de l'autre.

3) LES RISQUES CLIMATIQUES.

Les alizés ne sont pas toutefois considérés comme des vents dangereux : les vents à problèmes, liés aux dépressions tropicales, viennent du Nord. Ils surgissent en saison chaude, de novembre à fin avril et se manifestent sous forme de dépressions, de coups de vents et dans les cas extrêmes de cyclones (1).

En 37 ans, de 1940 à 1977, le Service Météorologique de Port-Vila a répertorié 57 cyclones et dépressions tropicales, soit un et demi par an, dont 21 cyclones, un tous les deux ans.

La répartition des risques de cyclones et de dépressions est à peu près uniforme sur l'ensemble de l'Archipel, aucune région n'échappant totalement à la possibilité d'un ouragan dévastateur. On a remarqué toutefois qu'en 37 ans, la fréquence des dépressions et cyclones a été beaucoup plus élevée dans le Centre de l'Archipel (31 sur 57) ou dans le Sud (33 sur 57) que dans les îles du Nord proprement dites (18 sur 57), proches des régions où se forment les dépressions. Par ailleurs et sans que l'on en sache la raison, l'observation empirique a montré que la trajectoire des cyclones frappait souvent de plein fouet les petites îles -les îles Banks et Torrès et les îles Shepherds sont à cet égard particulièrement loties- alors qu'elle tendait à se détourner des plus grandes.

Les dégâts des cyclones sont souvent importants. Le 25 décembre 1951, un cyclone soufflant sur le Centre Nord de l'Archipel détruisit la plupart des villages et plantations des îles d'Epi, d'Ambrym et de Malakula. On compta une centaine de morts et neuf petits navires disparurent dans la tempête. En février 1972, le cyclone Wendy provoqua de considérables dégâts dans les îles Banks et à Santo, causant la mort de 4 personnes. Quelques jours plus tard, ce furent les îles Shepherds et Tongoa en particulier qui furent dévastées. Sur la petite île de Mataso ennoyée par une mer démontée, la quelque centaine d'habitants passa la nuit sur les deux petits monticules qui bordent les deux côtés de l'île ; tout le village, les jardins de la petite langue de sable qui tient lieu d'île et d'espace d'habitation, avaient été balayés par les flots.

---

(1) Les cyclones sont les dépressions dont les vents atteignent ou dépassent une vitesse de 63 noeuds, soit 115 km/h ; les dépressions ont une vitesse qui se situe entre 48 et 63 noeuds et les "coups de vent" entre 34 et 47 noeuds. La hauteur des chutes d'eau peut atteindre, en cas de cyclone, plus de 200 mm, voire 500 mm en 24 heures.

La liste de tels évènements serait longue et monotone ; le bilan est chaque fois identique : jardins ravagés, maisons détruites et disparitions de bateaux, heureusement devenues moins fréquentes depuis la mise en place des alertes radio.

Certaines années sont des années à cyclones et d'autres des années calmes. Il y eut par exemple cinq cyclones consécutifs en 1972 (Carlotta, Wendy, Yolanda, Gail, Diana), aucun en 1973 et en 1974, mais trois autres en 1975, 1976 et 1977. Il ne semble pas que l'on puisse établir de périodicité dans la venue des cyclones.

Les risques climatiques sont donc une réalité dans l'Archipel, d'autant plus qu'aux années à cyclones, s'ajoutent des cycles de sécheresse ou de pluviosité moindre qui peuvent durer plusieurs années.

Cet aspect du climat de l'Archipel vient jouer comme une ombre sur l'impression de fertilité et d'abondance que pourrait donner la seule lecture des moyennes climatiques mensuelles extrapolées à l'ensemble de l'Archipel. L'abondance est,en fin de compte, fragile. Au moindre déréglement de l'écosystème, le *jardin d'Eden* peut se transformer en *jardin des lamentations*.

Les colons français qui se fixèrent dans l'île d'Epi et y firent prospérer des milliers d'hectares de plantation, l'apprirent à leurs dépens. Leurs plantations, après 20 ans de prospérité, furent détruites par des cyclones qui se succédèrent plusieurs années durant. Sur cette île, où vivaient en 1920 près de 60 Européens et dont toute la plaine littorale avait été transformée en un ruban de cocoteraies et de cacaoyers parsemé de domaines et d'habitations coloniales, où le bateau des Messageries Maritimes faisait escale à chacun de ses voyages et où l'on organisait, à cette occasion, des courses de chevaux et des promenades en calèches, le passage dans le début des années trente de six cyclones consécutifs détruisit définitivement la prospérité du centre de colonisation et provoqua son abandon.

L'obsession de la "famine" qui ressort dans toutes les traditions orales mélanésiennes se comprend pour la même raison:laruine des jardins provoquée par le passage des cyclones, en particulier des jardins d'ignames, privait pour toute une année la population de ses ressources habituelles ; elle revenait alors de force aux nécessités et aux précarités de la cueillette. En règle générale, la population des rivages était bien plus exposée à ce risque que celle de la montagne ; il s'y ajoutait aussi en cas de cyclone les dangers de la mer, éventuellement celui d'un tsunami soudain (1).

---

(1) Les tsunami qui prennent naissance à la suite des oscillations sismiques peuvent provoquer d'énormes vagues de déferlement (jusqu'à 20 mètres de hauteur), qui se succèdent en raz de marée successifs. De 1917 à 1957, on a ainsi observé 37 tsunami dans le Pacifique, dont 16 de 1950 à 1957 seulement (F. DOUMENGE, 1966).

IV. LA GEOGRAPHIE DES SOLS OU UNE GEOGRAPHIE DE LA FERTILITE.

1) LE ROLE FERTILISANT DES DEPOTS CENDREUX.

Les sols de l'Archipel sont en général jeunes et fertiles, certains le sont remarquablement (1). La relative extension de formations géologiques très récentes, volcaniques, alluviales ou récifales, devrait pourtant donner une prépondérance aux sols peu évolués. Les appareils volcaniques en activité produisent des sols minéraux bruts d'apport volcanique, comme sur les cônes et les plaines de cendres où aucune végétation ne pousse et dont l'homme s'écarte. Sur les gradins littoraux de calcaire récent, on peut aussi observer des rendzines ou sols squelettiques très peu évolués. Toutefois ces types de sols minéraux bruts n'ont qu'une extension limitée.

Dans l'ensemble de l'Archipel, les processus de pédogénèse semblent avoir été accélérés par un climat favorable à l'altération des roches et par des roches qui elles-mêmes se prêtaient bien à cette altération. Comme l'écrit QUANTIN :
"Sous l'effet d'un climat équatorial, l'altération des verres volcaniques très poreux commence instantanément et la vie végétale s'installe aussitôt. Trente années ont suffi pour la formation dans l'île d'Ambrym d'un sol fertile au-dessus d'une coulée basaltique". (1972, p. 123).

On peut distinguer quant au degré de fertilité deux types de sol : les sols "rajeunis" développés sur les formations superficielles volcaniques et les sols "non rajeunis", qui sont des formations plus classiquement liées au climat tropical.

Les sols rajeunis se développent à partir de formations superficielles, formées sur un matériel volcanique pyroclastique qui recouvre les produits d'altération de la roche en place. Ce matériel superficiel, de nature poreuse ou vitreuse, donne lieu à une altération qui sera d'autant plus rapide que le climat se rapproche des nuances équatoriales.

Les reliefs plans, gradins ou plateaux des grandes îles qui servent de réceptacle aux dépôts cendreux présentent souvent les plus grandes extensions de sols rajeunis. Ceci, d'autant plus que l'érosion ne joue qu'un rôle faible dans ce type de relief. Par contre, les "montagnes", aux pentes abruptes ne fixent jamais ces sols et on ne les retrouve plus que dans des fonds de vallées, par ailleurs souvent mal drainés. Les régions qui se situent dans la trajectoire des vents chargés de matière volcanique cendreuse provenant des volcans en activité ou l'ayant été récemment, bénéficient naturellement d'apports importants.

Les sols non rajeunis se retrouvent en revanche sur les reliefs et dans l'ensemble des îles et des régions situées à l'écart ou à distance des vents porteurs de cendres. Leur évolution géo-chimique est moins rapide et leurs horizons pédologiques moins profonds ; ces sols

---

(1) Depuis les études pédologiques très complètes réalisées par P. QUANTIN (1972, 1980 et 1982) sur les sols de l'Archipel, ceux-ci sont maintenant bien connus.

présentent souvent des cas d'évolution de type *"latérite"*. Certaines formations se prêtent bien toutefois aux activités humaines, en particulier les catégories de sols bruns tropicaux ou ferralitiques (P. QUANTIN, 1980). Les sols non rajeunis sont particulièrement étendus dans les îles d'Erromango, Anatom, le Centre et l'Est Santo et une partie de Vate.

En revanche, les sols rajeunis forment des horizons cendreux, légers, friables, faciles à travailler et relativement profonds (1 à 2 mètres) ; ils sont de couleur grise ou brun foncé et particulièrement riches en humus. On les trouve en particulier sur les plateaux littoraux ou centraux, bien exposés aux apports éoliens, comme par exemple le plateau du Centre-Brousse à Tanna, la côte Est de Santo ou le Nord de Malakula. Leur teneur en éléments nutritifs, matière organique et azote est élevée. Ils conviennent en fait à tous les types de cultures et sont capables de rendements élevés, pour peu que des cycles agricoles trop répétés ne nuisent pas au maintien de leur teneur en matière organique. Une certaine fragilité est en effet la rançon de leur fertilité, ce qui implique des temps de jachère réguliers et relativement longs.

2) LA CLASSIFICATION DES SOLS.

Dans son étude sur les sols de l'Archipel, P. QUANTIN (1981 et 1982) distingue huit types de sols (1) :

a) Les sols minéraux bruts sont développés sur les plaines de cendres, les cônes volcaniques et certaines crêtes axiales : ils sont peu étendus et impropres à toute activité.

b) Les sols peu évolués, constitués essentiellement d'un horizon humifère reposant sur un matériau originel peu altéré, apparaissent en "montagne" sur des formes de reliefs abruptes et très érodées (sols peu évolués d'érosion) ou sur des formations récentes, alluviales ou volcaniques, généralement localisées sur le littoral, embouchure de rivières ou terrasse calcaire récente comme à Santo (Big Bay) ou Vate (plaine de Mele). Ces sols sont en général fertiles.

c) Les andosols constituent la plus grande partie des sols rajeunis. Ils se développent à partir du manteau cendreux superficiel, indépendamment de la nature de la roche-mère. Selon leur degré d'évolution, on peut distinguer des andosols vitriques peu évolués sur cendres et lapillis, des andosols saturés dont les horizons sont mieux différenciés (ce sont les meilleurs de l'Archipel), enfin des andosols désaturés dont l'épaisseur peut atteindre 2 ou 3 mètres et qui sont fréquemment rajeunis en surface et de cette sorte polyphasés. On trouve ces derniers surtout dans les régions où le climat humide ou perhumide (hauts et versants au vent) a conduit à une accélération des processus de pédogénèse.

d) Les sols calcimagnétiques sont des sols non rajeunis formés sur une roche-mère calcaire récente ; on les trouve sur une grande partie des gradins littoraux. Tel est le cas des rendzines, sols de fertilité limitée, très humifères et presque dépourvus d'argile, mais qui se prêtent

---

(1) Pour la répartition de ces sols, voir l'Atlas réalisé par P. QUANTIN (1980) et publié par l'O.R.S.T.O.M.

néanmoins assez bien à l'extension des cocoteraies. Tel est aussi le cas des sols bruns calcaires, formés sur des terrasses plus anciennes et portés plus haut en altitude, dont la teneur en argile de type montmorillonite est plus élevée. Ce dernier type de sols calciques est plus répandu et beaucoup plus riche que le précédent.

e) Les sols bruns tropicaux sont des sols "climatiques" formés à partir de roches volcaniques basiques (basaltes, gabbros, serpentines). Ils se caractérisent par leur forte teneur en argile particulièrement représenté dans un horizon B de couleur brun-rouge et de grande profondeur (souvent plus de 2 mètres). La plupart de ces sols sont riches en montmorillonite et en minéraux utiles aux plantes, mais ils restent en général fragiles.

f) Les sols fersiallitiques sont des sols très argileux, situés sur les versants "sous le vent" dont la pluviosité ne dépasse pas deux mètres par an. Leur fraction argileuse contient à la fois de la montmorillonite-ferrifère et de la kaolinite. D'extension assez limitée, on les trouve surtout dans les zones "sèches", au Nord-Ouest des îles de Tanna, Erromango, Vate, Maewo, Malakula, Santo. Ces sols, assez riches en matière organique, sont par contre déficients en phosphore et potassium et peuvent souffrir des sécheresses saisonnières. QUANTIN les considère comme de fertilité moyenne.

g) Les sols ferralitiques se forment sur les versants "au vent", à partir des roches-mères volcaniques ou sédimentaires mio-pliocène. Lorsqu'ils ont été rajeunis par des dépôts cendreux récents, comme c'est le cas en général sur les zones de plateaux, ils apparaissent très fertiles. Ainsi sur les plateaux centraux de Pentecôte, peut-on observer un sol ferralitique faiblement désaturé et fertile en-dessous de 400 mètres qui devient moyennement ou fortement désaturé au-delà de cette altitude. Ces sols désaturés d'altitude présentent des carences en potassium et phosphore et ne présentent qu'un intérêt agricole médiocre.

Les sols ferralitiques représentent avec les andosols les formations pédologiques les plus répandues de l'Archipel. Ils sont souvent de couleur rouge et se forment dans un contexte climatique humide. Leur fertilité dépend en fait de leur degré de rajeunissement par les apports cendreux, car leur composition géochimique tend à s'épuiser rapidement.

h) Les sols hydromorphes forment la dernière catégorie pédologique. Ils ne sont que peu répandus dans l'Archipel et s'observent dans les quelques zones de mangroves et dépressions fermées qui parsèment l'Archipel.

o
o o

Dans son étude sur les potentialités agricoles, P. QUANTIN (1982, p. 47) conclut : *"L'Archipel de Vanuatu présente un potentiel très important (41 % de la superficie totale) de sols de bonne fertilité, situés dans des conditions de climat et de relief favorables pour une mise en valeur agricole et pastorale".*

Notons en outre qu'une bonne partie des autres sols (environ 30 %), en général de montagnes, s'ils sont de fertilité médiocre, peuvent néanmoins se prêter facilement à un aménagement forestier, voire à des cultures. Si l'on s'en tient aux chiffres de P. QUANTIN, *"l'Archipel fertile"* proprement dit représente donc 4.950 km2 sur les 12.190 que compte l'Archipel, et il se double encore d'une frange aménageable sous certaines conditions d'environ 3.500 km2, soit 8.470 km2 utilisables sur un total de 12.190 et pratiquement 70 % des superficies émergées. L'impression des premiers découvreurs, qui louaient la fertilité exceptionnelle des terres, n'était donc pas fausse.

V. LES PAYSAGES VEGETAUX.

La végétation, son exhubérance jouèrent un grand rôle dans l'enthousiasme avec lequel les découvreurs espagnols et anglais décrivirent les îles de l'Archipel. Elle confirmait leurs impressions d'un *"pays de cocagne" ; "tout pousse"* disait en substance QUIROS dans les lettres qu'il écrivait à son retour au Roi d'Espagne. Les botanistes qui accompagnaient COOK *"herborisèrent"* dans un pays qu'ils décrivirent comme celui de l'*"enchantement"*. Plus tard, d'autres observateurs ont parlé de *"pyramides de verdure"* jetées sur l'océan.

La forêt océanienne se révèle pourtant, lorsqu'on la pénètre, relativement ouverte et d'un parcours assez facile. L'homme n'y est que rarement écrasé par l'impression d'étouffement et de foisonnement végétal que procurent d'autres forêts tropicales proches, notamment celles de la Nouvelle-Guinée voisine ou de Malaisie.

De même que du Nord au Sud, le climat de l'Archipel évolue d'un type équatorial à un type tropical à deux saisons, la végétation actuelle se différencie selon une graduation qui va d'un type de forêt tropicale humide à grands arbres à un type de forêt sub-tropicale, où les espaces aérés et les savanes semi-arborées occupent des étendues de plus en plus importantes. Cette forêt se différencie par ailleurs en fonction de son étagement en altitude.

1) LA FORET "OCEANIENNE".

La forêt ombrophile naturelle a été souvent détruite sur de grandes surfaces, souvent à plus de 50 %, par les défrichements opérés sur brûlis pour la reproduction des cultures vivrières. L'horticulture traditionnelle de type itinérant nécessite en effet de vastes surfaces , et de nouveaux défrichements ont depuis été opérés pour l'élevage. Il en résulte que la plupart des formations végétales en dessous de 400 ou 500 mètres d'altitude sont aujourd'hui de type secondaire. Bien souvent la forêt originelle ne subsiste qu'au-delà de cette altitude sur les pentes les plus abruptes des vallées encaissées.

Cette forêt primaire qui subsiste inégalement selon les îles et les densités de population peut se départager, selon P. CABALION et Ph. MORAT (1983) en quatre types de groupements végétaux différents (1).

- La mangrove et la végétation du bord de mer.

Un type de végétation littoral à peu près uniformément répandu se développe sur les plaines côtières et terrasses littorales de l'Archipel en-dessous de 20 mètres d'altitude. Il s'agit pour l'essentiel d'une brousse arbustive plus ou moins dense que dominent quelques grands arbres : les cocotiers poussent ici à l'état naturel avec les "tamanu" ou **Calophyllum inophyllum** (Guttifères), les **Excoecaria agallocha** (Euphorbiacées), les **Acacia simplex** (Mimosacées), les **Barringtonia asiatica** (Lécythidacées) qui sont des sortes de "noyers" dont les noix sont consommées, ou encore les "bois de fer" comme les **Casuarina equisetifolia** (Casuarinacées).

Des **Pandanus** isolés ponctuent la ligne de rivage, tandis que plus en arrière une brousse secondaire de "burao" (**Hibiscus tiliaceus**) difficile à pénétrer, se dispute bien souvent le terrain avec d'autres formations buissonnantes comme les **Scaevola sericea** (Goodéniacées), les **Argusia argentea** (Boraginacées), les **Badusa corymbifera** (Rubiacées), **Phemphis acidula** (Lythracées), etc...

Les véritables mangroves n'existent que dans les estuaires comme celui de Port-Sandwich dans le Sud de Malakula ; elles sont constituées de plantes dont les pieds se situent dans "la zone des battements des marées", comme les **Bruguiera gymnorhiza**, **Rhizophora samoensis**, **Avicennia marina**, etc...

- La forêt littorale.

En arrière des terrasses ou plaines littorales et jusqu'à une centaine de mètres d'altitude apparaît une forêt de basse-pente, qui lorsqu'elle n'est pas dégradée se décompose en trois strates bien différenciées :

Comme l'écrivent encore P. CABALION et Ph. MORAT à propos de l'île de Pentecôte (1983, p. 199)

*"La strate arborée de 15-20 m de hauteur est caractérisée par l'abondance du genre **Ficus** (Moracées). Ses larges frondaisons surcîment la voûte supérieure où abondent **Dracontomelon vitiense** (Anacardiacées), **Pterocarpus indicus**, **Intsia bijuga** (Légumineuses) et quelques beaux spécimens de **Cordia subcordata** (Boraginacées). En sous-bois la strate moyenne est composée d'arbres et d'arbustes : **Melochia odorata**, **Kleinhovia hospita** (Sterculiacées), **Licuala grandis** (Palmiers), **Planchonella costata** (Sapotacées), etc. Les lianes sont présentes : **Entada phaseoloides** (Mimosacées)."*

---

(1) La plupart des noms d'espèces végétales proviennent ici de P. CABALION et Ph. MORAT (1983). Je remercie par ailleurs P. CABALION pour l'ensemble de ses remarques et commentaires dans le domaine de la botanique et de l'ethnobotanique.

La strate herbacée est très riche en Acanthacées (**Hemigraphis reptans**), Urticacées (**Pilea microphylla**), Orchidacées (**Spathoglottis**). Les graminées sont peu abondantes.

Au sein de cette végétation, le banian (**Ficus**), appelé "nabanga" en bislama, domine. Il constitue des sortes de cathédrales de verdure aux dimensions imposantes que surchargent plantes adventices, épiphytes et orchidées. Ce sont les rois de la forêt. L'homme les replante et leur présence signale bien souvent d'anciens sites d'habitat abandonnés. Les lianes, en particulier dans les forêts humides du Nord, sont nombreuses : ce sont elles qui donnent aux forêts océaniennes leur physionomie de fourré dense à distance impénétrable.

- La forêt de moyenne altitude.

La forêt de moyenne altitude s'étend entre 100 et 700 mètres, elle est plus riche en espèces que la formation précédente, bien que légèrement plus basse ; elle est également constituée en trois strates, les lianes et épiphytes sont très denses. Hormis les banians, quelques grands arbres émergent encore du lot, atteignant 25 ou 30 mètres: parmi eux le "milk tree" ou **Antiaris toxicaria** (Moracées), le "white wood" ou **Endospermum medullosum** (Euphorbiacées), le **Garcinia pancheri** (Guttifères), le **Canarium indicum** (Burseracées), etc... On trouve également de nombreuses espèces à fûts tortueux : **Semecarpus atra** (Anacardiacées), **Inocarpus edulis** (Césalpiniacées), **Barringtonia edulis** (Lécythidacées), ainsi que des palmiers.

La strate intermédiaire composée d'arbustes de petites tailles est surtout constituée d'Urticacées, comme le **Dendrocnide sp**, ou de Rubiacées, comme le **Calycodendron sp**. . Les Urticacées dominent encore dans la strate inférieure tandis que les graminées n'apparaissent plus que rarement.

- La forêt d'altitude.

Au-delà de 700 mètres d'altitude, voire de 600 selon l'exposition des versants, la strate supérieure disparaît et la flore s'appauvrit. Une forêt basse et rabougrie constituée surtout de palmiers de tous genres, notamment de **Clinostigma** et **Metrosideros collina** (Myrtacées) de 10 à 12 mètres de hauteur, domine un enchevêtrement végétal riche en épiphytes et orchidées, où les fougères arborescentes sont particulièrement présentes. La strate herbacée disparaît ensuite progressivement au profit des mousses. Au-delà de 800 mètres, en pleine zone perhumide, il ne règne plus qu'une végétation néphéléphile (P. QUANTIN et M. SCHMID, 1981), constituée surtout de mousses, de lichens et de fougères. Les arbustes bas et enchevêtrés s'y tordent au milieu de taillis épais, pénétrés d'humidité, d'où ne jaillissent plus çà et là que quelques arécées (palmiers).

L'étude de la composition floristique de la forêt de Vanuatu est encore en cours. Selon P. CABALION et Ph. MORAT (communication personnelle), le nombre des espèces botaniques s'élève pour l'ensemble de l'Archipel à environ 1.500, ce qui est assez peu, si on compare avec la Nouvelle-Calédonie voisine où le nombre des espèces s'élève à près de 5.000.

Les espèces botaniques purement endémiques sont en fait rares, sans doute à cause de la jeunesse géologique de l'Archipel. Les grandes îles volcano-sédimentaires du Nord comme Santo, Malakula ou Pentecôte sont les plus riches dans leur composition floristique et se rapprochent déjà des îles Salomon avec lesquelles elles partagent un grand nombre d'espèces communes (MORAT, communication personnelle). Par contre dans les îles du Sud de Vanuatu, les affinités floristiques deviennent plus nombreuses avec les Fidji, au détriment de la Nouvelle-Calédonie, pourtant plus proche. Cette relative pauvreté floristique de Vanuatu est dûe en partie à sa position géographique en "cul de sac" à l'extrémité de la ceinture des arcs mélanésiens insulaires. La richesse botanique des berceaux malais ou de Nouvelle-Guinée n'arrive plus ou seulement sous une forme atténuée et sélective, sans que par ailleurs les influences néo-calédoniennes, elles-mêmes héritées de la plaque australienne, soient venues jouer un rôle compensateur. Comme l'écrit à ce sujet F. DOUMENGE :

"La richesse et la variété du peuplement, animal et végétal, décroît de façon sensible au fur et à mesure que l'on s'éloigne du pôle de la Nouvelle-Guinée qui est à l'origine de la propagation de la plupart des espèces pré-européennes. Ainsi la vie est bien plus riche aux îles Salomon que dans le Sud des Nouvelles-Hébrides" (1966, p. 88).

Dans la partie Sud de l'Archipel, de belles forêts primaires à kaori (**Agathis obcusa**) recouvrent encore les sols assez pauvres d'Erromango et d'Anatom, malgré une exploitation forestière pendant longtemps imprévoyante. Les lianes, en particulier dans les forêts humides du Nord, sont denses ; elles recouvrent parfois certains arbres d'une toile chevelue qui les enveloppe presque complètement. Ce sont elles qui donnent aux forêts cette allure de fourré dense qui semble à distance impénétrable. De cette forêt, AUBERT de la RUE, qui fut le premier géographe à parcourir l'Archipel, a écrit : *"Cette forêt est en réalité plus touffue que haute, formée d'arbres tortueux aux silhouettes extraordinaires et de plantes singulières qui lui donnent une étrange physionomie"* (1945, p. 24).

2) SAVANES, FORMATIONS ANTHROPIQUES ET SECONDAIRES.

La forêt primaire océanienne ne domine plus vraiment les paysages. On la rencontre au-delà de 500 mètres d'altitude, sur certaines pentes abruptes ou sur les versants désertifiés de certaines îles. Le plus généralement, la forêt est de type secondaire, pénétrée de jachères et de formations anthropiques. Dans ce cas, le fourré arbustif domine sur l'arbre isolé que les lianes tendent parfois à recouvrir entièrement. Dans le Nord de l'Archipel, l'une de ces lianes, "l'american rop" (**Mikania micrantha**) (CABALION, 1981), introduite pendant la guerre du Pacifique pour cacher les entrepôts américains en demi-lune, est particulièrement vivace ; coupée, elle peut, dit-on, retrouver sa taille initiale en une journée, d'où le nom expressif qui lui est parfois donné en bislama de "rop wan de" (liane d'un jour). La forêt crépue, dense, relativement basse que l'on aperçoit du pont des bateaux, enveloppant les reliefs tourmentés des îles hautes et parsemée seulement de quelques grands arbres espacés, est en réalité bien souvent une forêt secondaire chargée de plantes adventices, résultant de jachères ou de feux de brousse plus ou moins anciens.

Dans les versants "humides" des îles du Nord et du Centre, l'empreinte de l'homme sur la nature entraîne une dégradation de la forêt qui n'est que rarement irréversible. Si les burao (**Hibiscus**), les roseaux et cette végétation arbustive dense, riche en lianes de toutes sortes, sont les premiers signes de la jachère, ils ne perdurent guère. On peut considérer qu'au bout d'une trentaine d'années, le maquis secondarisé laisse place à des formations ligneuses. La richesse des sols, la chaleur et l'humidité conjuguent leurs effets pour entraîner une reconstitution relativement rapide du paysage forestier océanien. La plupart des paysages végétaux se tiennent ainsi entre la brousse secondarisée et la forêt primaire originelle. Dans la plupart des cas, on ne se trouve guère dans une situation d'équilibre, mais au sein d'une dynamique biogéographique et dans un stade transitoire constamment maintenu entre la jachère et la forêt primaire.

Dans les îles du Sud et les versants "sous le vent" de certaines îles du Nord, la forêt primaire, lorsqu'elle a disparu sous l'action de l'homme, se reconstitue beaucoup plus lentement. Le plus souvent elle laisse place à des maquis de **Mimosa** ou de **Lantana,** espèces végétales introduites récemment, ou encore à des brousses de roseaux et d'**Hibiscus.** Souvent encore, lorsque des feux de brousse répétés ont eu lieu, des formations de savanes arborées se constituent et colonisent des versants entiers, des sommets, parfois des plateaux. On les appelle dans l'Archipel "*White Grass*" à cause de la couleur pâle que prennent les herbes lors de la saison sèche et des plumets à touffes de certaines herbes (1) qui en parsèment l'étendue. Les bois de santal aujourd'hui pratiquement disparus à la suite de leur exploitation abusive du siècle dernier, étaient autrefois assez nombreux dans les ilôts forestiers de savane, en compagnie des gaïacs (**Acacia spinorbis**).

Les formations de "White Grass" sont toutes des formations anthropiques en équilibre instable ; si les feux de brousse cessent, elles tendent pour la plupart à revenir aux maquis et à réévoluer lentement vers la forêt. Fort souvent, le bétail sauvage entretient cet état transitoire en empêchant le retour des formations ligneuses. Les superbes "White Grass" de Tanna en témoignent, où sur plus de 3.000 hectares, 4 à 500 chevaux sauvages pâturent et errent depuis plus d'un siècle sur la plus belle et sans doute l'une des plus fertiles "prairies" de l'Archipel.

o
o o

La nature de l'Archipel, tant par ses aspects géologiques, climatiques que botaniques, appartient bien au monde des arcs insulaires mélanésiens. Les îles du Sud de l'Archipel évoquent déjà par leur paysage de savanes arborées et de maquis buissonnants le Nord de la Nouvelle-Calédonie. Le paysage végétal présente dans cette partie de l'Archipel des *"caractères subméditerranéens sous influence australe"* (DOUMENGE, 1966). En revanche, les paysages du Nord de Vanuatu et du Centre de l'Archipel se rattachent pour l'essentiel au monde géographique des îles hautes équatoriales ou sub-tropicales qui vont de l'Archipel des Salomon à la Papouasie Nouvelle-Guinée.

---

(1) On les appelle encore "Kangourou grass" dans cette partie du monde.

VI. LA MER ET L'ECOSYSTEME DE RIVAGE.

La mer, qui environne l'Archipel, ne constitue pas un monde particulièrement favorable : l'homme s'en défie et souvent s'écarte du rivage.

1) LES RELIEFS COTIERS.

Les contraintes les plus importantes sont d'ordre géomorphologique. Les plus anciennes des îles n'ont pas en effet 20 millions d'années d'existence, les plus récentes environ un million ; cette jeunesse géologique se traduit par une géomorphologie littorale en rupture. Les îles plongent droit dans les flots, sans qu'un plateau continental sous-marin ne les prolonge ou qu'une plaine côtière autrefois émergée, comme c'est le cas de la Nouvelle-Calédonie, ne vienne en adoucir les pentes. Aucun haut-fond ne vient donc rompre la brutalité de la descente, une fois passés les quelques récifs côtiers.

L'inexistence ou presque des lagons réduit souvent l'étendue des reliefs littoraux à la simple ligne des récifs frangeants qui bordent les rivages. Encore ces récifs n'existent-ils réellement que dans les îles géologiquement les plus anciennes. Dans les îles "jeunes" du Centre de l'Archipel, comme Ambrym, Aoba ou les Shepherds, les récifs frangeants sont pratiquement inexistants : le rivage est presque partout formé de laves noires et déchiquetées qui avancent en coulées dans la mer, ne laissant dans les creux que quelques plages de sable noir ou de galets battus par les vagues.

Dans les îles plus anciennes, il existe bien un récif frangeant qui prolonge l'au-delà du rivage de quelques mètres, et dont le rebord externe, violemment battu par les vagues, plonge à pic. La pente externe est biologiquement la plus vivante ; elle se creuse de gorges sous-marines et d'encorbellements où les algues, les coraux multicolores et les poissons tropicaux forment une féérie marine qui ne cesse de ravir le regard des plongeurs. Cette pente conduit droit à des fonds de plusieurs milliers de mètres.

En-deçà, le platier ou pente interne des récifs se découvre largement à marée basse. Son étendue est en général de quelques dizaines de mètres de large. Il comprend de nombreux secteurs de corail mort, dont les surfaces rugueuses, toutes en aspérités et arêtes, se crevassent et se sillonnent de chenaux internes. Des grottes sous-marines apparaissent parfois, déclenchant des phénomènes de siphons ou de *"trous souffleurs"*. Les formes de coraux vivants deviennent plus nombreuses vers le récif frangeant, là où se poursuit la construction madréporique et où s'exerce l'action des algues marines.

Parallèlement, les mouillages abrités en eaux profondes sont rares. On ne trouve de vrais ports naturels sûrs qu'à Port-Sandwich, au Sud-Est de Malakula, ou bien encore dans les canaux relativement abrités qui séparent par endroits les grandes terres des petites îles ou ilôts, comme le Canal du Segond à Santo (Canal de Bougainville), celui de Port-Havannah ou de Port-Vila à Vate. Un second port naturel existait autrefois à Port-Résolution sur la côte Est de Tanna, dans lequel ancra COOK, mais le tremblement de terre de 1878, qui souleva les fonds sous-marins d'une dizaine de mètres, le rendit impraticable.

Les récifs sont toutefois entrecoupés de "passes" ou passages naturels qui permettent aux pirogues ou petits bateaux de se faufiler vers le rivage en évitant les têtes et patés de corail, appelés dans le français local "patates".

Le lent exhaussement des fonds sous-marins de la période actuelle tend à faire émerger ces reliefs littoraux. On observe sur presque toutes les côtes des îles anciennes, une terrasse de calcaires récifaux à peu près uniformément soulevée entre 2 et 5 mètres d'altitude. Les îles basses, ilôts et excroissances de corail soulevés de quelques mètres témoignent de cette même tectonique d'exhaussement actuellement en cours. Toutefois, d'assez jolies plages de sable blanc existent sur le littoral de certaines îles, pour peu qu'elles ne soient pas géologiquement trop récentes, comme Malakula ou Santo.

2) LES RESSOURCES DU MILIEU OCEANIQUE COTIER.

Cette absence de plateau continental est sans doute la cause majeure de la pauvreté relative des ressources biologiques des eaux de l'Archipel. Les algues qui ne trouvent guère là un milieu propice à leur développement, par suite de l'absence de photosynthèse, sont insuffisamment nombreuses pour nourrir en retour une faune abondante.

Les études océanographiques ont révélé par ailleurs qu'une épaisse couche d'eau à température chaude se maintient constamment par insolation de la surface jusqu'à environ 200 mètres de profondeur. Cette couche homogène fait obstacle à la remontée des eaux profondes froides, plus riches en éléments nutritifs. Ce maintien en profondeur de la *thermocline*, c'est-à-dire la surface de discontinuité entre les eaux de températures différentes, est en grande partie responsable de la pauvreté en plancton et donc des populations de poissons (GRANDPERRIN, 1979, DOUMENGE F. 1966).

La pauvreté des eaux chaudes de l'Archipel connaît toutefois quelques exceptions heureuses. Les campagnes océanographiques (1) ont révélé par exemple l'existence de monts sous-marins, correspondant à des cônes volcaniques immergés, en particulier entre les îles d'Erromango et de Vate. Ce rehaussement du plancher océanique crée dès lors

---

(1) En particulier celles du CORIOLIS et de l'ORSTOM III.

des milieux plus propices à la photosynthèse et au développement des algues, ce qui permet la présence de poissons plus nombreux. De même les caps et les pointes des îles ont la réputation d'être plus visités par les bancs de poissons : la rencontre entre les zones au vent et les zones sous le vent provoque en effet des phénomènes de turbulence locale qui favorisent la remontée des eaux froides et par là les taux de plancton et la densité de poissons.

Mais ce ne sont là qu'exceptions localisées. En règle générale, les ressources des fonds côtiers sont en équilibre fragile, tant en poisson qu'en crustacés. Une exploitation intensive risquerait d'en détruire assez vite les stocks qui ne se renouvellent que lentement. La plupart des espèces sous-marines communes au Pacifique sont certes présentes, mais en masse réduite. En zone proprement côtière, les crustacés (langoustes, crevettes de mer, crabes de palétuviers) sont assez bien représentés. Les mollusques, notamment les huitres de roche (**Crassostrea echinata**) et surtout de palétuviers (**Crassostrea glomerata**) se développent dans les secteurs de mangrove. Les bêches de mer sont partout uniformément représentées, tandis que les trocas et les burgos, qui ont une répartition plus sélective, n'apparaissent qu'en certaines régions du littoral.

Autour des récifs, platiers, petits lagons et en général dans les eaux peu profondes, les poissons les plus communs et les plus appréciés sont les rougets, les loches, les perroquets et les picots. Certains d'entre eux sont toxiques, sans doute à cause de leur alimentation à base d'algues microscopiques poussant sur le corail vivant. L'**ichtyosarcotoxisme**, communément appelé la "gratte" peut conduire en effet à de graves malaises, fait que les premiers découvreurs espagnols apprirent à leurs dépens lors de leur séjour à Santo.

Les poissons de hautes-eaux ont par contre l'avantage d'être réputés exempts de toxicité, à l'exception du célèbre *"anglais"* (**Lutjanus bohar**) qui la communique malgré tout. Parmi les poissons vivant à l'extérieur du récif, on compte le "poulet", le thon, poisson de pleine eau, ou encore les maquereaux et enfin les bonites de surface. Ces poissons de haute-mer constituent une ressource beaucoup moins négligeable, mais leur capture suppose la maîtrise d'un certain nombre de moyens techniques modernes, du moins si l'on veut arriver à une certaine échelle d'exploitation.

3) UN ECOSYSTEME EN EQUILIBRE FRAGILE.

La mer n'est donc par le milieu nourricier abondant et facile qu'on pourrait imaginer ; elle n'est pas d'autre part sans risques pour les navigateurs. La plupart des îles étant sans mouillage sûr, les bateaux et caboteurs doivent ancrer loin des récifs de peur d'être drossés sur les têtes et patés de corail. Débarquer en dehors des ports et en l'absence de jetées devient dès lors souvent un exercice sportif : les chaloupes s'approchent du rivage en esquivant les patates qui encombrent le parcours, puis profitent de l'intervalle entre deux vagues pour mettre le cap sur la plage ou les rochers. Il faut alors sauter sans attendre et pour peu que la mer soit un peu agitée, on atteint le sec régulièrement trempé. Agitée, cette mer l'est

souvent. En certains endroits, ou passages entre les îles, de forts courants et des turbulences rendent la navigation malaisée. Les coups de vents subits et dépressions qui peuvent survenir brutalement sont dangereux. La chronique des naufrages de bateaux, surtout de petits ou de moyens tonnages est à cet égard significative.

Mais cette mer dangereuse peut être aussi sereine et accueillante comme un lac profond. Les Mélanésiens, qui souvent sont des méditatifs, aiment la contempler et venir sur le rivage se baigner le soir ou bien pêcher. Les hommes de l'Archipel l'apprécient tout autant qu'ils s'en méfient. Même s'ils habitent le littoral ou à sa proximité, ils tournent plutôt leur regard vers l'intérieur de la terre ferme et le monde de la forêt. Ces hommes sont "de terre" plutôt que "de mer". Cela a souvent été dit du peuple mélanésien, notamment par les premiers découvreurs que cette attitude surprenait, lorsqu'ils la comparaient avec celle des peuples de Polynésie.

Mais ce faisant, les gens des îles n'ont fait que tirer les leçons d'une nature qu'en bons écologistes, ils ont appris à connaître. La mer est au Vanuatu un monde dont l'exploitation intensive ruinerait le renouvellement des ressources. Dans un écosystème littoral, en équilibre fragile, l'homme est tenu à n'intervenir qu'avec prudence et mesure (F. DOUMENGE, 1966). Sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles les Mélanésiens avaient coutume de placer périodiquement des tabous de pêche ou de cueillette sur les récifs et les platiers (GRANDPERRIN, 1979).

4) ENTRE "MER" ET "FORET"

L'enracinement dans le monde de la forêt représente un trait commun à toute la culture mélanésienne.

Pour l'homme des îles, la forêt représente le véritable milieu humain. De chaque plante, arbre ou arbuste, il connaît le nom, les propriétés médicales ou magiques, les vertus alimentaires éventuelles. De ces plantes qu'il observe avec l'attention méticuleuse d'un botaniste-né, il tire des classifications complexes en variétés et sous-variétés (CABALION, 1984).

Les fougères de Tanna donnent par exemple lieu à une classification méticuleuse et multiple. Certaines variétés de cueillette entrent dans la préparation des plats cuisinés. On les consommait aussi pour tromper la faim en temps de famine en compagnie de nombreuses lianes, tubercules et fruits sauvages, qui servent encore aujourd'hui d'herbes de cuisine et d'agréments dans les préparations culinaires à base de pâtes de tubercules ("lap-lap"), cuites au "four océanien" de pierres chaudes.

Dans cette forêt aux ressources multiples, les hommes se sentent en sécurité, le milieu ne leur échappe pas, ils le contrôlent par le feu et la pratique agraire. Certaines franges de forêt recèlent pourtant des êtres maléfiques, des esprits malveillants et fantastiques, dont on se méfie beaucoup : on ne s'y risque qu'en groupes et de jour. Mais ce ne sont là qu'appréhensions, car rien n'est comparable avec





les dangers réels du monde marin. Du reste, aucun animal dangereux ne peuple la forêt : des lézards, des geckos, des roussettes et çà et là quelques serpents inoffensifs. Par contre les oiseaux sont multiples : notous, pigeons verts, pluviers dorés, perruches, poules sultanes, canards sur les lacs et étangs. Cette forêt est une *forêt d'oiseaux* et la chasse constitue l'un des passe-temps favoris des hommes et des enfants. Dans les espaces intérieurs des grandes îles (Santo, Malakula, Vate), des cochons sauvages, des chevaux et du bétail errant, forment parfois des troupeaux imposants : la rencontre avec ces animaux redevenus libres constitue l'un des attraits et parfois une source d'émotions lors des marches en forêt.

Une certaine dichotomie rivage/intérieur est au centre de toute la vision culturelle du monde mélanésien. La forêt est l'enveloppe du sacré, elle est puissante et magique ; inversement la mer est un horizon neutre, elle représente la communication et les contacts inter-insulaires. Les Mélanésiens perçoivent la mer comme une route beaucoup plus que comme un milieu. Les hommes du rivage sont dès lors considérés comme des hommes de la route, les hommes de la montagne comme des hommes de lieux et de racines.

L'opposition entre le clos des horizons forestiers et le non-clos des horizons marins est au centre de la vision mélanésienne de l'espace. La forêt est une clôture, la mer est un itinéraire. On associe à la forêt une certaine profondeur compacte, alors que par essence la mer est un monde de fluidité et de lumière. Sur le littoral, les lieux essentiels sont les passes du récif et les lieux d'atterrage des pirogues qui servaient autrefois d'escale ou d'aboutissement aux routes d'alliance ultra-marines.

Au Centre de Pentecôte, la Baie de Namaram tient son nom d'une petite parcelle de terre en bordure du rivage sur laquelle débouche brusquement un chemin de forêt que les hommes de la montagne avaient le droit d'emprunter pour se rendre sur le littoral. **Namaram** signifie *"l'endroit où jaillit la lumière"* : pour les hommes de l'intérieur de l'île, la vision du rivage, de la mer et des îles extérieures voisines est associée à celle de la luminosité qui les frappe à la sortie de la forêt. Le *littoral-lumière* s'oppose à la *forêt-obscurité*.

Lors des premiers contacts avec les Européens, les hommes du bord de mer furent les premiers à accepter l'évangélisation et les missionnaires. Ils se dénommèrent eux-mêmes comme les hommes qui accueillaient la *lumière* venue d'ailleurs par opposition aux hommes de la forêt qui persévéraient (et parfois persévèrent toujours) dans les *ténèbres* de leurs croyances ancestrales. Les "man-bus" devinrent alors en bislama les "man blong darkness", "les hommes du monde sombre", ceux qui restent dans l'obscurité de la Coutume. L'opposition mer/forêt, lumière/obscurité, s'est ainsi prolongée dans une nouvelle opposition culturelle entre chrétiens et païens.

Troisième çhapitre

LE DILEMNE DES ORIGINES

"Qui diable a été les mettre sur un petit banc de sable comme celui-là et aussi éloigné du continent ?"

(Lieutenant de CARO, Officier de la Boussole, Paris, 1768).

I. LA QUESTION DU PEUPLEMENT OCEANIEN (1).

Les premiers découvreurs des îles et archipels d'Océanie n'étaient pas les navigateurs européens, mais les "Indiens" qu'ils y rencontraient. Force était bien d'admettre que ces gens, dont le niveau technologique équivalait à celui du néolithique, avaient su maîtriser les techniques de navigation en haute mer. Ils avaient traversé des espaces incommensurables, peuplant successivement la plupart des îles et des archipels isolés de l'Océanie. TORRES lui-même, COOK et BOUGAINVILLE donnèrent des descriptions émerveillées des grandes pirogues à voile et à double balancier qu'ils avaient pu observer au cours de leur voyage, en particulier dans les archipels polynésiens et aux Santa-Cruz. Qui donc étaient ces hommes et d'où venaient-ils ?

Le problème des origines des peuples océaniens n'a cessé depuis de questionner la communauté scientifique et de la diviser.

---

(1) Ce chapître a été relu par P. GORECKI, archéologue, et D. TRYON, linguiste de l'A.N.U. (Canberra). Je les remercie de leurs commentaires et de leurs remarques.

On pensa même longtemps que les Océaniens n'étaient pas d'eux-mêmes arrivés jusque dans ces îles et qu'ils n'avaient pu franchir de telles distances avec leurs pirogues. S'ils n'étaient pas venus, c'est que quelqu'un les avait mis là, comme l'affirmait implicitement de CARO. On pensa que les îles d'Océanie étaient les débris d'un continent perdu, surgi des eaux du Pacifique, puis englouti à nouveau. D'une ancienne et brillante civilisation, il ne serait plus resté dès lors que des îles dispersées et les reliquats d'un peuple perdu et isolé. D'autres auteurs de l'époque virent dans les Océaniens les descendants lointains des "tribus perdues" d'Israël. Bref, du mythe du continent perdu à celui de la treizième tribu d'Israël, l'origine du peuplement océanien ne cessait d'aiguillonner les esprits. La question n'était pas qu'une simple curiosité, car expliquer la nouvelle géographie du monde, c'était aussi répondre au problème philosophique de ses origines et de sa signification. Tout indiquait aux Européens qu'une telle question impliquait qu'ils changeassent radicalement de vues sur le monde.

L'investigation scientifique allant plus loin, l'hypothèse d'un *"peuple navigateur"* fut finalement retenue ; on divisa alors les peuples et les civilisations océaniennes en trois aires géographico-culturelles : la Micronésie au Nord, la Mélanésie à l'Ouest, la Polynésie à l'Est. Et pendant longtemps on crut à une distinction formelle et nette entre Mélanésiens, d'une part, et Polynésiens, de l'autre. On pensait alors que le peuplement de l'Océanie s'était effectué par des vagues de peuplement organise avec des cohortes de pirogues prenant la mer en ordre successif. Dans cette perspective, les "Mélanésiens" auraient été les descendants d'un premier peuplement du Pacifique de type mélanoïde et ils n'auraient eu ensuite que peu de contact avec les "Polynésiens". Ces derniers ne seraient arrivés que bien plus tard en suivant la route micronésienne, et ils ne se seraient pratiquement pas arrêtés dans les territoires mélanésiens.

De véritables "rois" auraient animé la migration polynésienne, sorte de société nomade maritime, stratifiée et aristocratique, qui aurait ensuite donné naissance à des royaumes trans-insulaires, politiquement divisés, mais culturellement et linguistiquement réunifiés. A l'Ouest, par contre, les Mélanésiens seraient restés figés dans de petites sociétés morcelées, inorganisées et sans réelle unité. Leurs techniques de navigation élémentaire, tout comme la faiblesse de leur organisation sociale les auraient rendus de toutes façons inaptes à la *"grande course"* des peuples polynésiens.

L'hypothèse d'une coupure profonde entre les deux peuples océaniens tend ainsi à privilégier en règle générale l'image de marque des Polynésiens, peuple royal au teint clair et à la civilisation élevée, et en contrepartie à déconsidérer celle des Mélanésiens à peau brune, porteurs d'une civilisation plus "faible".

Le dilemme du peuplement du Pacifique n'est donc pas sans connotations diverses ; en outre, l'interprétation des systèmes sociaux et culturels renvoie souvent à ces problèmes de départ. Les problèmes de la nature des "chefferies" et des pouvoirs politiques, de l'homogénéité sociale, linguistique et culturelle de la Polynésie orientale face à l'hétérogénéité et au fractionnement multiple des sociétés, des langues et des cultures de la Mélanésie occidentale trouvent en effet





Photo 4 : Enfants mélanésiens du Nord de l'île de Pentecôte (Raga) pendant une cérémonie coutumière.

une explication différente selon l'éclairage qui est donné au problème des origines. Comment expliquer au surplus l'existence d'enclaves linguistiques polynésiennes au sein du monde mélanésien ? : sont-elles l'effet de phénomènes de contact ou bien des résidus laissés sur place lors du passage d'une grande migration antérieure ?

Bref, la question des origines reste encore mal résolue. On tend aujourd'hui à moins affirmer les différences entre Polynésiens et Mélanésiens, pour mieux souligner au contraire leurs similitudes. De par sa situation géographique, l'Archipel de Vanuatu, à la limite de l'aire d'expansion mélanésienne et à la proximité immédiate des îles de peuplement et de langue polynésienne, joue dans cette interrogation un rôle central. Le peuplement de l'Archipel ne peut en effet être considéré qu'à la lumière de ce débat et dans la jonction des deux grands courants du peuplement océanien.

On pense de plus en plus aujourd'hui que le peuplement de Vanuatu, tout comme celui de l'ensemble de la Mélanésie, ne se fit pas au cours d'une vague migratoire homogène, mais qu'il résulta d'une lente imprégnation poursuivie pendant des siècles. L'extrême bigarrure des types physiques, la variété et le foisonnement des langues et des cultures locales, indiquent non seulement qu'il y eut des apports divers, mais qu'ils se combinèrent localement donnant lieu chaque fois à des synthèses originales et variées.

Il semble que l'Archipel de Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie et les îles Fidji formaient à l'aube des temps du peuplement océanien des *"espèces de carrefours dans le peuplement du Pacifique"* (GARANGER, 1979). Ces îles-limites jouèrent un rôle de plaque de convergence puis de rediffusion dans la mise en place des populations océaniennes. Dans cette perspective, le peuplement de Vanuatu apparaît comme l'un des points forts d'une chaîne de migration dont les débuts sont fort éloignés dans le temps comme dans l'espace (1).

---

(1) Un pas scientifique décisif fut franchi avec les recherches de José GARANGER (1972) dans les îles du Centre et dans une certaine mesure avec celles de SHUTLER (1975) dans les îles du Nord et du Sud de l'Archipel de Vanuatu. Le travail de GARANGER reste toujours la meilleure synthèse écrite sur le problème. L'étude sur l'ensemble du problème proposée par D. FRIMIGACCI (1976, 1980), les nouveaux éléments apportés par les recherches de John HEDRIX sur l'île de Malo et les chercheurs de l'A.N.U., J. GOLSON (1977a, 1977b, 1981, 1982), P. GORECKI (1979a, 1985a, 1985b), D. YEN (1980), Graham WARD aux îles Banks et Matthew SPRIGGS à Anatom (1981) ont apporté depuis de nouvelles lueurs.
On se reportera aussi à D. TRYON (1984) pour une étude générale du peuplement de l'Océanie à la lumière des faits linguistiques. Enfin la synthèse préhistorique récente écrite par Peter BELLWOOD (1980), archéologue de l'A.N.U., a eu le mérite de tenter une reconstitution du cadre général du peuplement du Pacifique dans sa liaison avec les berceaux de population du Sud-Est Asiatique.

II. LA ROUTE ASIATIQUE : ESQUISSES ET PROBLEMES.

1) L'EXPANSION AUSTRALOIDE.

L'origine asiatique des populations de l'ensemble de l'Océanie est maintenant certaine. L'évidence est linguistique, génétique, culturelle et tout autant biogéographique : toute la cohorte des plantes cultivées par les Océaniens, à l'exception de la patate douce, a notamment pour berceau d'origine les îles et péninsules du Sud-Est asiatique, quand ce n'est pas la masse continentale chinoise elle-même (BARRAU, 1969, BELLWOOD, 1980, BOURRET, 1981, YEN, 1980). L'hypothèse de la route américaine est donc à peu près définitivement exclue, ce qui ne signifie pas pour autant que des contacts ultérieurs n'aient pu avoir lieu entre Polynésiens et Sud-Américains bien avant l'arrivée des premiers Blancs dans cette partie du monde. La patate douce, d'origine amérindienne fut par exemple introduite en Océanie bien avant le choc de la découverte européenne.

Les débuts de la *route asiatique* se situent au paléolithique, lorsque voilà plus de 40.000 ans, des bandes de chasseurs-cueilleurs "australoïdes" passèrent à la faveur des dernières glaciations dans le continent que l'on appelle *Sahul* et qui était à l'époque formé par l'Australie et la Nouvelle-Guinée (SWADLING, 1981, GROUBE, 1985). Ces Australoïdes sont considérés comme les premiers habitants de l'Asie du Sud-Est et des descendants lointains du Pithécanthrope de Java. On retrouve aujourd'hui dans les populations australiennes les caractères de la famille australoïde (D. FRIMIGACCI, 1976).

Durant cette période de régression marine, le saut dans l'inconnu marin était alors limité à environ 75 km, distance que les chasseurs-cueilleurs franchirent vraisemblablement en radeaux (voir carte 7, p. 112). Ce fut sans doute la première aventure maritime mondiale de la préhistoire (1).

Ce peuple de chasseurs-cueilleurs nomade, parti à la recherche de nouveaux territoires de chasse, se trouva isolé, tant en Nouvelle-Guinée qu'en Australie, par la remontée des eaux du quaternaire, voilà 8.000 ans. Il évolua ensuite plus ou moins en vase clos. Les Aborigènes d'Australie et de Tasmanie sont leurs descendants directs ; ils restèrent des chasseurs-cueilleurs jusqu'à l'arrivée des Européens sans doute plus par choix que par méconnaissance des techniques agricoles (2). Au Nord, leurs autres descendants sont les peuples papous de Nouvelle-Guinée (3) : ceux-ci devinrent horticulteurs (GORECKI, 1985a).

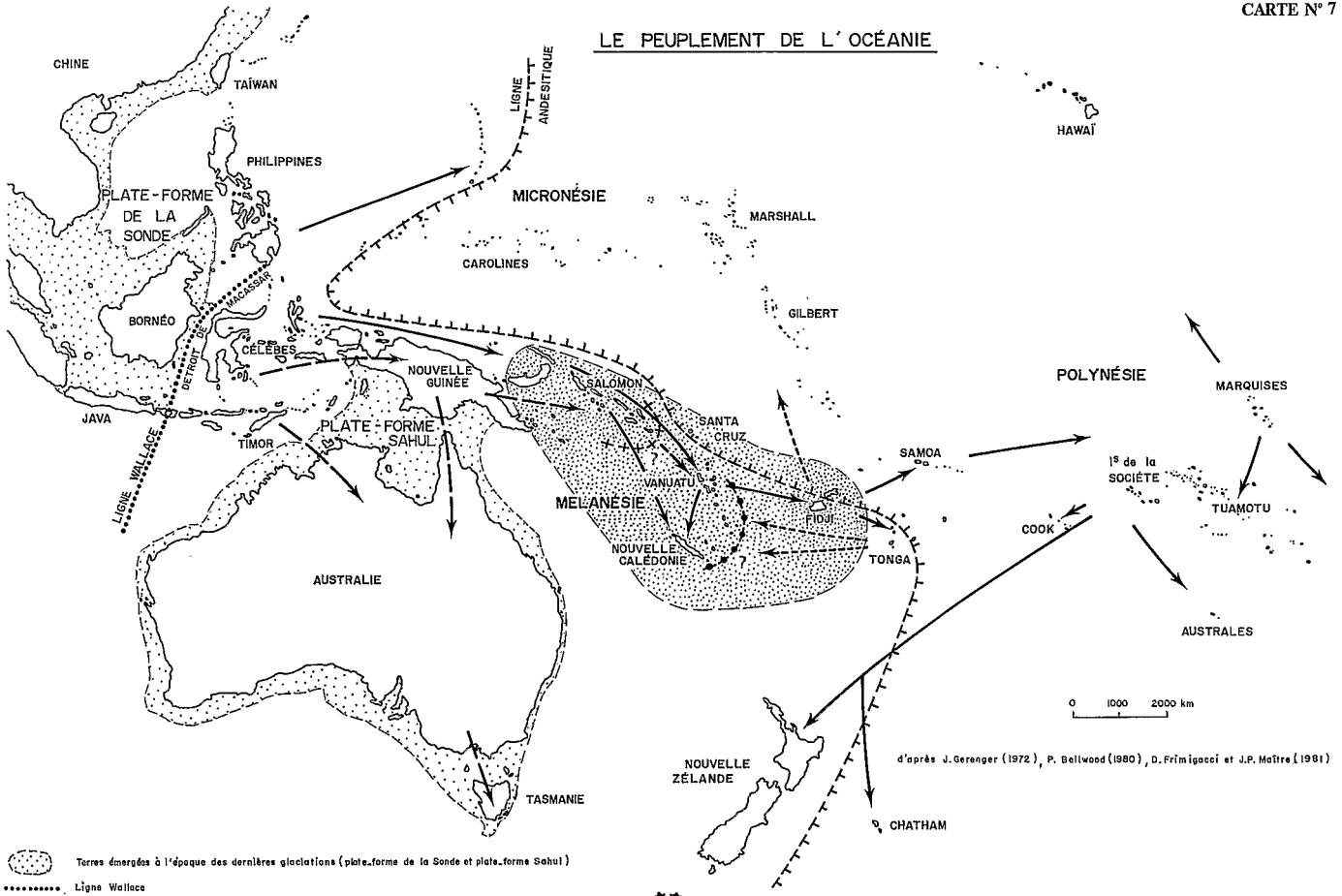
---

(1) A cette époque, les grandes îles de la Méditerranée sont en effet toujours désertes.

(2) Des recherches australiennes récentes ont prouvé en effet que les Aborigènes avaient des contacts avant l'arrivée des Européens avec les horticulteurs de Papouasie, ne serait-ce que par l'intermédiaire des îles du Détroit de Torrès. S'ils restèrent chasseurs-cueilleurs itinérants, ce fut donc en connaissance de cause et non par méconnaissance des techniques agricoles. S'ils ne les adoptèrent pas, c'est sans doute parce qu'ils n'en ressentaient pas le besoin (HYNES and CHASE, 1982, BELLWOOD, 1978, HARRIS, 1976).

(3) Les habitants mélanoïdes des îles Andaman, les négritos de Malaisie et des Philippines, tous chasseurs-cueilleurs des îles de la Sonde, sont également considérés comme des descendants des peuples australoïdes.

LE PEUPLEMENT DE L'OCÉANIE



Terres émergées à l'époque des dernières glaciations (plate-forme de la Sonde et plate-forme Sahul)

Ligne Wallace

Ligne andésitique

Mouvements de population pré-austronésiennes : chasseurs-cueilleurs, puis horticulteurs à partir de la Nouvelle Guinée. Les débuts de ces mouvements datent d'environ 40.000 ans.

Limites probables de l'expansion pré-austronésienne (Océanie proche)

Limites possibles (mais discutées) de l'expansion pré-austronésienne

Mouvements de populations austronésiennes, peuples potiers et maritimes. Les débuts de ces mouvements datent d'environ 6000 ans

Mouvements de retour à l'origine de la " Polynésie marginale " à partir du Xème siècle après J.C.

La "Méditerranée océanique" : aire de contacts incessants lors de la période dite des potiers " lapita ", de 1500 ans avant J.C. jusqu'aux débuts de notre ère. Creuset probable où se forgèrent la langue et l'ethnie " polynésienne ".

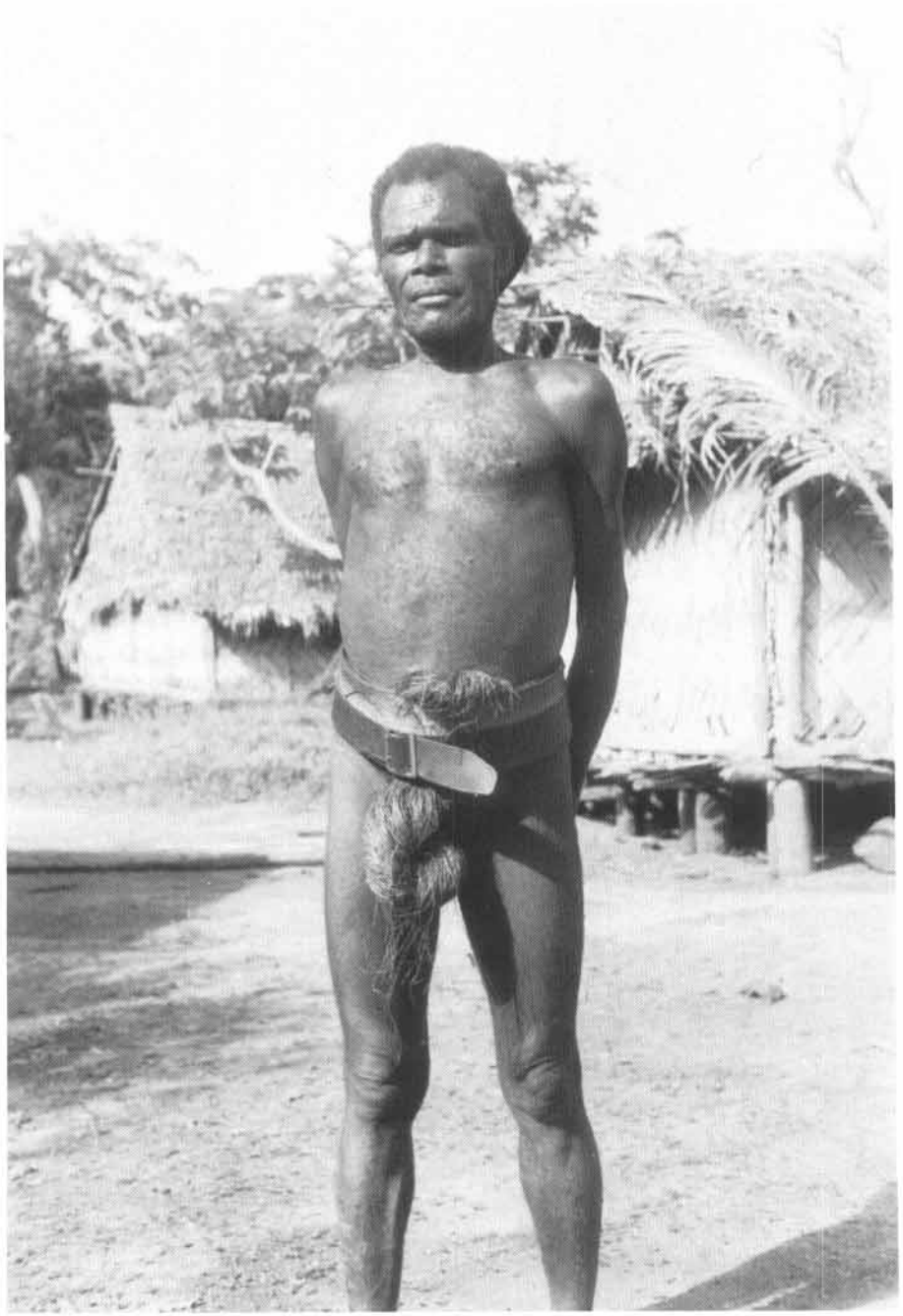


Photo 5 : Un homme du plateau « Big Nambas » au Nord de Malakula photographié lors d'une visite dans le village chrétien d'Unmet en 1970. L'étui pénien (nambas) de grande taille a donné son nom à l'ensemble de la population de la région Nord-Ouest de Malakula.

Isolés à l'Est de la ligne Wallace (1) par la remontée des eaux, consécutive aux fontes des glaciers du Quaternaire (voir carte 7, p. 112), les peuples papous bloqués se répartirent dans leur espace et explorèrent leur "nouveau monde".

Alors que les Aborigènes investissaient et nomadisaient dans leur immense continent, les peuples de la branche papoue ou "mélanésiens" (2) continuèrent leur expansion vers l'Est, arrivant jusqu'à une limite géographique qui reste encore indécise mais qui englobait en tout cas une partie des îles mélanésiennes actuelles, notamment les îles Salomon et les îles Santa Cruz où l'on note aujourd'hui encore la présence de parlers de souche papoue.

Les datations effectuées par les préhistoriens de l'A.N.U. ont notamment fait ressortir que la Nouvelle-Bretagne fut peuplée voilà plus de 11.000 ans (SPECHT et al., 1981), la Nouvelle-Irlande il y a plus de 7.500 ans (WHITE et al., 1978), les Iles de l'Amirauté voilà 4.500 ans (KENNEDY, 1983). Tous ces premiers peuples s'installèrent pour la plupart à l'intérieur des terres et s'écartèrent du littoral (P. GORECKI, communication personnelle) (3).

Le peuplement de Vanuatu et de la Nouvelle-Calédonie par des éléments plus avancés de ce peuple reste discuté ; par contre, il est certain que les îles Fidji et l'ensemble de l'Océanie orientale restèrent en dehors de l'aire d'expansion mélanésienne. D'une façon générale, il semble que l'avancée du peuplement préhistorique vers l'Est se soit effectuée par de petits groupes et de façon très lente ; l'approche dura des millénaires et elle ne déborda pas les limites de ce que Daniel FRIMIGACCI a appelé *"l'Océanie proche"*, telle qu'on pouvait la considérer à partir de la Nouvelle-Guinée.

On sait peu de choses de ce peuple préhistorique, si ce n'est qu'au départ, il ne connaissait ni la poterie, ni l'agriculture et que ses techniques de navigation restaient apparemment rudimentaires. On pense également que ce peuple, ancêtre des actuels Mélanésiens, était mélanoïde, mais qu'il reçut précocement des apports génétiques et culturels divers, notamment mongoloïdes, en provenance des berceaux asiatiques, de telle sorte qu'il ne vécut jamais dans un isolement aussi total que celui de ses "cousins" d'Australie. En outre, au cours de ce "temps long", ce peuple évolua sur place, il améliora ses techniques de navigation et notamment il "découvrit", fort probablement, de lui-même l'horticulture.

---

(1) La ligne Wallace constitue une frontière biologique entre la flore et la faune australienne, d'une part, et celle du continent asiatique de l'autre.

(2) Les Mélanésiens actuels sont considérés comme le résultat d'une métissage fort ancien entre peuples leucodormes, négroïdes et mongoloïdes. Le fond papou et australoïde s'est préservé en eux, mais mêlé à des apports multiples qui, dans certaines régions, eurent lieu, semble-t-il, dès le départ de la migration et ne cessèrent ensuite de s'intensifier (GARANGER, 1972, p. 234).

(3) On se reportera à P. GORECKI (1985b) pour une vision d'ensemble du peuplement australoïde dans la région Papouasie-Nouvelle-Guinée.

La connaissance précoce qu'eut ce peuple de l'horticulture est en effet certaine. Des recherches récentes, menées par les Archéologues de l'A.N.U., notamment Jack GOLSON, ont mis à jour dans les régions marécageuses des hautes terres de Nouvelle-Guinée, près du Mont Hagen, des systèmes de drainage fort anciens, vieux de 6.000 ans au moins et peut-être même de 9.000 (GOLSON, op. cité, GOLSON et HUGHES, 1980, GOLSON et STEENSBERG, 1985, P. GORECKI, 1985). Ces systèmes de drainage des zones marécageuses révèlent qu'une agriculture incluant maîtrise et contrôle des mouvements d'arrivée et d'évacuation des eaux existait dans le Centre de la Nouvelle-Guinée à une période fort ancienne. Le taro convenait à ces types d'aménagements qui furent, semble-t-il, abandonnés au début de ce siècle (GOLSON, 1977a, GORECKI, 1979a), après être restés en fonction pendant plusieurs millénaires. L'horticulture, commencée peut-être avec le taro, vit le jour à une période où l'expansion d'un nouveau peuple débutait ou était à son point de départ. S'agit-il là d'un apport consécutif à l'arrivée de cette population ou bien d'une création locale ex nihilo ? La plupart des chercheurs penchent aujourd'hui pour cette dernière hypothèse : la mutation des chasseurs-cueilleurs itinérants en agriculteurs sédentaires serait une création locale (YEN, 1980), résultant sans doute d'une pression démographique croissante (GORECKI, 1985c).

BELLWOOD (1978) écrit à ce sujet : *"Je pense que ce type d'agriculture pourrait avoir commencé de façon indépendante en Nouvelle-Guinée avant l'arrivée des Austronésiens, parce que ceuxci, qui en toute probabilité étaient des agriculteurs, ne furent pas des colons heureux en Nouvelle-Guinée, car de fortes densités de populations papoues possédant leurs propres méthodes de culture s'étaient développées là avant eux"* (p. 238, ma traduction).

La culture du taro qui existait en zone marécageuse était associée à des cultures d'ignames rustiques de bordure et à d'autres plantes nourricières, comme la canne à sucre ou le bananier (BELLWOOD, 1980, P. GORECKI, 1985). Sans doute aussi les ressources horticoles continuèrent-elles à se mêler longuement aux ressources de la cueillette et de la chasse (BULMER, 1968, 1976, DWYER, 1974, 1982). Quoi qu'il en ait été, l'invention de l'horticulture en Papouasie révèle la vitalité et le dynamisme des populations de l'ancienne Mélanésie et sans doute l'amorce, au sein de celles-ci, de structurations sociales nouvelles.

2) L'EXPANSION AUSTRONESIENNE.

Une nouvelle expansion humaine, composée cette fois de peuples mongoloïdes parlant des langues austronésiennes (1) débute à partir des berceaux asiatiques vers 6.000 et 5.000 ans b.p.. Elle va se heurter, puis en partie se fondre avec les premiers habitants mélanésiens. De cette "rencontre" vont naître les habitants actuels des îles de l'Océanie occidentale ; GARANGER (1972), non sans arguments, les appelle des "Mélano-Polynésiens".

---

(1) Le terme de langue austronésienne aujourd'hui communément accepté a remplacé le terme classique de langue malayo-polynésienne.

Les Austronésiens vinrent de la Chine du Sud-Est en passant par la route indonésienne. Ils utilisaient un outillage lithique, construisaient des pirogues à balancier et pratiquaient diverses techniques de pêche. Ils cultivaient au départ le riz, le millet et élevaient le porc (BELLWOOD, 1980), mais ils ne connaissaient pas le métal. Pour des raisons inconnues, peut-être une invasion de peuples plus septentrionaux qui les dispersèrent, un effet de surpeuplement ou encore par suite de raisons plus culturelles, ce peuple se lança dans la plus grande migration que l'homme ait jamais entreprise. Elle le mena en effet de Taïwan jusqu'à Madagascar, l'île de Pâques et la Nouvelle-Zélande.

L'outil de cette fabuleuse diaspora fut la pirogue à balancier qui permettait de s'aventurer résolument en haute-mer. Les Austronésiens rencontrèrent d'abord le climat équatorial humide des îles de la Sonde. Ils adoptèrent les modes d'alimentation tirés des arbres fruitiers locaux (arbre à pain, bananiers, cocotiers, sagou) et des tubercules de taro ou d'igname que consommaient et pour certains d'entre eux cultivaient les peuples déjà installés (1).

Après avoir absorbé la population originelle des îles de la Sonde, Bornéo et de l'Archipel des Philippines, les Austronésiens prirent pied en Papouasie Nouvelle-Guinée il y a 5.000 ans. BELLWOOD pense que dans un certain sens, les Austronésiens connurent là un échec, qu'ils butèrent contre les habitants mélanésiens beaucoup plus qu'ils ne les submergèrent. L'impact génétique mongoloïde et l'influence des langues austronésiennes sont en effet beaucoup plus limités en Mélanésie que dans l'ensemble géographique des îles de la Sonde. On peut en conclure que les Austronésiens se heurtèrent en Papouasie à un môle de résistance : des populations nombreuses et devenues sédentaires, capables de tirer leur subsistance des cultures vivrières, s'y étaient déjà constituées. Elles tinrent leurs territoires comme elles gardèrent leur spécificité.

L'expansion austronésienne se poursuivit vers l'Est en débordant vers l'Océanie. Les premières arrivées des Austronésiens dans les archipels mélanésiens se situent entre 4.000 et 3.000 b.p. ; au début de notre ère, certains d'entre eux se lancèrent à la conquête de "l'Océanie lointaine". Cette explosion vers le Pacifique central, puis de là vers le Pacifique oriental, rencontra cette fois-ci des territoires déserts. Les peuples austronésiens purent alors donner leur pleine mesure sans se heurter à des peuples déjà installés. La navigation changeait aussi d'échelle ; ce n'était plus les distances moyennes ou réduites de "l'Océanie proche" qu'ils affrontaient, mais les incommensurables distances du Grand Pacifique. Sans nul doute un peuple et une civilisation originale se créèrent au cours de cette immense aventure.

---

(1) Il n'est pas certain qu'à l'arrivée des Austronésiens, les Australoïdes aient tous été des "horticulteurs" ; l'innovation surgie en Nouvelle-Guinée ne s'était pas en effet nécessairement répandue dans toutes les mailles du dispositif du peuplement de la Mélanésie insulaire. Même connue, elle n'était pas non plus obligatoirement adoptée par tous : des groupes restés fidèles au mode de vie nomade purent ainsi coexister pendant de longues périodes avec des groupes devenus horticulteurs (GORECKI, 1985, GILLIESON et al., 1985).

3) LE "COMPLEXE CULTUREL LAPITA".

Le peuplement de la Mélanésie insulaire se créa par conséquent dans le creuset d'une rencontre génétique et culturelle entre des branches mélanésiennes déjà diversifiées et les groupes de navigateurs austronésiens, plus tardivement arrivés. Le "contact" dura un ou deux millénaires et il semble avoir été particulièrement intense dans les archipels-limites de la Mélanésie (GREEN, 1979, ALLEN, 1984).

Les premiers arrivés ne connaissaient pas la céramique, mais en continuité avec la civilisation mélanésienne de Papouasie, ils pratiquaient probablement l'horticulture irriguée du taro et ils préféraient l'intérieur des îles à leurs rivages. Les seconds étaient au contraire des potiers et des marins : au départ peu nombreux, ils s'installèrent progressivement sur des sites littoraux et tout indique qu'ils constituèrent des réseaux de relations hiérarchisés inter-îles s'étendant sur de grandes distances. Les sites côtiers de la Nouvelle-Calédonie ont révélé par exemple la présence d'éclats de roche obsidienne qui ne peuvent provenir que de Nouvelle-Bretagne (FRIMIGACCI, 1976). Mélanésiens de l'intérieur et Austronésiens du rivage, bien que voisins, n'étaient donc pas en concurrence écologique ; ils vivaient dans des espaces et des systèmes différents qui les rendaient complémentaires.

La poterie lapita (1) qui est le signe du peuple navigateur austronésien qui la fabriquait se caractérise principalement par des décorations à formes géométriques réalisées en lignes pointillées imprimées au peigne. On en trouve aujourd'hui des éclats dans de nombreux sites côtiers dispersés sur toute la Mélanésie insulaire, en association avec d'autres matériaux, comme les herminettes lithiques ou des éléments de parure, témoignant ainsi d'une société bien particulière. Ce qu'on appelle le "complexe culturel lapita" constitue *"une culture homogène et distincte des cultures mélanésiennes préhistoriques. Ces sites lapita aujourd'hui sont généralement de petits habitats de bord de mer ou de petits ilôts côtiers peu propices à l'horticulture. On est ainsi conduit à penser que les hommes du Lapita étaient à l'origine des marins qui s'installaient ici et là, vivant d'échanges avec les autochtones (les Mélanésiens), mais conservant entre leurs différentes petites communautés des réseaux de relation inter-insulaires, réseaux peu à peu modifiés et étendus du Nord au Sud et vers l'Est"* (J. GARANGER, 1982, p. 52).

Pour Daniel FRIMIGACCI (1976), toute l'économie des potiers du Lapita était basée sur l'exploitation de la mer. Chacun des sites découverts correspond en effet à un atterrage de pirogues occupé par un peuple dont le regard portait essentiellement vers l'horizon marin et qui vivait de ses ressources. Même s'ils connaissaient la pratique horticole, il n'est pas sûr que les marins-potiers du Lapita l'aient réellement utilisée, du moins au début du peuplement.

---

(1) L'éponyme Lapita vient d'un site côtier de la région de Kone en Nouvelle-Calédonie, où l'archéologue GIFFORD mit en évidence ce type de poterie en 1952 (GARANGER, 1982, p. 51). Les premiers indices de poterie Lapita datent de 4.000 ans b.p. ; sa fabrication se poursuivit jusqu'au début de notre ère (GORECKI, 1985b, ALLEN, 1984).

On considère qu'il y a 3.500 ans, les groupes Lapita avaient colonisé des sites littoraux sur l'ensemble de la Mélanésie occidentale jusqu'en Nouvelle-Calédonie, Vanuatu et Fidji. Plusieurs traditions de céramique apparurent : le Lapita proprement dit, le style Mangaasi, à partir du VIème siècle avant J.C., caractérisé par une poterie décorée de motifs incisés et de reliefs appliqués, et enfin un dernier type de poterie dont les décorations sont réalisées par une technique d'impression au battoir. Alors que seules des poteries Lapita ont été trouvées sur les sites archéologiques de Polynésie, les Mangaasi et la tradition qui relèvent de l'impression au battoir ne se trouvent qu'en Mélanésie.

S'agit-il là d'une différenciation qui s'est créée localement au sein des peuples côtiers après leur établissement en Mélanésie ou bien d'autres groupes de peuplement ayant apporté des traditions différentes de poteries ? Tout est possible. Toujours est-il que les poteries Lapita apparues en 2.000 avant J.C. en Mélanésie occidentale se répandirent ensuite aux îles Fidji, puis aux Samoa et Tonga, jalonnant ainsi une progression de près de 5.000 km à l'intérieur du Pacifique. Dans leur interview à "Nabanga" (1979), GARANGER et FRIMIGACCI expliquent qu'à cette époque, la grande terre de Nouvelle-Calédonie, loin d'être un cul de sac, comme on l'a cru un moment (M. LEENHARDT), fut l'une des mailles fortes d'un réseau d'échange et de relation politique englobant l'ensemble de l'Archipel de Vanuatu et les îles Fidji. Cet ensemble formait une *"méditerranée d'Océanie"* (GARANGER, 1979), caractérisée par des relations fréquentes et où régnait une même atmosphère de contact et de créativité culturelle. Aux îles Fidji apparurent alors les grandes pirogues à double balancier, munies de voiles tressées qui permirent la poursuite du peuplement du Pacifique. *"Ces pirogues étaient à deux coques pontées et pouvaient transporter jusqu'à 200 personnes. Imaginez un très grand catamaran. Elles contenaient même un jardin...."* (GARANGER, 1979).

L'Archipel de Fidji et les îles de Polynésie occidentale furent donc le creuset où finit de s'élaborer la civilisation polynésienne qui allait ensuite s'étendre sur le Pacifique central et oriental. Pour des raisons diverses, mais où le surpeuplement dut jouer un rôle, l'expansion vers l'Est reprit en effet au début de notre ère. Des systèmes de chefferie à forte autorité permirent sans doute l'organisation politique des voyages qui aboutirent à la conquête du Pacifique, tandis que la remarquable maîtrise acquise dans les techniques de navigation par ce peuple au cours de son long cheminement lui en fournissait les moyens.

Les langues de souche austronésienne, que l'on considère comme les langues mères du polynésien, partagent leur influence en Océanie occidentale avec les parlers papous pré-austronésiens. En Nouvelle-Guinée, si les peuples de l'intérieur ont des langues qui se rattachent à la branche papoue, ceux de la côte Nord parlent des langues qui appartiennent au rameau austronésien ; il en va de même aux Salomon. D'une façon générale, les langues austronésiennes l'emportent au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la plaque Nouvelle-Guinée et que l'on atteint les limites de l'Océanie proche. Toutes les langues de Vanuatu et de Nouvelle-Calédonie sont par exemple de souche austronésienne (RIVIERRE, 1980).

Cette interférence linguistique pose en réalité le problème plus vaste des relations entre les deux branches préhistoriques du peuplement océanien. Certains, comme BELLWOOD, continuent à souligner leurs différences. Pour cet auteur, les habitants actuels du triangle polynésien ont pour origine directe les lointains berceaux du peuplement indonésien ou philippin, où leur civilisation s'est forgée :

"Les ancêtres des Polynésiens de la période Lapita avaient atteint un haut degré d'évolution sociale et économique.... Les systèmes de chefferie, les cultures vivrières et les grandes embarcations ne sont pas apparues brutalement et ne sont pas le fruit du hasard. Ils avaient commencé à se développer au cours des premiers millénaires de l'expansion austronésienne et continuèrent à évoluer lorsque les Polynésiens se lancèrent eux-mêmes dans les conquêtes maritimes" (BELLWOOD, 1981, p. 102).

Dans cette perspective, la "civilisation polynésienne" aurait été en germe dès les premières migrations austronésiennes, la conquête des îles polynésiennes n'étant en quelque sorte que le point d'aboutissement d'une aventure culturelle et géographique commencée bien loin de là.

Cette idée qui tend à séparer de façon relativement stricte les peuples mélanésiens et polynésiens et à opposer leurs systèmes sociaux et culturels, n'est pas reçue unanimement. Pour José GARANGER (1972) *"ce que nous appelons la civilisation polynésienne ne s'est pas formée ailleurs que dans le Pacifique. Pendant des siècles, Mélanésiens et Polynésiens vécurent ensemble dans une aire qui comprend toutes les îles de la Mélanésie insulaire...."*. Fidji serait en réalité le point de départ originel de l'entité polynésienne. Dans cette dernière perspective, les peuples océaniens seraient issus d'un croisement originel et de contacts culturels incessants entre Mélanésiens et Austronésiens. Ce serait en Mélanésie insulaire, où se serait différencié, tant génétiquement que culturellement, le peuple polynésien des grandes pirogues, qui aurait ensuite envahi et peuplé les contours et le centre du triangle polynésien. Dans ce cas, entre ces deux rameaux d'une civilisation commune et l'une par l'autre influencée, les similitudes l'emporteraient largement sur les ruptures.

III. VANUATU : "UNE MEDITERRANEE D'OCEANIE" (GARANGER).

Le problème du peuplement du Pacifique se pose en des termes historiques différents si l'on considère qu'il s'effectua par l'addition d'une multitude de petits voyages échelonnés sur de longues périodes, et opérant dans l'espace par bonds successifs de faible amplitude. Dans cette perspective, les expansions mélanésiennes, puis austronésiennes, procédèrent non pas par vagues de peuplement bien définies mais par une lente osmose aboutissant à une espèce de sédimentation progressive. C'est bien ainsi que le peuplement de Vanuatu semble s'être constitué.

1) L'HYPOTHESE D'UN PEUPLEMENT PRE-LAPITA.

Dans l'état actuel des connaissances, l'hypothèse d'un premier peuplement mélanésien ayant colonisé les îles de Vanuatu et sans doute de Nouvelle-Calédonie est probable, mais elle n'est pas prouvée. Des fouilles réalisées à l'intérieur des terres et non pas seulement sur le rivage pourraient sans doute vérifier l'hypothèse d'un premier peuplement pré-austronésien. Si tel était le cas, les premiers

habitants de l'Archipel seraient arrivés du Nord par la route des îles Salomon voilà plus de 4.000 ans.

Une civilisation d'horticulteurs existait alors bel et bien au coeur des hautes-terres de Nouvelle-Guinée et dans l'Archipel de Bismarck. La naissance d'une horticulture par drainage dans le berceau horticole mélanésien et la continuité de la migration de ce peuple vers l'Est peuvent être considérés comme deux types de réponses apportées à un phénomène possible de surpeuplement. En migrant vers l'Océanie proche, ces peuples pouvaient, en naviguant à vue et sans connaître des techniques de navigation très sophistiquées, atteindre la plupart des îles de la Mélanésie insulaire, Vanuatu et la Nouvelle-Calédonie inclus, c'est-à-dire les limites de "la ligne Andésitique" (voir carte 7, p. 112), mais sans toutefois la déborder. Le "saut" entre Vanuatu et les îles Fidji, soit 800 km de pleine mer, restait en effet hors de portée des pirogues simples mélanésiennes.

Ces peuples maîtrisaient sans aucun doute l'horticulture "indo-océanique" (1) et notamment l'irrigation, mais ils gardaient de leur long passé de chasseurs-cueilleurs de nombreux traits culturels et matériels. En s'établissant de préférence à l'intérieur des terres, ils laissèrent un espace disponible pour les peuples potiers, lorsque ceux-ci atteignirent les mêmes îles.

Les premières traces archéologiques du peuple Lapita remontent au Vanuatu à environ 3.000 ans et sont toutes liées à des sites littoraux d'atterrage des pirogues (GREEN, 1979, 1984). Selon toute vraisemblance, ils négocièrent leur installation avec les groupes en place beaucoup plus qu'ils ne les combattirent. C'est du moins la tradition océanienne dans laquelle il n'apparaît que rarement un esprit de conquête territoriale. En outre, les uns et les autres n'étaient pas très nombreux au départ et l'apparition du peuple marin et potier ne fut certainement pas une invasion soudaine, mais bien plutôt une lente imprégnation.

La tradition céramique du Lapita disparut de Vanuatu un peu avant le début de notre ère, sans doute parce que les groupes potiers perdirent peu à peu le contact entre eux et qu'ils n'avaient plus la force politique de faire vivre les réseaux de relation inter-îles. Pendant ce temps, le front d'avancée du peuplement Lapita se déplaçait vers l'Est et s'éloignait lentement d'eux. Ce peuple marin, en concentrant toute son énergie à la conquête de nouveaux et grands espaces océaniques, vides ceux-là de tout habitant, se détourna de plus en plus de ses bases arrières. Les Austronésiens, laissés sur place, devinrent alors au fil du temps des Mélanésiens. Les habitants actuels peuplant l'Archipel seraient donc le résultat de ces croisements, ce qui explique la grande diversité et la répartition inégale de leurs types physiques : certaines îles ayant des apparences plus "polynésiennes" que d'autres, en même temps que des affinités linguistiques plus grandes avec le proto-polynésien et avec les langues fidjiennes, comme c'est par exemple le cas des îles du Centre et du Nord-Est de Vanuatu (D. TRYON, 1976).

---

(1) Par "horticulture indo-océanique", il faut entendre la culture des tubercules, les techniques de l'irrigation, l'élevage des volailles et en toute vraisemblance l'élevage du cochon. Toutefois ce dernier animal ne semble être apparu que plus tardivement dans le Sud de Vanuatu, notamment à Tanna et Futuna où les traditions orales font état d'une arrivée relativement récente en provenance de l'Est. En outre le cochon n'existait pas encore (ou n'existait plus) dans les îles Loyauté voisines et en Nouvelle-Calédonie, lorsque COOK les découvrit.

Un véritable creuset génétique et culturel, mêlant plusieurs branches de peuplement océanien,se constitua dans l'Archipel de Vanuatu. Cette *"méditerranée d'Océanie"* fonctionna pendant près d'un millénaire. Les relations inter-îles à grande distance semblent avoir été beaucoup plus développées à cette époque qu'elles ne l'étaient au moment de la découverte par les Européens et débordaient alors les eaux de l'Archipel proprement dit.

La civilisation mélanésienne actuelle résulte d'une évolution *in situ* survenant sur les lieux mêmes de cette première migration. Les peuples potiers, en migrant ensuite vers l'Est, portèrent plus loin leur génie créateur et fondèrent une autre civilisation, mais qui n'apparaît pas vraiment en rupture culturelle, linguistique ou agraire avec la civilisation mélanésienne. Sans doute également, les contacts restèrent-ils pendant longtemps fréquents entre ceux qui étaient partis et ceux qui restaient, comme en témoignent notamment les phénomènes de retour et certaines traditions orales qui font état de contacts anciens et prolongés avec l'Archipel polynésien des Tonga, notamment dans les îles du Sud.

2) LES PHENOMENES DE "RETOUR" DES POLYNESIENS.

A partir de l'an 1.000 de notre ère, ces contacts, qui peut-être n'avaient jamais cessé, se traduisirent par des mouvements de retour vers la Mélanésie, partis des îles de la Polynésie centrale, notamment de Samoa et de Tonga. A cette époque, des pirogues polynésiennes revinrent dans les îles du Sud et du Centre de Vanuatu, où elles créèrent des enclaves de langue polynésienne, qui se sont maintenues jusqu'à nos jours, à Aniwa, Futuna, Emae et l'ilôt Fila. L'un de ces groupes, qui arriva au XIIème siècle à Vate par la Pointe Manuro, créa, sous l'autorité de son chef Roy Mata, un véritable royaume trans-insulaire, qui s'étendait jusqu'au Sud de l'île d'Epi.

On attribue à Roy Mata les changements socio-culturels et matériels qui se manifestèrent à cette époque dans les îles du Centre (GARANGER, 1972). L'introduction d'une chefferie à titres et d'un nouveau système de parenté "totémique" dans le "royaume" de Roy Mata coïncide avec la perte progressive de la tradition céramique et le remplacement de l'outillage lithique par un outillage coquillier de type micronésien. Selon GARANGER, c'est à partir du Xème siècle de notre ère qu'une série de mouvements migratoires se produisit en Polynésie centrale : Samoans et Tongiens partirent en direction de l'Est, mais des branches secondaires émigrèrent vers le Nord en direction de la Micronésie, où elles perdirent leurs traditions céramiques et adoptèrent en revanche l'outillage coquillier en raison de la nature écologique de ces atolls sans argile, ni pierres volcaniques. De Micronésie, certains de ces groupes dérivèrent ensuite vers le Sud où ils atteignirent le Centre de l'Archipel de Vanuatu.

"L'apparition d'un outillage coquillier, entre les années 800 et 1.100 de notre ère, dans une région qui ne manque pas de bons matériaux lithiques pour façonner des herminettes, ne peut s'expliquer que par l'arrivée de populations étrangères. L'inégale répartition des différents types d'outils semble indiquer qu'il s'agit d'une pénétration lente et relativement diversifiée plutôt que d'une immigration simple et soudaine...." (GARANGER, 1972, p. 132).

Les enclaves de langue polynésienne actuellement existantes au Vanuatu, en d'autres termes ce que les Anglo-Saxons appellent les *"Polynesian outliers"* ou *Polynésiens marginaux*, ne seraient donc pas des groupes oubliés lors de la première migration, comme on avait jusque là tendance à le penser, mais résulteraient de mouvements de retour, beaucoup plus récents, témoignant en fait que le "contact" entre Mélanésiens et Polynésiens ne s'était jamais tout à fait perdu.

3) CHRONOLOGIES ET RECHERCHES ARCHEOLOGIQUES AU VANUATU.

a) Les jalons chronologiques.

Au fur et à mesure que les recherches se développent au Vanuatu, on tend de plus en plus à reculer dans le temps le peuplement de l'Archipel. Il y a quelques années, on estimait que les premiers établissements humains ne remontaient pas avant le début de notre ère : on pense aujourd'hui qu'ils débutèrent il y a 3 ou 4.000 ans, peut-être même avant l'apparition du cochon en Nouvelle-Guinée (6.000 ans b.p.).

La recherche archéologique s'est jusqu'à présent orientée principalement vers la recherche des sites Lapita sur le rivage des îles, ce qui explique l'étendue des imprécisions quant au début du peuplement réel. Le plus ancien des site Lapita fut découvert par l'archéologue américain John HEDRIX dans les îles d'Aore et de Malo. Une poterie entière -la seule qui existe au monde- fut même découverte dans un site de Malo, accompagnée d'indices de nourritures de coquillages, tortues, cochons et poules. L'ensemble de ces sites a pu être daté à Malo de 3.000 ans b.p. : c'est sans doute la date la plus ancienne que l'on puisse envisager pour le peuplement Lapita dans l'Archipel. D'autres recherches, menées par G. WARD aux îles Banks, ont révélé également des sites Lapita et la présence de poteries de type Mangaasi fabriquées dans la petite île de Pakau, à proximité de Vanua Lava, entre le VIIIème siècle avant J.C. et le III siècle de notre ère. Les fouilles de J. GARANGER à Vate et aux îles Shepherds ont permis également de mettre à jour des poteries Lapita, des poteries Mangaasi anciennes, notamment aux Shepherds et à Vate, et des poteries imprimées au battoir à Mele (Vate). Les datations effectuées dans les anciens sites à poterie Mangaasi révèlent que celles-ci étaient fabriquées au VIIIème siècle avant J.C. et qu'elles se poursuivirent jusqu'au XIIème siècle de notre ère, date de l'arrivée de Roy Mata par le Sud. Sur ces mêmes sites, les fouilles révèlent également la présence d'un peuple d'horticulteurs, éleveurs de porcs et de poulets, utilisant un outillage lithique.

Les îles du Sud de l'Archipel n'ont été encore que partiellement étudiées. Les fouilles de R. SHUTLER (1976) n'ont pas permis d'y trouver trace de tradition céramique, mais des indices de peuplement remonteraient selon lui à près de 2.500 années et probablement plus à

Tanna. Sur Futuna qui fait partie des "Polynesian outliers", les datations permettent de remonter à 1.700 années, soit un peuplement plus récent que celui de Tanna, mais qui de toutes façons précédait les influences polynésiennes de "retour" qui s'exercèrent dans cette île, comme dans le reste de l'Archipel, entre le Xème et le XIIème siècle. Ces influences se traduisirent à Futuna par l'adoption d'une langue polynésienne, proche du Samoan , mais dans laquelle la trace des anciens parlers de Tanna n'a pas disparu (TRYON, communication personnelle).

L'archéologue M. SPRIGGS (1981) a de son côté pu dater les premiers signes du peuplement d'Anatom à 2.900 ans b.p., mais il pense lui aussi qu'un peuplement antérieur à cette date est probable.

L'absence de sites Lapita dans le groupe des îles du Sud pose problème, ce qui ne signifie pas que l'on n'en trouvera jamais. En 1983, M. SPRIGGS, qui mena une recherche dans ce sens infructueuse sur Anatom, découvrit un site Lapita sur Erromango (SPRIGGS, communication personnelle). Un alluvionnement littoral intensif, des glissements de terrain, une recherche encore embryonnaire expliquent peut-être momentanément ce vide sur la carte des sites potiers dans le Sud de Vanuatu.(1)

La coexistence des peuples potiers du littoral avec ce que l'on pense être les peuples originels non-potiers de l'intérieur des îles dura ainsi près d'un millier d'années, de 3.000 b.p. jusqu'aux premiers siècles de notre ère. La civilisation mélanésienne de Vanuatu s'est constituée probablement par des échanges constants entre ces deux populations, notamment l'échange des épouses, ce qui peu à peu tendit à les confondre. La grande et traditionnelle séparation que l'on retrouve aujourd'hui dans toutes les îles entre "man sol wora" -hommes du littoral- et "man bus" -hommes de l'intérieur- trouve peut-être là ses origines culturelles lointaines. Ces groupes, vivant dans une écologie différente, restaient séparés, mais toute une tradition de relation ne cessait constamment de les relier. L'activité de poterie traditionnelle n'a pas du reste disparu complètement à l'époque moderne : les Espagnols de QUIROS la trouvèrent en usage sur les côtes de Santo, et des villages de la côte Ouest de l'île, notamment à Wusi, continuent de la fabriquer aujourd'hui (2).

b) <u>La contribution de l'archéologie à l'histoire locale</u>.

Les recherches archéologiques ont révélé la vérité historique de certains des évènements relatés dans les cycles mythiques fondateurs. La tradition orale a fixé ainsi dans sa mémoire et dans un langage codé certains évènements passés, prouvant ainsi qu'elle peut être d'une utile contribution à la reconstitution du passé mélanésien, voire aux problèmes des origines du peuplement. Comme l'explique GARANGER

---

(1) Des habitants de la côte Ouest de Tanna, notamment du Sud de l'île et de Lowkataï, m'ont souvent assuré que des vestiges brisés de poteries se trouvaient sur leur île, mais il ne m'a jamais été donné d'en voir, n'étant en cela pas plus heureux que l'archéologue SHUTLER qui les rechercha.

(2) Il ne s'agit plus de poterie Lapita, mais d'un modèle simplifié de poterie.

"L'anthropologie contemporaine, dominée par l'analyse structurale des mythes, a plutôt négligé la dimension historique des sociétés qu'elle étudiait. Les "sociétés sans écriture" semblaient aussi des sociétés sans histoire. On a eu tendance à prendre systématiquement les mythes pour des créations de l'inconscient des peuples, sans aucune base historique. Pourtant à plusieurs reprises, on a pu mettre en évidence des points d'ancrage du mythe dans une "histoire" qui, pour ne pas ressembler à la nôtre, n'en avait pas moins laissé des traces matérielles". (1972, p. 233).

Sur la foi de la tradition orale des gens de Vate, GARANGER découvrit le site funéraire de Roy Mata, ce qui fut sans aucun doute la plus extraordinaire découverte archéologique jamais faite en Océanie. La sépulture collective qui a pu être datée de 1.265 ($\pm$ 140 ans) après J.C. se situe sur l'ilôt Retoka, au large de Vate et avait été déclaré sacré (tabou) par la tradition mélanésienne depuis cette époque. Roy Mata y fut découvert enterré avec une cinquantaine d'individus, serviteurs et épouses. Les hommes étaient allongés sur le dos comme calmement endormis au moment de leur mort. *"Les femmes au contraire étaient toutes dans des postures diverses, mais chacune semblait chercher protection contre l'homme qui l'accompagnait et qu'elle tenait par le bras, le cou ou la taille".* (J. GARANGER, 1972, p. 76). L'attitude sereine des hommes morts s'explique par le fait qu'ils furent enterrés dans une ivresse profonde dûe au kava, alors que leurs épouses étaient enterrées vivantes et en pleine conscience.

D'autres recherches menées à Tongoa confirmèrent également les traditions et les mythes locaux qui parlaient d'une éruption volcanique ayant détruit l'île de Kuwae. L'éruption, que confirma l'investigation géologique, put être datée aux alentours des années 1.450 de notre ère, ce qui correspond à peu près aux résultats obtenus par le comptage des générations (GARANGER, 1972). L'étude des sépultures de quelques uns des premiers chefs qui recolonisèrent Tongoa après l'éruption -notamment celle de Titongoa Liseriki- s'accorde également avec l'énoncé des traditions orales locales du repeuplement de l'île par les principales chefferies de Vate. Dans ce cas, les mythes locaux apparaissent bien porteurs d'une mémoire historique réelle.

Une autre recherche, celle de M. SPRIGGS (1981), effectuée dans une perspective différente, apporte d'utiles lueurs aux problèmes de l'histoire du peuplement, de l'évolution des systèmes agraires et de la colonisation intérieure des îles. L'île d'Anatom, au Sud de l'Archipel, contient en effet les vestiges remarquables d'une agriculture irriguée consacrée au taro, qui fut abandonnée à la suite des vagues de dépopulation que causèrent les nouvelles épidémies introduites lors du contact avec le monde européen. Pour L. GROUBE, qui fut le premier à en signaler l'intérêt : *"Les vestiges d'Anatom ont résisté aux atteintes du temps, car ils étaient construits avec des roches volcaniques que l'on y trouve en abondance. Anatom est peut-être l'île de Pâques de l'agriculture mélanésienne".* (1975, p. 43).

L'étude de SPRIGGS a révélé que cette agriculture irriguée à grande échelle ne fut pas originelle, mais qu'elle se développa seulement à partir des 4 ou 500 dernières années de notre ère, à une époque où le peuplement, jusque-là côtier, se répandit vers l'intérieur de l'île et le colonisa. Pendant longtemps -soit 2.000 ans- les populations

littorales semblent s'être contentées d'une culture itinérante pluviale extensive et à long cycle de jachère pratiquée sur les basses pentes du bord de mer ; l'utilisation des ressources littorales semblait alors l'emporter sur les ressources de l'intérieur. Vers l'an 1.000 de notre ère, le milieu écologique des pentes ayant été déstabilisé par une érosion collinaire aggravée par les défrichements et la disparition de la forêt, l'implantation humaine progressa vers les fonds de vallée de l'intérieur, développant alors des techniques d'irrigation et de drainage. Les systèmes d'irrigation complexes commencèrent à apparaître au XIIème siècle, permettant une prodigieuse intensification de la production agricole. De côtière et marine à ses origines, cette société locale devint dès lors terrienne et agricole et se porta vers l'intérieur des terres ; l'accroissement du peuplement et probablement un renforcement des structures de la chefferie locale (introduction d'un système à titres) la conduisirent à intensifier ses techniques de production. Comme l'explique SPRIGGS lui-même :

"L'interférence de l'homme avec l'environnement naturel n'a pas conduit à un processus de désastre écologique, mais a permis une considérable expansion potentielle par une intensification de l'agriculture et une plus forte stratification sociale" (1981, ma traduction).

Cette étude, qui fut en son genre la première à être menée au Vanuatu, a le mérite de lier l'histoire des systèmes agricoles à celle du peuplement et de l'évolution des systèmes sociaux. Elle révèle ainsi que les sociétés mélanésiennes locales sont le fruit d'une longue évolution *in situ* et qu'elles ne peuvent être saisies comme des structures fixes, restées identiques à l'état où elles se trouvaient lors de l'origine du peuplement. On peut en conclure que l'absence de progrès technologique ne signifie pas que des mutations dans le système de production et des changements sociaux majeurs ne puissent survenir.

Les conclusions de l'étude de SPRIGGS, qui voit donc dans la mise en valeur de l'intérieur des terres un phénomène historique récent, ne peuvent être étendues telles quelles au reste de l'Archipel, mais l'exemple de la démarche reste à suivre. On saura en effet quelque chose de plus sur l'histoire mélanésienne, lorsque seront éclaircies les circonstantes locales de l'évolution des sociétés et des systèmes agraires insulaires, notamment lorsque la dialectique historique entre les groupes du rivage et les groupes de l'intérieur aura été mieux explicitée (1).

La bigarrure des apports humains, l'étalement historique de leurs arrivées, les contacts incessants d'un groupe à l'autre, les phénomènes de création locale et leurs interactions multiples ont abouti à une grande diversité des langues et des expressions culturelles. Bien que dérivées d'un creuset initial commun, les sociétées locales se sont ensuite diversifiées sur place dans des expressions variées au gré de leur histoire. Sans nul doute, ce sont les différentes phases de l'adaptation au milieu écologique des îles, de la côte vers l'intérieur ou inversement qui représentent la clé de cette histoire.

---

(1) La recherche comparée, actuellement en cours, menée conjointement par D. FRIMIGACCI, sous l'angle de l'archéologie, et par B. VIENNE, sous celui des systèmes sociaux et des traditions orales, dans plusieurs îles et archipels de l'Océanie occidentale devrait également nous apporter d'intéressantes révélations sur ce point essentiel.



Photo 6 : Portraits de gens du Centre de Pentecôte : l'origine ethnique des Mélanésiens est composite et pose encore de nombreux problèmes aux préhistoriens et anthropologues. (photo G. David et A. Walter)

IV. PAR DELA L'ECLATEMENT LINGUISTIQUE.

1) L'ECLATEMENT LINGUISTIQUE.

La diversité linguistique est un autre des grands traits culturels commun à toute la Mélanésie, où l'on compte près de 7 à 800 langues différentes appartenant au groupe dit "papou", soit un bloc d'à peu près 2,7 millions d'habitants et un nombre encore sensiblement égal pour l'ensemble des langues dites "austronésiennes", autrefois appelées langues "malayo-polynésiennes". Parmi ces dernières, 4 à 500 langues appartiennent à l'ensemble de la Mélanésie insulaire (dont celles de Vanuatu), ce qui correspond à environ un million de locuteurs, soit une langue pour à peine 2.000 habitants.

Les *langues papoues* sont répandues dans les archipels orientaux de l'Insulinde et de l'ensemble du môle de la Papouasie-Nouvelle-Guinée ; on les retrouve en plages dispersées en Nouvelle-Bretagne, Nouvelle-Irlande, les îles Salomon, et enfin dans l'Archipel des Santa Cruz qui marque la limite de leur expansion vers le monde océanien. L'extrême degré de diversité interne atteint par ces langues fait penser à une évolution sur place fort ancienne.

Les langues austronésiennes, d'apparition plus récente, forment un arc géographique qui se déploie de ses berceaux asiatiques jusqu'aux îles de l'Océanie proche et lointaine, en contournant les môles de résistance où les langues papoues restèrent prédominantes. Cet arc linguistique est extrêmement étendu, puisqu'il va de Madagascar et de certaines régions de la péninsule indochinoise et de Taïwan à l'Ouest, jusqu'aux îles et aux archipels de l'Océanie polynésienne à l'Est. On pense aujourd'hui que toutes les langues austronésiennes dérivent d'une seule langue mère introduite voilà 5.000 ou 7.000 ans. Ce "proto-austronésien", reconstitué par les linguistes, n'a pas de parenté linguistique reconnue avec les autres autres familles de langues qui se partagent le Pacifique, la famille papoue et la famille australienne.

Le groupe des langues de Vanuatu appartient entièrement au bloc des langues austronésiennes. Les linguistes les classent au sein des langues proto-océaniques de l'Est (BELLWOOD, 1978, p. 125) ; certaines d'entre elles auraient constitué le creuset initial à partir duquel se serait différencié le rameau linguistique polynésien.

Les langues de Vanuatu révèlent un degré d'éclatement linguistique très marqué : on y comptait en 1978, 105 langues différentes pour 112.596 habitants, soit une langue pour 1.072 locuteurs (TRYON, 1978). Encore ce chiffre était-il encore plus accentué en 1967 où pour une population moins nombreuse, le nombre de langues parlées était plus élevé : 112 langues vivantes pour 70.837 habitants mélanésiens, soit 630 locuteurs pour une seule langue.

On semble donc être arrivé dans l'Archipel de Vanuatu au point extrême de la diversification linguistique possible. Sur les 105 langues vivantes dénombrées, certaines peuvent encore se partager en dialectes locaux et nombreuses encore sont les langues qui se sont éteintes à l'époque moderne, à la suite des vagues de dépeuplement ayant affecté

certaines régions insulaires ou des migrations intérieures. Au Sud Malakula par exemple, l'étude de J.M. CHARPENTIER (1984) nous apprend qu'en 1980, on comptait 19 parlers mélanésiens pour 5.500 habitants, soit une langue pour 290 habitants (voir carte 8 p. 126). En outre, cinq langues avaient disparu de mémoire d'homme depuis le début du siècle.

La diversité linguistique tend aujourd'hui à se réduire sensiblement ; certaines langues ne sont plus connues que de quelques locuteurs et d'autres ne sont parlées que par quelques centaines de personnes. Si l'on considère la liste des langues établies par TRYON (1976) et leur nombre de locuteurs, tel que nous le livre le recensement de 1967, on aboutit aux résultats suivants :

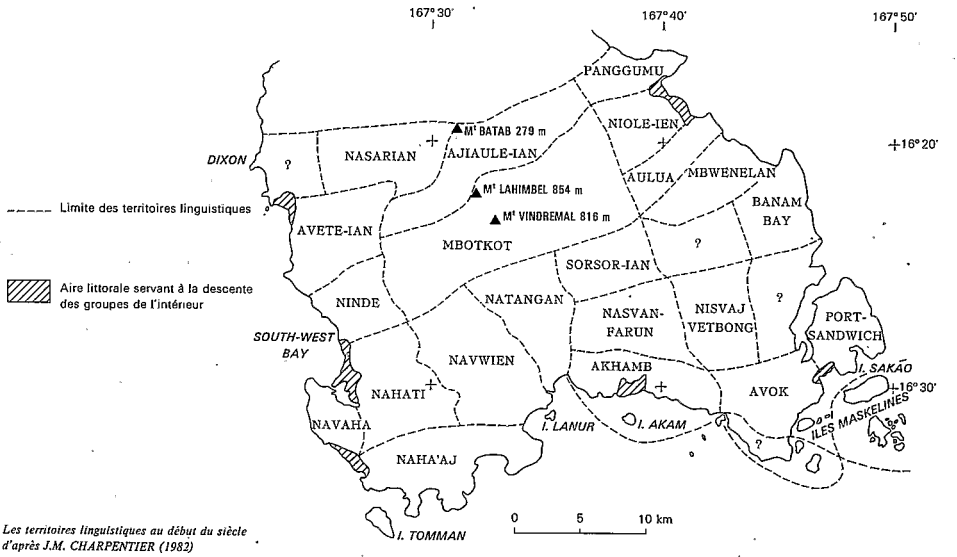
TABLEAU 6. : Nombre de locuteurs actuels par langue mélanésienne dans l'Archipel de Vanuatu.

Locuteurs	Langues	Pourcentage
Moins de 100	37	35,2
Entre 100 et 400	36	34,3
Entre 400 et 1.000	14	13,3
Entre 1.000 et 2.000	7	6,7
Plus de 2.000	11	10,5
Total	105	100

On peut en conclure que pour la plupart d'entre elles (70 %), les langues mélanésiennes actuelles sont parlées par des groupes égaux ou inférieurs à 400 locuteurs. Seules, 11 de ces langues sont parlées par plus de 2.000 personnes et peuvent être considérées comme des langues à grand rayonnement géographique : ainsi en est-il du Nguna (ou Nakanamanga) parlé à la fois dans les Shepherds et le Nord-Vaté (2.500 locuteurs) ou du Namakura des îles Shepherds parlé par plus de 2.000 locuteurs. On trouve enfin 4 langues parlées par un peu plus de 3.000 personnes : le Lenakel (Ouest Tanna), le Ndui-Ndui (Ouest Aoba), le Longana (Nord-Est Aoba) et l'Apma (Centre Pentecôte). Ces langues qui dominent dans certaines régions insulaires bien peuplées reflètent l'homogénéité culturelles et le dynamisme démographique de ces régions, mais elles ne sont jamais la langue unique de ces îles. En fait, il n'y a pas de grande île, où une seule langue soit utilisée : Tanna en connaît au moins 5 (carte 9, p. 126), Aoba 2, Pentecôte 5, le record absolu est détenu par Malakula avec 30 langues actuellement parlées et Santo 29 (TRYON, 1976). Les "grandes langues" se subdivisent souvent en plusieurs dialectes, ce qui les rend parfois difficiles à comprendre à l'intérieur même de leur aire géographique. La langue Sa du Sud Pentecôte, parlée par 1.200 personnes, comprend par exemple 4 dialectes : celui de Ponorwol (Bunlap, Baie Barrier), de Wali, de Poinkros et de St Henri, soit à peu près un "parler" pour 300 personnes.

CARTE N° 8

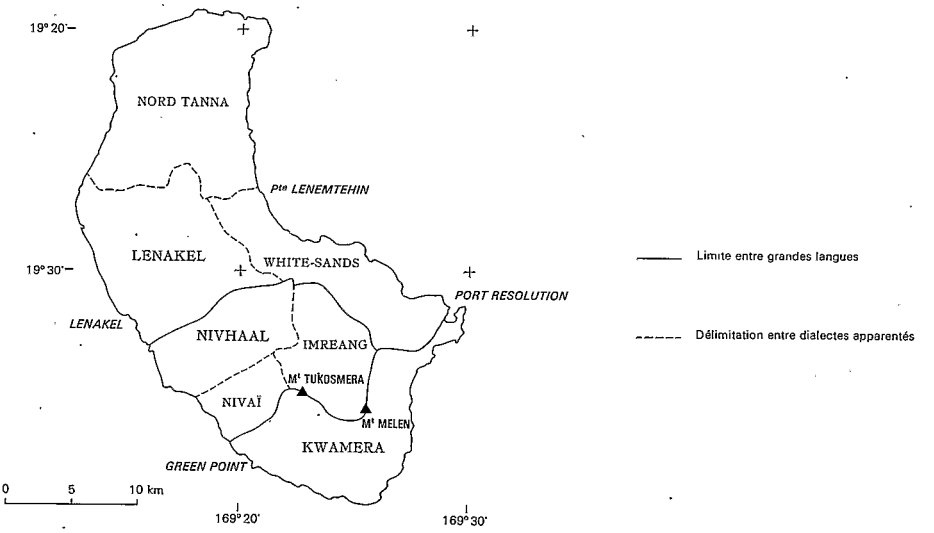
RÉPARTITION DES PARLERS DU SUD MALAKULA



Les territoires linguistiques au début du siècle d'après J.M. CHARPENTIER (1982)

CARTE N° 9

RÉPARTITION DES PARLERS A TANNA



Les grandes aires linguistiques d'après J.D. LYNCH (1978)

Ce chiffre de 300 locuteurs par "parler", qu'il s'agisse d'une langue ou d'un dialecte, apparaît comme un ordre de grandeur général. Dans la plupart des cas, il correspond à une petite société locale, formée par la réunion de plusieurs clans et segments de lignée partageant un territoire autonome.

Sur 105 langues répertoriées, 85 se trouvent dans les îles du Nord, dont 59 pour les seules îles de Malakula et de Santo. Dans ces îles, chaque vallée ou ensemble territorial constitue en soi une unité linguistique propre, différente de ses voisins, au point que l'on ne peut plus parler de variations dans le "parler", mais de véritables langues différentes.

Cette hétérogénéité linguistique est moins marquée sur les rivages où existent des sociétés littorales importantes, comme par exemple la langue de Wala (Malakula), parlée avec quelques nuances de dialecte par les ilôts de Rano et d'Uripiv (soit un ensemble géographique de près de 3.000 personnes) ou encore la langue de Vao, répandue sur la frange Nord-Est de l'île.

L'atomisation linguistique avait frappé les premiers observateurs, en particulier lorsqu'ils venaient de Polynésie où, sur des milliers de kilomètres, une seule et même langue est plus ou moins comprise. Ils parlèrent alors de *"tour de babel"*, se demandant comment les gens pouvaient communiquer et même s'il existait des relations extérieures au territoire de chacun des groupes. Ainsi cette remarque de l'ethnologue SPEISER (1913) :

"Sur certaines îles... on peut facilement en une journée de marche traverser plusieurs régions dans lesquelles sont parlées des langues incompréhensibles de l'une à l'autre".

Cette situation faisait également dire au missionnaire INGLIS (1851) :

"Aux Nouvelles-Hébrides, aucune relation ne semble avoir existé entre les habitants des différentes îles... ou seulement très rarement".

2) LES CHAINES D'INTELLIGIBILITE.

Cet éclatement linguistique, de règle dans la civilisation mélanésienne, ne signifie pourtant pas barrière infranchissable ou impossibilité de communication. Plus exactement, il implique la création de contraintes géographiques à la communication inter-groupe. Pour mieux exprimer cette idée, les linguistes parlent de *"chaîne linguistique"* ou "dialect chain" (WURM et LAYCOCK, 1961).

Le principe de la chaîne linguistique est le suivant : si l'on prend une chaîne de parlers géographiques de **A** à **Z**, on s'aperçoit que chaque maillon de la chaîne entretient des relations régulières et fréquentes avec ses voisins immédiats : ainsi **A** avec **B**, **B** avec **C**, etc... ce qui entraîne une certaine similitude de leurs langues respectives. Par contre les relations entre **A** et **C** seront moins fréquentes, et à plus forte raison avec les maillons suivants : **D**, **E**, **F**, etc... Il s'ensuit que pour communiquer avec **C**, **A** passe généralement par **B** et pour communiquer avec **D**, par **B** et **C** successivement et ainsi de suite.

Linguistiquement, cela se traduit par le fait que les parlers géographiquements proches sont mutuellement intelligibles, mais que la différence ne cesse de se creuser avec les maillons les plus lointains. Entre **A** et **Z**, la différence linguistique est devenue absolue, mais la communication reste théoriquement possible, si elle suit la succession géographique des intermédiaires. Le chevauchement des parlers mélanésiens selon le principe de la chaîne linguistique crée dès lors des chaînes d'intelligibilité qui se poursuivent tout au long de l'Archipel. TRYON (1976, a) a pu ainsi montrer que les pourcentages relatifs de vocabulaire commun et de mots à racines proches étaient élevés dans les langues géographiquement voisines (plus de 50 % en général), mais qu'ils se réduisaient progressivement au fur et à mesure de leur éloignement. Aux extrémités géographiques de la chaîne linguistique, il n'y a plus par exemple que 12 % de mots apparentés entre les langues de Sakao (Nord Santo) et celles de Tanna.

Un tel système rend dès lors difficile l'isolement d'un bloc linguistique par rapport à un autre, puisqu'on ne se trouve pas réellement en face de langues différentes -comme le sont par exemple le français et l'anglais-, mais en face d'une chaîne spatiale de parlers (langues ou dialectes) présentant en ordre successif des maillons de plus en plus différenciés, mais qui restent presque toujours compréhensibles au niveau des intermédiaires les plus rapprochés.

Le principe du chaînage est donc celui d'une hétérogénéisation croissante à partir d'un pôle de départ. Les langues se relient entre elles comme s'assemblent les pions d'un jeu de dominos, mais elles dessinent ensuite des figures de plus en plus étrangères. L'éclatement linguistique ne signifie donc pas rupture ou atomisation, mais mise en "ligne" de chacun des parlers mélanésiens dans une chaîne de relation, c'est-à-dire selon une route où chacun des segments, bien qu'en soi original, se relie plus ou moins étroitement à celui de ses voisins. Il s'ensuit qu'il est plus approprié de parler de chaînes de continuité ou de cheminements linguistiques que de frontières ou d'aires linguistiques. Dans cette perspective, tout essai de cartographie des langues mélanésiennes et de leurs espaces devient une gageure. Beaucoup plus qu'en termes de frontières, c'est en termes de relations et de contacts qu'il faudrait donc dresser la carte linguistique de l'Archipel. Les premières impressions de SPEISER ou d'INGLIS étaient donc particulièrement mal fondées, lorsqu'ils ne voyaient partout que cloisons et difficultés de communication. L'absence de langue centrale à grand rayonnement ou de *langue de prestige*, reflète plus une égalisation des parlers les uns par rapport aux autres et par là des différentes sociétés locales qu'une véritable hétérogénéité. En fait chaque locuteur n'a guère de difficultés pour comprendre la langue de ses voisins ; le plus souvent, il utilise avec ses voisins sa propre langue et comprend sans grand effort la leur (1). De proche en proche, ce

---

(1) Les linguistes considèrent qu'en règle générale les parlers qui se partagent plus de 80 % de mots ayant des racines communes sont mutuellement intelligibles (TRYON).

système de communication peut porter sur d'assez grandes distances ; il s'ensuit que le bislama (1) n'est en réalité réservé qu'aux contacts entre locuteurs appartenant à des communautés éloignées, et que les gens d'une même île ne l'utilisent entre eux que rarement.

Au-delà de l'éclatement linguistique, transparaît donc une notion de chaînage qui compense fortement la première impression d'hétérogénéité culturelle et d'atomisation que l'on pourrait tirer d'une première approche. S'il n'y a donc pas de grande langue qui s'impose véritablement dans l'Archipel, il existe en revanche des chaînes de langues et des maillons intermédiaires qui permettent une communication d'une chaîne à l'autre, jouant un rôle de charnière entre des systèmes différents (voir carte 10, p. 130).

Darrel TRYON (1976) a tenté, à partir de méthodes lexico-statistiques, un premier essai de systématisation de ces chaînes linguistiques (voir tableau 7). Il en ressort que la majorité des parlers des îles du Nord et du Centre de l'Archipel forme un seul et même groupe qui réunit 75 langues sur 105. Il se décompose en 5 chaînes linguistiques orientées du Nord au Sud : le Sud Santo (24 langues), le littoral de Malakula (16 langues), l'Est de Vanuatu (28 langues), le Centre (3 langues) et le sous-groupe déjà plus particulier d'Epi (5 langues).

Ces cinq sous-groupes déterminent un espace linguistique "unifié", formé par un chaînage continu de parlers se chevauchant les uns les autres et inter-reliés entre eux par des noeuds de correspondance qui permettent le passage d'une chaîne à l'autre (2).

Le cas de figure des trois îles du Sud (Tanna, Erromango, Anatom) est original. Comme le fit remarquer LYNCH à TRYON, lors de la présentation de son modèle devant les linguistes de l'A.N.U. (1978): *"Sur la base de cette reconstruction, il apparaît que les trois îles du Sud (Anatom, Tanna, Erromango) peuvent être chacune considérées comme un groupe particulier de langues océaniques"*. Ces trois îles, si l'on s'en tient en effet à des critères purement lexico-statistiques, sont autant différentes entre elles que du reste des autres langues de l'Archipel. Elles sont mutuellement inintelligibles et se tiennent comme des mondes à part. De même, les cinq langues de Tanna forment à elles seules un chaînage propre qui se brise sur les limites de l'île et n'a pas de pont avec l'extérieur. La forte personnalité culturelle de ces îles du Sud, Tanna surtout, mais sans doute aussi Erromango et Anatom avant que les épidémies et la christianisation forcenée du siècle dernier aient détruit leur substrat culturel, est d'évidence à mettre en relation avec l'originalité de leurs parlers.

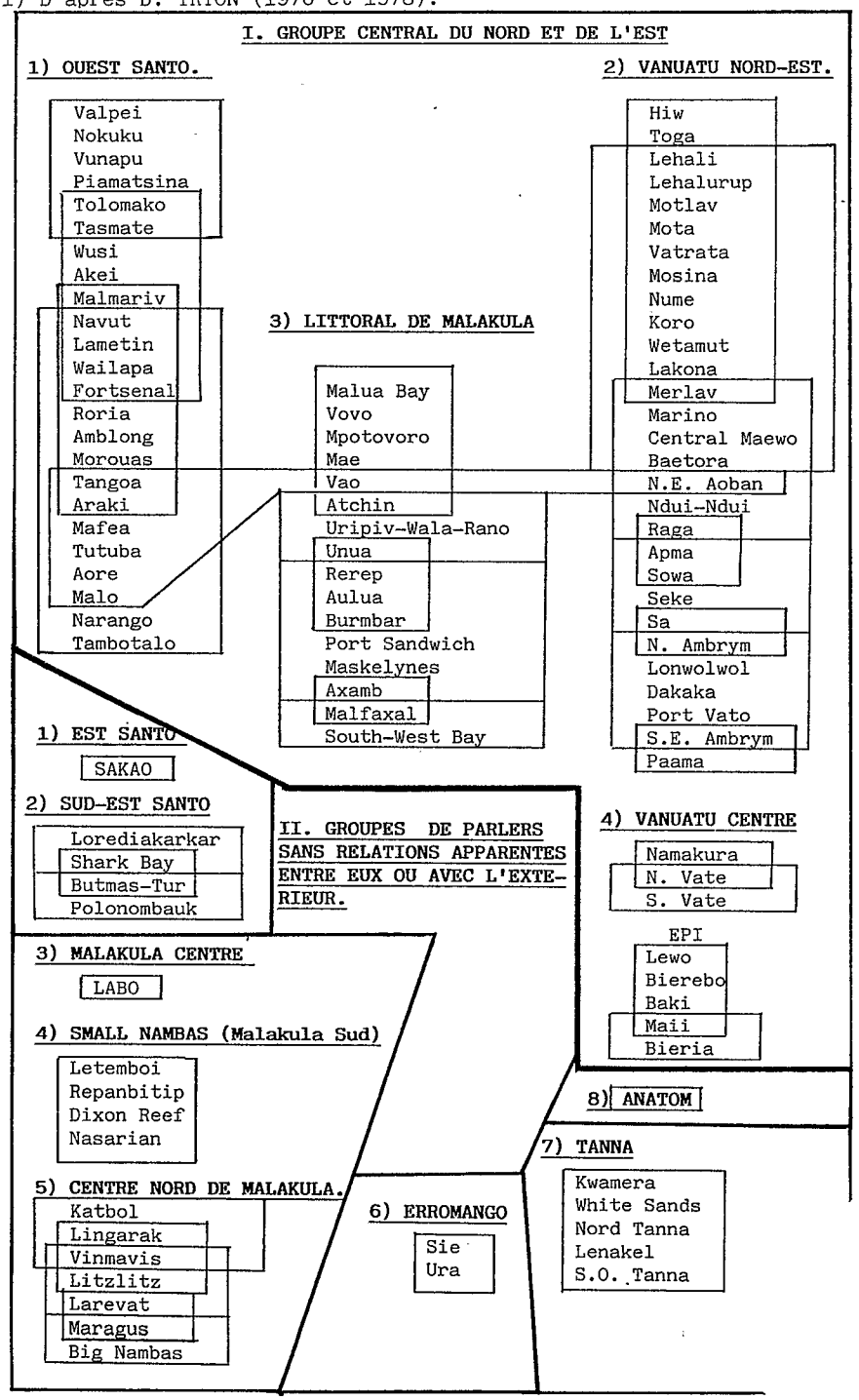
---

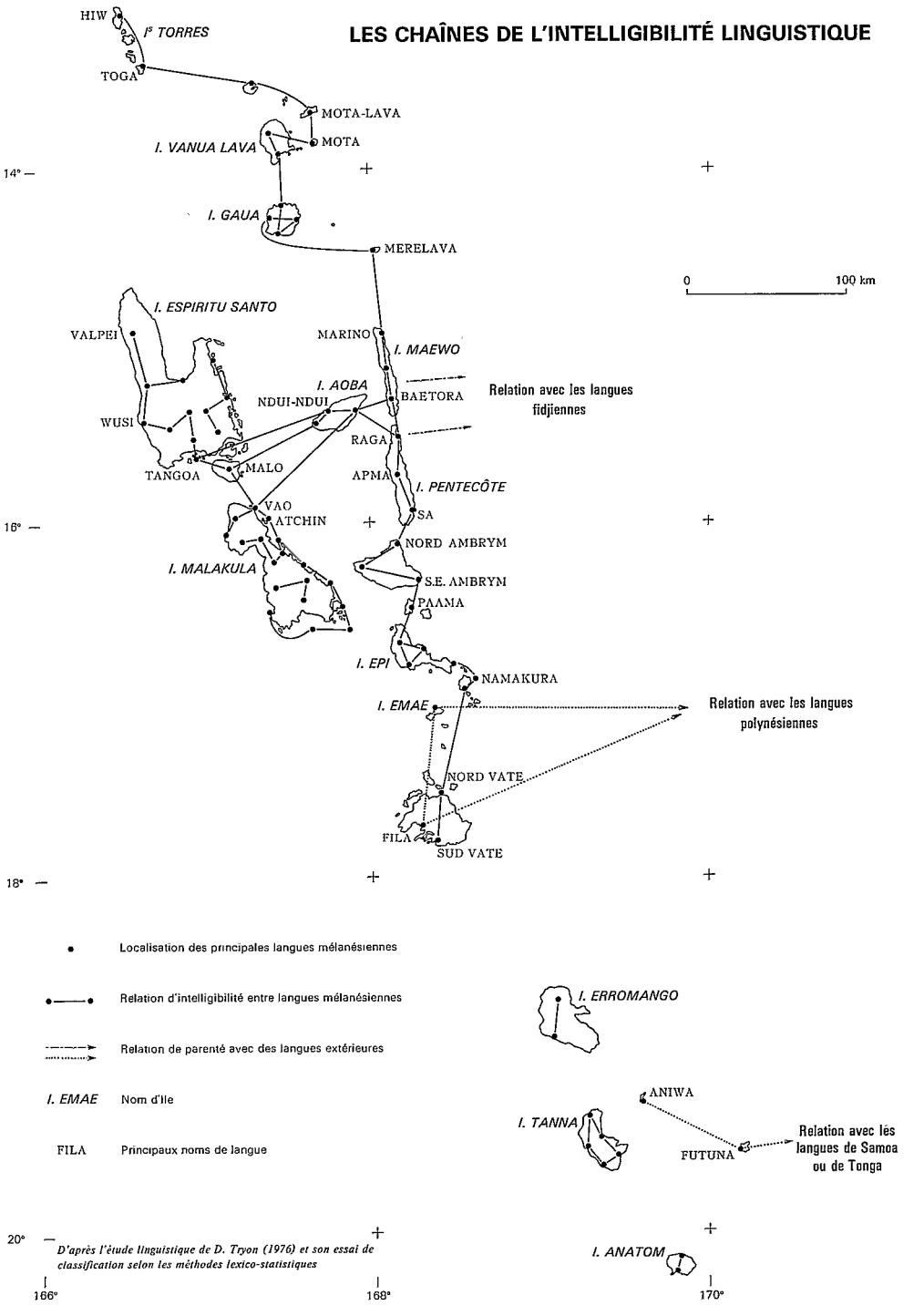
(1) Il s'agit du pidgin local qui sert de langue véhiculaire dans l'ensemble de l'Archipel.

(2) Dans la première classification de TRYON, les langues de l'Est de Santo et du Centre de Malakula étaient considérées comme des langues à part, sans relation réelle avec le groupe des îles du Nord et du Centre de l'Archipel (voir tableau 7, p. 130). L'étude morphologique a depuis prouvé que les similitudes l'emportaient en réalité sur les différences : les linguistes classent aujourd'hui toutes les langues du Nord et du Centre de l'Archipel dans un même ensemble (D.TRYON, communication personnelle).

TABLEAU 7 . : Les langues de Vanuatu : un essai de classification.(1)

(1) D'après D. TRYON (1976 et 1978).

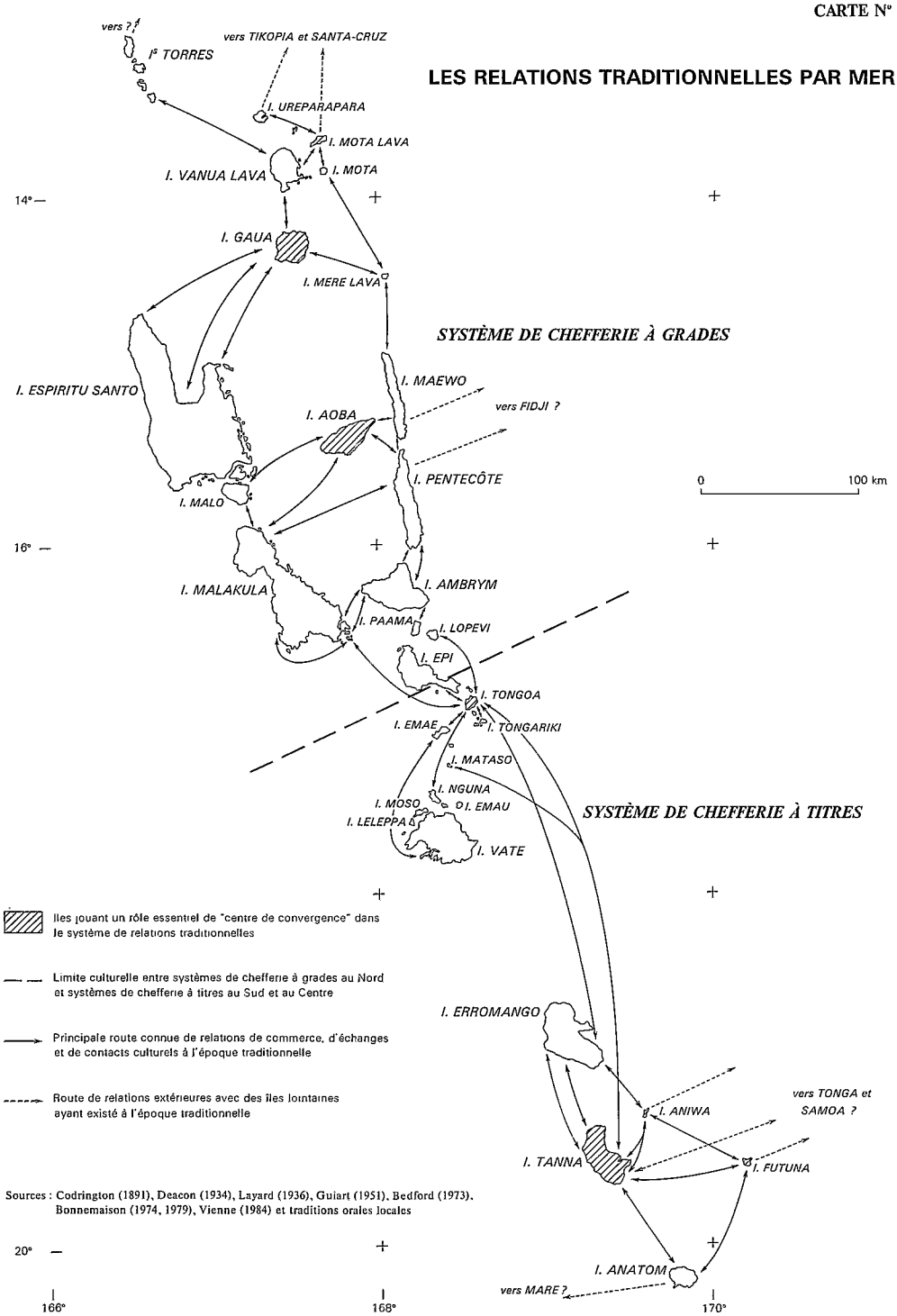




D'après l'étude linguistique de D. Tryon (1976) et son essai de classification selon les méthodes lexico-statistiques

CARTE N° 11

LES RELATIONS TRADITIONNELLES PAR MER



Sources : Codrington (1891), Deacon (1934), Layard (1936), Guiart (1951), Bedford (1973), Bonnemaison (1974, 1979), Vienne (1984) et traditions orales locales

Le chevauchement des parlers mélanésiens, leur apparentement et la plus ou moins grande fluidité spatiale de la chaîne de communication permettent donc une première approche de l'espace culturel de Vanuatu. Une zone au Nord et à l'Est s'y distingue nettement, caractérisée par sa continuité avec les langues austronésiennes des Salomon (TRYON, 1978). Quoi qu'il en soit, et eu égard au reste du Pacifique, la diversité n'est jamais telle qu'on puisse opposer des mondes absolument différents ou des entités linguistiques étrangères. Même à la limite du cas de figure possible, toutes les langues de l'Archipel ressortent d'une seule et même famille linguistique : elles témoignent ainsi, au travers de leur origine commune, d'une incontestable unité culturelle.

3) LA SOCIETE DU RESEAU ET LE TISSU DE NEXUS.

Si l'on trace la carte des relations traditionnelles par mer, telles qu'elles ressortent de la communauté linguistique et des échanges que rapporte la tradition orale, on s'aperçoit qu'il n'existe jamais de réelle rupture dans le système de communication interne de l'Archipel (voir carte 11, p. 131).

La communication était plus ou moins facile, mais en réalité presque toujours possible du Nord au Sud de l'Archipel, pour peu que l'on s'en tienne au chaînage des relations d'intelligibilité et que l'on passe par chacun des échelons intermédiaires nécessaires (1).

L'image qui en ressort est celle d'un *"tissu de nexus"*: un ensemble de points autonomes reliés les uns aux autres par un processus de relation en chaîne. Chacun de ces points correspond à une langue et dans la réalité à une société locale plus ou moins importante. L'autonomie de la langue est à la mesure de l'autonomie politique de la société qui la parle, tandis que l'étendue de ses relations d'intelligibilité avec ses voisins mesure son degré d'ouverture sur l'extérieur, en d'autres termes sa position plus ou moins centrale dans un système de relations fluides.

Dans le tissu de relations ainsi constitué, des noeuds de convergences plus intenses apparaissent qui dessinent des échevaux centraux, en d'autres termes des sortes de nodules, où le réseau se resserre et fait communiquer les uns avec les autres des segments qui autrement resteraient séparés. Ces noeuds, où les réseaux de ligne convergent, constituent les plaques tournantes du système relationnel, ses "méditerranées océaniques" : là les contacts, les échanges, la créativité culturelle ont toutes les chances d'être les plus denses. Un nodule nord apparaît ainsi au niveau des îles Banks, constitué par les relations entre la côte Est de Vanua Lava et les petites îles de Mota Lava et de Mota, ce que confirme par ailleurs l'étude de B. VIENNE (1979, p. 10). Un second apparaît au Sud de l'Archipel, autour de la région centrale de Tanna (BONNEMAISON, 1979). Un troisième enfin, le

---

(1) On peut également se reporter à divers textes qui traitent des relations traditionnelles dans l'Archipel : GUIART (1956), BEDFORD (1971, p. 57), VIENNE (1979), BONNEMAISON (1979) et enfin CABALION (1981). Tous ces textes font ressortir la densité des réseaux d'échange traditionnels.

plus dense, apparaît au coeur même de l'Archipel, là où la position des îles les unes par rapport aux autres crée un système d'inter-faces, autour de Malakula, Santo, Ambrym, Aoba, Malo, etc... Les rivages en vis-à-vis de ces différentes îles semblent appeler à la relation régulière autour d'axes de communication privilégiés.

Cette structure en "tissu de nexus" favorise un système de relations de type "réseau". Le cheminement de l'intelligibilité par de petits segments de route juxtaposés, l'absence de véritable grande aire linguistique homogène caractérisent un espace culturel multi-centré. L'Archipel ne semble pas s'ordonner selon un centre ou une hiérarchie de centres qui reproduirait des périphéries, mais selon des réseaux de points qui se densifient par endroits et se distendent dans d'autres. Dans un tel système, ce sont moins les étendues et les masses insulaires en elles-mêmes qui comptent, que leur position relative les unes par rapport aux autres. La topologie constitue la donnée première.

Cette *"société en réseau"* semble avoir répondu à une préoccupation essentiellement politique. Chacune des sociétés locales a en effet cherché à préserver son autonomie dans une dialectique d'intelligibilité et d'hermétisme linguistique. Par l'intelligibilité partielle de sa propre langue, elle rendait possible une relation constante avec ses voisins ; par son hermétisme relatif, elle s'en protégeait tout en même temps. Un groupe local peut parfaitement rendre sa langue incompréhensible à l'égard de ses voisins politiques s'il le désire et au contraire la rendre facilement intelligible, s'il entend communiquer avec eux.

Dans une société où la guerre entre groupes locaux régnait plus ou moins à l'état endémique, mais dont l'échange rituel entre alliés constituait la contrepartie, cette dialectique volontaire d'intelligibilité et d'hermétisme trouve tout son sens. Elle permettait toutes les stratégies possibles. La présence au sein du groupe de résidence de membres des groupes extérieurs -notamment les femmes venues par mariage- appelait en effet à la prudence : la hantise de la trahison et du double jeu semble avoir constitué une constante dans cette société aux segments autonomes et inter-dépendants. Une dose d'hermétisme linguistique, une certaine capacité à se fermer aux autres, constituaient dès lors une condition de sécurité politique : elle permettait sans efforts particuliers de passer alternativement de l'ouverture à la fermeture, de la communication et du voyage sur les routes de l'alliance au repli sur le territoire et à sa sécurité.

4) LA DYNAMIQUE DES LANGUES MELANESIENNES ACTUELLES.

A l'heure actuelle, toutes les langues sont loin de connaître le même degré de vigueur. La tendance actuelle est au regroupement et à la simplification : des langues se perdent, se modifient, certaines prennent de l'extension. Sur les 105 langues recensées par TRYON, une trentaine en fait sont aujourd'hui véritablement utilisées, ce qui est déjà beaucoup. Les grandes langues, comme l'Apma, au Centre Pentecôte, ont digéré des langues plus faibles comme le Sowa ou le Seke ; le Raga, le Nguna, le Wala-Rano, le Mota, qui sont les langues d'une grande région ou d'espaces trans-insulaires, tendent à accroître leur influence au détriment de langues microscopiques limitées à une vallée, à un bassin versant ou à un secteur côtier. L'influence des

missions est dans ce sens très importante. En choisissant en effet une langue particulière comme instrument d'évangélisation et en la fixant en tant que langue écrite par leurs travaux de traduction, elles ont donné à celles-ci un rayonnement inattendu qui les a conduit à déborder leur berceau d'origine. Ainsi en est-il du Nguna, choisi comme langue officielle pour l'évangélisation de l'Eglise Presbytérienne ou le Mota qui, pour des raisons historiques, joue le même rôle dans l'Eglise Anglicane (Melanesian Church).

La vitesse d'évolution des langues mélanésiennes s'est aujourd'hui accélérée par la multiplicité des contacts et des relations entre groupes et individus provenant de régions ou d'îles différentes. Le Raga, parlé aujourd'hui dans le Nord Pentecôte, est tout à fait différent de la multiplicité des dialectes locaux qui autrefois le composaient. Ces dialectes ont à présent disparu et sur leurs débris, une langue nouvelle commune s'est créée, à peu près aussi différente des Raga archaïques que le français moderne l'est aujourd'hui du vieux français. Après 20 ans d'absence, le vieux Père JEHAN de la Mission Mariste, de retour à Loltong (Nord Pentecôte), où il avait appris avant-guerre la version locale du Raga, eut ainsi la surprise de voir que les jeunes ne le comprenaient plus. Monseigneur JULLIARD eut la même déconvenue à Melsisi après un temps d'absence identique. Et le Père DU RUMAIN, en 12 ans de présence à Melsisi, s'aperçut lui aussi que la langue locale ne cessait d'évoluer. Les langues actuelles de Vanuatu semblent donc évoluer rapidement, tant par emprunts à d'autres langues -au bislama en particulier- que par des processus de simplification interne. De même, dans les rituels et cérémonies, les gens des sociétés les plus conservatrices comme celles de Tanna, lorsqu'ils dansent sur des chansons "coutumières", avouent ne plus en comprendre la signification. Ils apprennent par coeur les paroles d'une langue qui leur est devenue parfaitement étrangère.

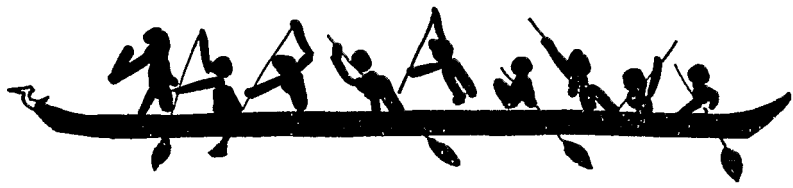
La vitesse de mutation linguistique apparaît donc grande. Ce phénomène qui répond sans doute à un caractère ancien explique en outre pourquoi dans la société traditionnelle les langues n'ont jamais cessé de se segmenter et de se différencier. De fait, la plupart des Mélanésiens parlent naturellement deux ou trois langues et apprennent sans effort apparent les langues des autres régions avec lesquelles le hasard les met en contact. Cette aptitude mentale aux acrobaties linguistiques, véritable prouesse aux yeux d'un Européen, ne peut que contribuer à accélérer les processus de création continue des langues mélanésiennes. Alors qu'aujourd'hui cette intelligibilité linguistique tend à fonctionner dans le sens de la concentration, elle favorisait autrefois une dispersion extrême qui était voulue par les locuteurs, pour des raisons de sécurité.

A l'heure actuelle, une nouvelle carte linguistique tend donc à apparaître dans l'Archipel, différente de celle des parlers mélanésiens traditionnels. Les grandes langues tendent à déborder de

leurs aires d'origine, tandis que les dialectes internes et les petites langues locales disparaissent ou se rétractent sur de micro-espaces. Selon J.M. CHARPENTIER (communication personnelle), cette évolution à la concentration va de pair avec une certaine simplification des langues modernes par rapport aux langues archaïques. Un phénomène nouveau est enfin apparu à l'époque moderne avec l'expansion quasi générale du bislama dans toutes les régions et villages de l'Archipel. Cette *"lingua franca"*, elle-même en voie d'évolution rapide, change singulièrement les données du problème linguistique ; sans être une langue très élaborée, elle présente le mérite de résoudre facilement le problème de la communication dans l'Archipel (1).



(1) Le bislama est devenu à l'Indépendance de l'Archipel, en 1980, la langue officielle du pays au même titre que l'anglais et le français. On se reportera, quant aux problèmes de contact linguistique et de créolisation, aux études synthétiques de J.M. CHARPENTIER (1979 et 1982) ou encore à celle, plus ancienne, de J. GUY (1974).



Deuxième partie

LA COUTUME
LE POUVOIR, LES LIEUX ET LES ANCÊTRES

"Kastom i no save tet".

La Coutume ne peut pas mourir.

(Un homme de Tanna, Centre-Brousse, 1980).

"La Coutume des Européens, c'est un oiseau qui s'est posé, qui vient d'arriver jusqu'à notre rivage. Mais notre Coutume, elle, a toujours été là. C'est un banian qui existe depuis que le monde existe. Elle était au commencement".

BONG, Bunlap, Sud-Pentecôte.
(cité par Margaret JOLLY, 1982, p. 338, ma traduction).

Par opposition à la "skul", terme bislama dérivé du mot anglais "school", qui désigne tout ce qui a trait au christianisme et à l'organisation sociale missionnaire, les Mélanésiens de Vanuatu expriment par "Kastom" ou "Coutume" tout ce qui regarde leur mode de vie ancestral, leurs croyances originelles et l'organisation sociale et territoriale traditionnelle. La Coutume, c'est donc l'identité mélanésienne et la société d'antan, telle qu'elle existait avant le contact européen et telle qu'elle survit aujourd'hui à travers ce contact, dans des formes parfois entièrement nouvelles, parfois à peine modifiées.

On considérait, il y a une dizaine d'années, que l'ancienne Coutume était "morte" et qu'elle ne se restreignait plus qu'à quelques enclaves isolées à l'intérieur de certaines îles où l'évolution moderne la condamnait irrémédiablement. En fait, l'approche de l'Indépendance de Vanuatu (1) vit ressurgir de façon étonnante le monde sous-jacent de la société traditionnelle. La fin du pouvoir blanc fut dans un certain sens interprété comme la réémergence du pouvoir noir, c'est-à-dire du pouvoir de la Coutume. Dans de nombreuses sociétés locales, même christianisées de longue date, il y eut ainsi une renaissance et parfois une réinvention plus ou moins fidèle de la Coutume.

Peut-on d'ailleurs parler d'une vraie et d'une fausse Coutume ? Les formes traditionnelles de la vie sociale ou rituelle, loin d'être immobiles, ont toujours été en perpétuelle innovation, voire en constante recherche. Qu'elles aient changé depuis les premiers temps du contact européen n'a pas en soi grande signification ; elles ne cessaient également de se réinventer et de se transformer aux temps mélanésiens originels. En revanche, la société mélanésienne semble de tout temps avoir su garder son esprit et l'essentiel de son identité. Les chapitres qui suivent ont pour objet la société mélanésienne de la Coutume, telle qu'elle existe dans les régions qui sont restées volontairement proches des modes d'organisation traditionnelle (2).

---

(1) L'Archipel des Nouvelles-Hébrides est devenu indépendant le 30 juillet 1980. Pour marquer la rupture avec le régime précédent, les dirigeants de la nouvelle nation lui choisirent un nouveau nom : Vanuatu, terme qui, dans les îles du Nord, signifie "notre pays".

(2) La plupart des études de cas qui vont suivre proviennent des sociétés où j'ai effectué une recherche sur le terrain : Tongoa, Aoba, Pentecôte, le Nord Malakula, Tanna enfin. Le cas de cette île sera étudié plus en détail dans le Livre suivant.

Quatrième chapitre

LES CRÉATEURS DE COUTUME

Le système de la hiérarchie des grades dans les îles du Nord

"La Coutume, c'est moi"

BULE VAKHA, **Mariak**, grade le plus élevé de la hiérarchie traditionnelle, Lebutusap, Centre de Pentecôte, 1978.

Les divisions de l'espace linguistique laissaient entrevoir une série de ruptures mais aussi de relations possibles entre les différents lieux et sociétés de l'Archipel. Des modèles politiques variés apparaissent également dans les îles et dans chacune des régions insulaires.

On peut, en simplifiant, distinguer deux grands types de pouvoir répartis dans l'Archipel, qui se fractionnent eux-mêmes en variantes régionales. Dans l'ensemble des îles du Nord, règne un système de *"chefferie"* fondé sur une *hiérarchie de grades* : les hommes de pouvoir qui en sont issus gagnent leur pouvoir par une compétition de type économique et peuvent dans une certaine mesure se rattacher au type des *"big men"* mélanésien décrit par SAHLINS (1963). Dans les îles du Centre et du Sud, apparaissent par contre des systèmes de *chefferie aristocratique*, en partie héréditaires, en partie électifs, fondés sur des *titres* qui évoquent dans une certaine mesure les structures de pouvoir pyramidales caractéristiques des sociétés polynésiennes occidentales.

Le terme de "chefferie" dont les connotations sont plutôt africaines ou européennes, n'apparaît pas particulièrement approprié aux réalités de la société mélanésienne. Sans doute vaudrait-il mieux parler de système de pouvoir dominé par des *"Grands Hommes"* (1), terme dont le caractère informel se prête mieux à des structures souples qui exigent qu'un certain consensus se crée autour des *"chefs"*. En outre, la différence qui consisterait à opposer des *"big men"* qui gagnent leur pouvoir par la compétition économique à des *chefs* qui

---

(1) Le terme de "Grand Homme" renvoie à celui utilisé par GODELIER (1982), dans la mesure où ni les termes de "big man" ou de "chef" connotés par SAHLINS ne paraissent réellement satisfaisants, du moins dans le cadre de la région étudiée. Toutefois les sociétés mélanésiennes de Vanuatu diffèrent des Baruya de Nouvelle-Guinée étudiés par GODELIER et c'est donc dans un sens moins précisément défini qu'il faut interpréter ici le terme de "Grand Homme". J'entends par là essentiellement un homme de rang élevé, qui bénéficie d'un certain consensus social.

en héritent, comme l'a établi SALHINS (1963), semble en ce qui concerne la société traditionnelle de Vanuatu trop rigidement formulée. Les différents modèles sociologiques de l'Archipel sont en effet relativement proches quant à leur fond même s'ils diffèrent à l'infini quant à leurs formes. Les grades des sociétés du Nord se gagnent, mais dans une arène de compétition sociale où l'hérédité joue un grand rôle ; de même les "titres de chef" des sociétés du Centre et du Sud s'héritent, mais dans un contexte social où ils doivent être également *"mérités"* et où leurs tenants sont parfois aussi choisis. Comme on le verra, les grades des sociétés du Nord ressemblent à des titres et inversement les titres des sociétés du Centre et du Sud, dans la mesure où ils se hiérarchisent les uns les autres et font l'objet d'une cooptation, fonctionnent parfois comme des grades . En fait, la réalité du pouvoir exercé est dans les deux cas de même nature et repose sur le consensus social ; seul le mode d'acquisition diffère. En créant ainsi des Grands Hommes, par le grade obtenu ou par le titre reçu, la société mélanésienne tend au travers de modèles divers à bâtir un système de pouvoir uniformément souple et dont les fondements aristocratiques restent relativement ouverts. Cela dit, le modèle général se fractionne en autant de sous-types qu'il existe de sociétés locales et de grands territoires politiques. Chacun semble avoir cherché ici à diversifier le jeu social en se différenciant au maximum de ses voisins et en compliquant ainsi à plaisir, les règles locales du jeu politique.

I. LES SYSTEMES POLITIQUES DES "SOCIETES A GRADES".

1) UNE "SOCIETE A RANGS".

Du Nord de l'Archipel, îles Torrès incluses, jusqu'au Sud des îles Maskeylines à l'Est et de la partie Sud d'Epi à l'Ouest, règne presque uniformément ce que les ethnologues ont appelé la "hiérarchie des grades" (voir carte 11). Le système en est simple dans son principe et complexe dans ses applications. Tout se passe comme si le génie mélanésien avait compliqué jusqu'à ses plus extrêmes limites le modèle qu'il recevait de proche en proche afin d'y apporter une marque locale qui le rendrait différent. Là encore et un peu comme pour les divisions linguistiques, un certain chaînage culturel en découle, dont la règle semble être celle d'une complexification croissante à partir d'un modèle relativement simple.

Le système de la hiérarchie des grades consiste à formaliser l'accès au pouvoir politique local et régional par l'établissement d'une série de grades formels et hiérarchisés. A chaque nom de grade correspon un *rang* qui donne le droit de porter certains insignes et parures rituelles. Le rang est obtenu au travers d'une épreuve à fondements économiques, d'autant plus complexe et exigeante que le grade est élevé. L'homme qui postule doit en effet payer l'ensemble des rituels afférents à ce grade et sacrifier des cochons de valeur en proportion du rang obtenu.

Si tous les membres du corps social participent à ce système de pouvoir en passant au moins les grades les plus bas, le nombre de ceux qui accèdent aux grades les plus élevés est limité. Ceux-là détiennent en effet le principe du pouvoir politique et de fait la maîtrise ou le contrôle des relations d'échange, c'est-à-dire une certaine forme du pouvoir économique traditionnel, fondé sur le jeu de la dette et du bénéfice social que l'on peut en tirer (Voir Chapitre XI).

Tout le Nord et le Centre-Nord de Vanuatu ou presque obéissaient à ce système de pouvoir, lorsque les Européens entrèrent en contact avec l'Archipel. Il s'est encore aujourd'hui largement maintenu dans certaines îles comme Aoba, Pentecôte, Maewo, certains secteurs d'Ambrym et de Malakula et il connaît à l'heure actuelle, dans ces mêmes régions, une recrudescence de vitalité.

Ce système politique est ouvert à tous, ce qui rend possible le principe d'une certaine mobilité sociale : tout homme est en effet en droit de postuler aux grades les plus élevés. Dans une certaine mesure, les hauts-gradés de la société des grades sont des big men qui gagnent leur pouvoir grâce à leur richesse, comme aux Salomon ou en Nouvelle-Guinée, mais l'épreuve rituelle publique qu'ils passent confère à leur position sociale une dignité de type aristocratique et une permanence dans le rang qui n'existent pas dans les sociétés mélanésiennes plus septentrionales. Les hauts-gradés sont donc des big men , des hommes d'influence qui gagnent leur pouvoir et des chefs que leur titre situe définitivement dans un rang élevé et au-dessus du commun. La différence entre des chefs au sens plein et les hauts-gradés vient de ce que le pouvoir ne se transmet pas de façon héréditaire. En outre le pouvoir politique d'un haut-gradé s'exerce sur les hommes qui rentrent dans le jeu du système, mais il n'embrasse ni la terre, ni les biens détenus par les hommes qui se situent au-dessous de lui. La "chefferie" a donc un espace de pouvoir qui n'est pas territorial et n'entraîne pas de tribut : elle se tient dans une forme de relation hiérarchisée entre les membres d'une société qui se choisissent et dont chacun des membres conserve ses droits sur la terre, ses devoirs envers son lignage et son indépendance économique. A la limite, un haut-gradé peut même n'avoir pas de terre du tout ou plutôt ne pas éprouver le besoin d'actualiser ses propres droits fonciers ; son rang est tel qu'il n'a guère besoin de travailler, il peut puiser dans les jardins des autres. Le haut-gradé qui n'exerce pas de contrôle foncier, situe son pouvoir dans les relations d'homme à homme, dans la manipulation des transactions de cochons et dans l'organisation des rites de la société à rang. La terre reste l'affaire des relations de parenté ; c'est là une première limite à son pouvoir, parfois outrepassé, mais elle est dans ce cas ressentie comme une usurpation dangereuse par les autres membres du corps social (M. RODMAN, 1979).

Chacun peut grimper un à un les échelons de la hiérarchie, s'il bénéficie de l'appui des dignitaires qui détiennent les clés du pouvoir et s'il fait suffisamment preuve d'énergie et de talent pour cela. Toutefois, il est naturel que les hauts-gradés favorisent leurs héritiers directs. Les membres des segments de lignées influentes sont donc au départ incontestablement mieux placés pour réussir que les hommes du commun. Leurs aînés paient l'accès aux premiers grades dès la prime enfance et s'ils continuent à "mériter" cette faveur, les fils de "chefs" n'ont ensuite qu'à suivre une ligne déjà toute tracée. Ils bénéficient en effet de la richesse économique, faite de la somme de prêts accordés par leurs parents,et d'un réseau de relations étendu. Leur ascension vers les grades les plus élevés est naturelle, mais elle n'est pas pour autant automatique. Les vieux chefs n'accordent en effet leur appui que si leurs enfants ou petits-enfants leur apparaissent des héritiers méritants.

Le système des grades se fonde donc en définitive sur une sorte de "*méritocratie*" fonctionnant sur la règle du consensus. Ne s'élèvent que ceux qui en montrent l'énergie nécessaire et qui ont été reconnus par leurs aînés déjà installés au faîte du pouvoir comme possédant les qualités qui feront d'eux des leaders. Autrement dit, on ne naît pas chef, même si cela aide d'appartenir à un lignage élevé, mais on le devient si on travaille pour cela et si on est choisi par les hommes du pouvoir en place pour le devenir.

Dans certaines régions toutefois, comme au Nord-Ouest de Malakula, seuls les chefs déjà reconnus comme tels et les fils de chefs ont le droit de passer les grades les plus élevés. Le système joue dans ce cas au seul bénéfice de quelques lignages nobles qui se transmettent héréditairement leur pouvoir. Mais le fait reste exceptionnel ; partout ailleurs, la hiérarchie des grades reste un principe ouvert et chacun peut espérer son élévation à un rang supérieur pour peu du moins qu'il se montre habile dans les "affaires".

Le pouvoir de "chefferie" qui découle du système de la société des grades n'est donc ni entièrement héréditaire, ni entièrement électif, mais en dernière instance d'ordre compétitif. Un "chef" gagne son grade tout autant qu'on le lui accorde. Les qualités dont il doit faire peuve sont celles que l'on exige généralement des "big men" mélanésiens ; il doit manifester une personnalité de leader, être un bon orateur et se révéler dans ce qu'il entreprend comme un "*gagneur*". En quelque sorte, l'acquisition d'un grade est la sanction politique d'une réussite opérée ailleurs, au plan social et économique. En s'enrichissant par la manipulation des dettes et des contre-dettes, en faisant preuve de générosité calculée, en arrivant par son "entregent", ses qualités humaines et sociales à réunir autour de lui les hommes qui vont le soutenir, le candidat à un rang élevé crée autour de lui le consensus qui le porte naturellement au pouvoir. Son ascension doit être toutefois subtile et mesurée : les hauts-gradés verraient en effet d'un mauvais oeil un candidat trop sûr de lui et ambitieux, avide d'une ascension politique rapide. Il doit manifester à l'égard des autres "chefs" le respect et l'humilité nécessaires, une bonne volonté et une disponibilité sans faille. Ce n'est que s'il jouit de la faveur de ceux qui sont au-dessus de lui, c'est-à-dire de ceux à qui il doit payer pour s'élever, et symétriquement de l'appui de ceux qui sont au-dessous de lui, c'est-à-dire de ceux qui vont l'aider à payer, que le candidat à un grade supérieur peut réussir les épreuves successives qui vont le mener à un rang élevé. Il doit en conséquence manifester des qualités de générosité et de "sociabilité" envers les hauts-gradés qui le dominent et envers les bas-gradés qui le soutiennent.

Les rituels, le nombre des grades et les épreuves exigées varient selon les îles et les aires culturelles. Chaque système local peut se décomposer en trois grands paliers qui comprennent un certain nombre de grades et correspondent à des rangs. Au bas de la hiérarchie se tiennent, rivés au territoire, les hommes du commun ou encore les "hommes des jardins" ("man blong karen") ; en position intermédiaire, se tiennent les chefs locaux, leaders des petits groupes de résidence et aînés des segments de lignage ; en position supérieure, se tiennent les hauts-gradés, proches du "ciel", maîtres et "créateurs de la Coutume".

2) LES GRADES DU PREMIER RANG.

La force d'un système social structuré par une telle forme de hiérarchie compétitive tient en ce que chaque homme, s'il veut avoir une existence sociale, est pratiquement obligé d'y participer de façon active, même s'il est destiné à rester à un niveau modeste. Tous sont en effet solidaires dès leur naissance des dettes ou des contre-dettes contractées par les autres membres de leur lignée et obligés d'en honorer les obligations, qu'elles soient en leur faveur ou en leur défaveur. Aux différents moments de leur vie d'adulte, mariage, naissance des enfants, mort d'un proche, ils sont également impliqués à leur propre compte dans un nouveau réseau de transactions en biens cérémoniels (cochons, nattes, monnaies traditionnelles diverses, etc..). Chaque groupe de parenté est donc à un degré plus ou moins accentué engagé dans les "affaires" du "busnes" traditionnel et chacun de ses membres considère comme son devoir de passer un jour des grades, ne serait-ce que pour rendre les cochons reçus ou à l'inverse pour faire revenir à lui ceux qui ont été prêtés par d'autres que lui.

Les premiers grades du système constituent un rang commun où accèdent tous les hommes adultes, quelles que soient leurs qualités personnelles ou le statut plus ou moins honorifique de leur lignée. A cela quelques cochons suffisent. Les fils de "hauts-gradés" passent souvent ces premiers grades alors qu'ils sont encore des enfants, les cochons nécessaires leur étant "avancés" par leurs père ou oncle maternel. Les femmes, filles ou épouses de chefs passent dans les îles du Nord-Est (Aoba, Pentecôte) les mêmes grades, mais avec un rituel différent qui leur permet notamment d'être cérémoniellement introduites dans le **nakamal**, maison commune des hommes et "temple" symbolique de la société des grades (1). Elles ont dès lors un statut élevé qui permettra de faire croître le prix de l'échange le jour de leur mariage, ce qui les destine d'emblée à un mariage avec un homme de haut-rang. Quant aux hommes de lignées plus modestes, ils passent ces grades plus tardivement, lorsque devenus jeunes hommes ou adultes, ils se mettent dans le sillage d'un leader plus élevé dont ils épousent le destin social. Celui-ci, souvent membre proche de leur lignée ou du moins allié de celle-ci, "parraine" alors leur entrée dans la société et leur avance les cochons de valeur nécessaires. De même il les soutient encore par des nouveaux dons lorsqu'ils se marient et doivent payer le *"prix de la femme"*.

Les rituels de passage de grades qui correspondent aux rangs du premier cycle restent dans un cadre local : l'enfant ou le jeune homme y souscrit dans le cadre de l'assemblée des parents et des alliés immédiats. Le grade obtenu donne une position minimale ou plus exactement confère le droit à une existence sociale au sein du groupe. L'homme ou le jeune homme acquiert un statut, il peut délibérer avec les autres, participer aux "affaires" collectives et s'occuper des siennes propres, en somme il jouit d'une certaine responsabilité et autonomie

---

(1) Le **nakamal** est une construction allongée et compartimentée, où les hommes se réunissent le soir. Aux temps traditionnels, ils prenaient là leur repas à l'écart des femmes. Pratiquement chaque groupe de résidence a son propre **nakamal**. Les femmes sont en principe interdites au **nakamal**, ainsi que les enfants mâles non encore circoncis. **Nakamal** est un mot vernaculaire passé en bislama.

dans le cadre de son groupe et de son **nakamal**, mais il ne déborde pas ou pas encore sur la sphère du pouvoir. Dans l'île d'Aoba, le passage de ces premiers grades permet d'accéder, après la mort, au monde des ancêtres dont l'entrée est située dans le lac du cratère volcanique qui domine l'île. Si tel n'a pas été le cas, le monde des ancêtres reste fermé, le mort est condamné à devenir une âme solitaire et errante pour l'éternité. On voit donc que dès ses échelons les plus bas, la société des grades se relie déjà à la société des ancêtres ; le fondement religieux du système le rend impératif.

Les rituels du premier cycle impliquent le sacrifice d'un *cochon à dents* (1), qui n'atteint pas une très grande valeur, mais qui doit être répété à plusieurs reprises. A chaque palier du cycle cérémoniel, le candidat obtient un nouveau "grade" qui lui est solennellement attribué une fois le cochon tué.

Dans les régions du Nord-Est d'Aoba (région de Lolopuepue), ce premier cycle s'achève avec l'obtention du grade de **Vire** pour lequel est tué un cochon de grade **Kole** dont les dents en spirale rejoignent la mâchoire inférieure et forment un cercle complet (BONNEMAISON, 1972c). Le grade de **Vire** est précédé de deux grades d'importance moindre : **Tawevatuiboe** et **Moli** dont le prix est constitué par le sacrifice de cochons **teveteve** dont la courbure des dents ne fait que débuter. Avec le cycle de **Vire** s'achève la première épreuve : l'enfant ou le jeune homme a accès à la première pièce du **nakamal** et peut y préparer son repas auprès du feu qui est réservé à ce grade. Il quitte donc le monde de l'enfance, des femmes et de l'insignifiant pour celui des adultes, des hommes et du pouvoir. Il se rapproche dès lors de la puissance et du sacré.

Dans la société Baternär des montagnards "small nambas" du Nord Malakula, ce premier cycle est appelé **Nigidreldel** : il est ouvert à tous les hommes du groupe local et les fils de chef le passaient dès la prime enfance. **Nigrideldel** signifie en langue baternär "le premier poteau" du **Namangki**, nom par lequel est désignée la société de la hiérarchie des grades dans toute l'île de Malakula. Ce premier cycle est encore évoqué comme un *"cycle de bois"*, ou *"cycle des plantes"* ; les bêtes que l'on sacrifie sont en effet attachées à des plantes et chaque grade obtenu est symboliquement associé à une plante. Pratiquement tous les jeunes gens de la société Baternär passaient ces grades, il n'en coûtait que 5 à 6 cochons de valeur moyenne pour en clôre le parcours et obtenir le premier grade : **Lovu** (2).

---

(1) Les cochons à dents sont l'objet d'un élevage particulier (voir IIIème Partie) : après l'ablation des canines supérieures, la dent de la bête se développe en anneau. A chaque stade de croissance de la dent, qui peut atteindre un tour ou un tour et demi, correspondent un nom et une valeur particulière (BONNEMAISON, 1972 c). Tout comme l'homme, le cochon a donc ses "grades" ; ils dépendent de la croissance de sa dent. L'homme paie sont grade en tuant des cochons qui ont également des grades, c'est-à-dire une valeur plus ou moins élevée

(2) Les informations sur le système de la hiérarchie des grades de la société Baternär du Nord Malakula ont été recueillies au village de Mae, un peu au Nord de Norsup, où se sont réfugiés les Baternär, après leurs guerres malheureuses avec leurs voisins du plateau d'Amok (Big Nambas). Les informations sur la hiérarchie des grades d'Aoba (**Hungwe**) ou de Pentecôte (le **Bolololi** au Nord, le **Lele'utan** au Centre, le **Warsangul** au Sud) proviennent également de recherches sur le terrain. On se reportera en ce qui concerne le **Hungwe** d'Aoba à J. BONNEMAISON, 1972, a, b,c et 1979) ou encore à William RODMAN (1973) et à Michael ALLEN (1972).



Photo 7 : Prise de grade sur la place de danse de Lemalda dans le pays de langue Apma dans le Centre de l'île de Pentecôte ; les joueurs de tam-tam battent pour l'homme qui s'élève ce jour-là dans la hiérarchie traditionnelle et exécute la danse de l'épervier.

Ainsi si les noms de grades changent selon les sociétés et avec eux les rituels, les symboles et les valeurs économiques afférentes, le principe de base est partout identique. Les **Vire** d'Aoba, les **Lovu** du Nord Malakula, ou encore ceux que l'on appelle les **Mol** dans l'ensemble de Pentecôte, correspondent à un rang commun auquel accèdent tous les hommes et, dans le cas des sociétés d'Aoba et de Pentecôte, les filles ou les épouses de chefs. Pour les membres des lignées dominantes, il s'agit là de grades de jeunesse ou d'enfance, alors que pour les hommes des lignées plus communes, ils marquent bien souvent le terme de leur ascension sociale.

Ceux qui restaient à ce premier rang demeuraient des hommes de rang ordinaire, en d'autres termes des *"suiveurs"*, attachés à la personnalité et à l'aventure personnelle d'un leader de rang supérieur. Ils le soutenaient économiquement dans ses entreprises, en cas de guerre, ils formaient sa garde personnelle et souvent se battaient en son nom. Ces hommes étaient proprement des *"hommes du territoire"*, ils ne quittaient guère leurs lieux d'origine et confinaient leur horizon d'alliance à celui de leur proche parenté.

Le haut-gradé en contrepartie pouvait choisir de les élever en leur faisant passer d'autres grades ; il les aidait à se marier en payant le prix de la femme et en attendant, il leur permettait éventuellement d'avoir des relations sexuelles avec l'une de ses femmes (1). L'homme de rang commun pouvait en effet éprouver des difficultés pour acquérir une femme ; le prix était élevé et elles étaient souvent monopolisées par les hommes de rang élevé. Il arrivait même que certains, dotés de peu de crédit par le corps social, ne puissent pas se marier. La monopolisation des femmes par les hommes de pouvoir, qui bien souvent se confondaient avec la gérontocratie locale, constituait ainsi l'une des bases du pouvoir de la société traditionnelle. Pouvoir économique certes, puisque les femmes élevaient les cochons à dents, entretenaient les jardins et tissaient les nattes, mais aussi pouvoir politique et sexuel. En tenant les femmes, les "chefs" tenaient aussi les jeunes hommes qui étaient obligés de se mettre à leur service pour pouvoir obtenir un jour une épouse ou même simplement bénéficier de satisfactions sexuelles.

3) LES GRADES DE RANG INTERMEDIAIRE.

Au-dessus des grades de premier rang, débute une nouvelle course sociale, formalisée par le passage de grades dont la valeur économique et la complexité des rituels vont croissant. Ce

---

(1) Dans l'île d'Aoba, le haut-gradé le soir au **nakamal** donnait à l'un des jeunes gens qui lui faisaient escorte et dont il était satisfait des services, un tubercule en lui désignant le nom de la femme à qui le porter. L'homme comprenait alors qu'il pouvait rester la nuit dans la case de cette femme. Chaque haut-gradé avait en effet plusieurs femmes, mais une seule en fait, prise dans sa lignée, partageait réellement sa vie, les autres servaient au tout-venant, pour lui comme pour les hommes de son entourage. Ces femmes surtout entretenaient de nombreux jardins et s'occupaient des cochons à dents. Elles restaient souvent dans leur village d'origine : le haut-gradé qui se déplaçait constamment d'un territoire à l'autre avait ainsi, comme à Pentecôte, des femmes échelonnées dans des "villages" d'un côté de l'île à l'autre et par là des cochons et des jardins où il pouvait puiser.

cycle est dit **Levuhi** dans l'Ouest Aoba (ALLEN, 1972) ou encore **Sese** dans les régions de l'Est de l'île (BONNEMAISON, 1972, a). Dans la société Baternär du Nord de Malakula, ce cycle est celui du **Namwele** (**Cyca**).

Pour obtenir les grades de cette deuxième catégorie, chaque candidat doit se placer encore plus étroitement sous la protection d'un "haut-gradé" et s'assurer de sa bienveillance par des services constants. Grâce à la protection de ce leader, il peut dès lors s'engager dans un nouveau processus d'ascension sociale, mais chaque passage de grade représente un coût économique bien plus lourd.

Le cycle **Sese** comprend trois grades : **Sese**, **Votaga**, **Teveteve**, qui exigent chaque fois le sacrifice d'au moins un ou deux cochons cérémoniels dont les dents forment un tour complet ou parfois le dépassent, c'est-à-dire un **Kole** ou **Mambu** dans la terminologie d'Aoba, un **Lipsal** dans celle de Pentecôte, et une dizaine de cochons de valeur moindre. A cela s'ajoute le coût particulier des services rendus lors de la cérémonie et le paiement du privilège du port des insignes rituels qui symbolisent le grade : port du bracelet en coquillages tressé, des aigrettes traditionnelles, des peintures de danse sur le visage et le poitrine, enfin du droit de port des "nangarie" (feuilles de **Cordyline**), aux couleurs variées qui sont associées aux grades **Sese** en Aoba.

J'ai assisté à une cérémonie d'un grade de cette sorte en 1970 dans le village de Lolossori (Nord Est d'Aoba) : un homme y passait le grade de **Sese**, soit le quatrième grade dans la hiérarchie du **Hungwe** et le premier du cycle des grades intermédiaires (BONNEMAISON, 1972, b). Il dut, ce jour-là, offrir ou sacrifier 28 cochons, dont 8 étaient des bêtes de grande valeur : cochons de grade **Mambu** (un cercle complet), de grade **Kole** (un cercle et quart) ou même pour l'un d'entre eux de grade **Ala** (un cercle et demi). Les autres bêtes étaient soit de valeur ordinaire (cochons castrés sans dent ou **Boevuriki**), soit des cochons à dents dont le processus de développement débutait (cochon **Teveteve**). Toutes ces bêtes étaient des mâles, les seules à subir ce genre d'élevage. L'ensemble des prestations se décomposa comme suit :

- 12 cochons, dont 2 **Kole**, furent sacrifiés, partagés et consommés le jour de la cérémonie pour "payer" le grade.
- 6 cochons, dont 1 **Kole** et 1 **Ala**, furent offerts vivants au chef du rituel (le propre frère de celui qui passait le grade). Le cochon **Ala** représentait un don pur et simple effectué sans contrepartie ou si l'on préfère une forme de paiement du grade ; les autres cochons représentaient le remboursement public d'une dette préalable.
- 2 cochons **Kole** furent offerts sans contrepartie aux autres hauts-gradés du voisinage qui étaient venus assister à la cérémonie et la cautionnaient par leur présence aux côtés du chef du rituel.
- 8 cochons, dont 2 **Mambu**, furent enfin donnés à titre de paiement pour ceux qui avaient rendu des services lors du rituel (exécution des danses et des chants coutumiers, préparation de la nourriture, etc..), ou encore à titre de remboursement de dettes anciennes.



Photo 8 : Domenico Bule Vakha, le plus haut gradé de la hiérarchie traditionnelle des grades dans le pays Apma, photographié avec un cochon à dents de grade lipsal.



Photo 9 : Une table de sacrifice en pierres de corail sur lesquelles étaient tués les cochons de grande valeur dans l'îlôt Vao au Nord de Malakula.

A ces dons, sacrifices ou remboursements de dettes, dont la valeur s'élevait au total, en 1970, à 74.000 FNH (1) selon les correspondances appliquées localement, s'ajoutaient également les dons considérables en *"nattes-monnaie"* qui se poursuivaient parallèlement entre les lignées alliées par l'intermédiaire des femmes. A la fin de la cérémonie, le nouveau **Sese** était donc devenu un homme d'un certain rang, mais il s'était aussi considérablement endetté envers toute sa parentèle qui l'avait soutenu dans cette élévation. Il avait dû ce jour-là, en plus du paiement du grade, payer ses propres dettes anciennes (ou celles de ses ancêtres) et pour cela en contracter de nouvelles plus considérables.

On comprend à partir de cet exemple que les grades du cycle intermédiaire correspondent à un changement dans la nature de la compétition. Plusieurs années sont nécessaires au candidat pour la préparation d'un rituel de ce type. L'aide de toute sa lignée, de ses alliés et des hauts-gradés est nécessaire. En règle générale, le futur **Sese** obtient son prestige maximum, s'il peut lui-même présenter et en quelque sorte "s'offrir" le ou les cochons cérémoniels à dents en spirale qu'il va sacrifier, les autres bêtes de valeur moindre lui étant offertes par ses alliés.

Une prise de grade de ce type dépasse dès lors le cercle étroit familial et local. Pratiquement, elle englobe plusieurs groupes locaux et l'ensemble des réseaux de pouvoir de l'aire régionale. Pour la prise de grade de **Sese**, à laquelle j'assistais en 1970, tous les hommes ayant un poids dans la coutume de la région située entre Anbanga et Lolovinue, soit tous ceux de la pointe Nord-Est de l'île, assistaient à la cérémonie, même s'ils n'y participaient pas économiquement. Les grades ou titres obtenus lors du cycle **Sese** confèrent en effet une autorité locale.

A partir des grades de ce cycle, qui donnent accès au deuxième compartiment des grands **nakamal**, chaque leader se trouve en fait dans l'obligation morale de construire son propre **nakamal** et sa **nassarah** (place de danse). Encore second et dans l'allégeance des très hauts-gradés, il est chez lui le garant de la "Coutume". Dans les régions traditionnelles, où le système des grades fonctionne toujours, chaque groupe local, constitué par l'alliance de quelques groupes de maisonnées et segments de lignage, comprend ainsi un, parfois deux **Sese** (ou **Levuhi**) qui concentrent dans leurs mains l'autorité territoriale traditionnelle.

Dans la société Baternär du Nord Malakula, les grades du **Namwele** (ou **Ranilbrap**) se caractérisent par le sacrifice de cochons attachés à des branches de **Cyca**. Plusieurs nouveaux grades peuvent être ainsi obtenus par le sacrifice de 10 à 20 cochons chaque fois.

---

(1) Soit 740 dollars australiens ou encore un peu plus de 4.000 FF de l'époque.

4) LES "PERES" DE LA COUTUME.

Une fois passés ces derniers grades, la compétition sociale ne se restreint plus qu'à quelques individus. Les rituels qui deviennent extrêmement coûteux exigent une longue préparation étalée sur plusieurs années, et la participation non seulement d'un groupe de parenté élargi, mais le concours de plusieurs. Lorsque de tels rituels ont lieu, c'est en fait l'ensemble de la société, dans un rayon géographique élargi à une région et parfois à une île entière ou à un groupe d'îles, qui fournit les biens nécessaires et sanctionne ainsi l'émergence d'un leader dont l'autorité est publiquement reconnue.

Le consensus social va des hauts-gradés qui accueillent un nouveau "chef", en acceptant ses dons et en parrainant la cérémonie, aux grades les plus bas qui aident le candidat, en lui fournissant les biens nécessaires et qui l'assistent au cours du rituel (chants, danses, travaux). C'est donc investi d'un double et très large consensus qu'un homme s'élève jusqu'aux rangs les plus élevés de la hiérarchie des grades.

De tels chefs sont appelés dans l'île d'Aoba les **Ratahigi**, ce qui signifie les "pères" : leurs réussites successives dans les passages de grades ont révélé aux yeux de tous leurs qualités de leaders et la puissance magique dont ils sont investis, autrement dit ce *"mana"* décrit par CODRINGTON (1891) sans lequel il n'est ni grands hommes, ni grandes actions possibles. Les hommes qui ont atteint les grades les plus élevés sont considérés comme protégés et investis par les êtres surnaturels (ALLEN, 1972) ; en fait, aux yeux des sociétés mélanésiennes des îles du Nord-Est, les **Ratahigi** sont proches du sacré et communiquent de façon directe avec les ancêtres. Aux derniers stades de la compétition sociale, la hiérarchie des grades fait pénétrer celui qui y réussit dans le monde des pouvoirs surnaturels.

Dans le **Hungwe** du Nord-Est d'Aoba, cinq grades supérieurs sont encore nécessaires pour avoir accès à l'univers sacré des **Ratahigi** : **Mambu**, **Hangavalu**, **Ala Hangavalu**, **Warivudoloe** et enfin **Boetari**. Ce n'est plus cette fois une dizaine de cochons ordinaires et un ou deux cochons à dents qu'il faut abattre, mais à chaque rituel au moins 10 cochons à dents de grade **Kole** ou **Ala** et un nombre encore plus important de cochons ordinaires, une centaine pour le grade de **Warivudoloe**, et dit-on "1.000 cochons" pour le grade de **Boetari**, terme ultime de la hiérarchie, dont au moins 20 cochons cérémoniels **Kole** et 20 cochons cérémoniels **Ala**. On est donc loin de la commune mesure acceptée pour les rangs inférieurs. Ce chiffre de 1.000 est sans doute mythique : il signifie seulement que les bêtes sont, ce jour-là, tuées en grand nombre, au moins plusieurs centaines. Le haut-gradé n'a pas dès lors la force physique de les tuer tous ; il se contente de les toucher et ce sont ceux qui le suivent, ses assistants, qui les tuent en son nom. Dans une telle cérémonie, les bêtes élevées pendant plusieurs années dans toute une région sont sacrifiées et souvent des appoints venant de régions plus éloignées ou d'îles différentes sont nécessaires. Les hommes qui font partie du groupe du nouveau **Ratahigi**, sa parenté et sa clientèle personnelle fournissent le plus gros des biens et du travail

nécessaire, mais ses "alter ego" des groupes voisins l'aident également. Le nouveau "chef" fait ainsi la preuve de l'estime générale en laquelle il est tenu.

Dans l'Ouest d'Aoba, le grade suprême se passait en plusieurs fois : à chacun de ces termes, le candidat **Ratahigi** devait sacrifier 10 cochons à dents, un nombre varié de cochons ordinaires, mais aussi 10 cochons hermaphrodites, bêtes qui, comme on se l'imagine, sont peu fréquentes et pour cette raison de grande valeur cérémonielle (1). L'introduction dans les rituels du **Hungwe** des cochons bisexués dénote l'influence proche de l'île de Malo et de Malakula où ce type d'animal détient en termes de classification traditionnelle la valeur suprême.

Le candidat doit au surplus louer à d'autres **Ratahigi** les insignes symboliques de son grade, notamment une coiffure de nattes et de bois peint, surmontée d'aigrettes d'épervier ou bien en commander la fabrication. Le prix en cochons de ce droit de port est alors considérable. Là encore se vérifie ce principe de base du système de grades, selon lequel chaque postulant à un grade doit payer à ceux qui ont déjà payé. Les insignes et ornements sacrés des rituels font ainsi l'objet de location d'un commerce fructueux.

Nourrir les gens venus assister au rituel représente également une lourde charge. Dans le cas des passages de grades de **Ratahigi**, le voisinage entier se déplace et manifeste par là son approbation ; il serait en effet discourtois et signe de désaccord de s'abstenir. Les chiffres de 1.500 à 2.000 personnes ne sont alors pas rares, comme ce fut le cas en 1978, à Longana, pour le passage de grade du **Ratahigi** de la région (W. et M. RODMAN, communication personnelle). La masse de tubercules, de kava, de volailles et de cochons qu'il faut accumuler, les "lap-lap" (2) géants que l'ont fait cuire représentent un travail gigantesque, dans lequel le groupe qui est responsable du rituel s'investit jusqu'à ses extrêmes limites d'organisation, de capacité de travail et de ressources disponibles.

---

(1) A Malakula, Malo, mais aussi dans le Sud et le Nord de Santo (plateau Sakau), les cochons hermaphrodites sont systématiquement reproduits et recherchés par les éleveurs. On sélectionne à cet effet les bêtes qui ont donné naissance à des cochons bisexués et on les isole systématiquement, en vue de leur reproduction. Dans ces îles, les dents recourbées des cochons hermaphrodites constituent par suite de leur rareté la valeur suprême.

(2) Sorte de pâte de tubercules, mêlée à du lait de coco et cuite à l'étuvée dans un four de pierres chaudes.

Dans le Nord de Malakula, les Baternär ne réservaient les passages de grades élevés qu'aux descendants de lignages dominants. C'est là une variante du système des grades fondé sur l'hérédité qui le rend très différent du **Hungwe**. Dans la société Baternär, alors que les cycles de grades **Nigidreldel** (bois) ou **Namwele** (**Cyca**) pouvaient en principe être passés par tous, le cycle ultime du pouvoir restait de fait réservé aux aînés des lignages les plus élevés. Ce cycle ultime de grades, voie ouverte à un pouvoir politique et magique absolu, constituait le **Nangi** proprement dit, qui comprenait de nouveaux grades **Vapondra**, associés non plus à des plantes, mais aux pierres. Les bêtes, cette fois, étaient attachées à des pierres de sacrifice dressées et alignées en file indienne sur la **nassarah** (place de danse).

Pour réussir dans le **Nangi**, le "chef" devait franchir 8 nouveaux grades : **Tolili**, **Handelili**, **Tainemal**, **Nataru**, **Namaltropa**, **Titiru**, **Lalokmal** et enfin **Archenmal**. A chaque fois, et en nombre croissant, le candidat sacrifiait plusieurs dizaines de cochons cérémoniels ou hermaphrodites, dont les dents effectuent plus d'un tour complet (**Narendrake**). Les cochons de haute valeur étaient sacrifiés sur les pierres les plus hautes (**Botnangi**), les cochons de moindre valeur ou ordinaires sur des pierres basses (**Vitlina** et **Hiparin**). La progression des hauts-gradés dans la société Baternär suivait symboliquement la ligne des pierres dressées sur la **nassarah** (**rugunwat**). Chaque "chef" suivait ainsi son alignement (**Nevit Himeleoun**) qu'il dressait au fur et à mesure qu'il s'élevait jusqu'à l'accomplissement final ; en même temps, son ou ses fils débutaient, sur des lignes parallèles, leur propre parcours (**Nevit Mandrak** ou pierres nouvelles). "La route du Grand Homme" se reconnaissait aux tambours de danse dressés, qui alternaient avec les pierres.

Au dernier terme du **Nangi**, les hauts-gradés Baternär tuaient 100 bêtes, pour la plupart de valeur cérémonielle, autant du moins qu'ils pouvaient en tuer. Les bêtes étaient ensuite distribuées aux groupes et aux lignages alliés selon des dosages politiques subtils, faisant ressortir à la fois leur position hiérarchique et leur degré de proximité dans l'alliance politique.

Tout chef de la société Baternär devait aller jusqu'au terme du **Nangi**. C'était là le but de sa vie et l'accomplissement de son destin : grâce à ses prises de grades successives, il s'élevait lui-même vers le monde des ancêtres et ce prestige retombait sur le groupe entier qui l'avait soutenu. On se trouve là devant un système social intermédiaire entre la "chefferie" à caractère héréditaire et la "chefferie" d'essence compétitive. Pour devenir chef, il fallait en effet être soi-même descendant de chef -ce qui est le principe héréditaire- mais encore fallait-il passer les grades nécessaires et arriver au bout du parcours, et donc "mériter" son statut. L'aide et l'accord de l'ensemble du corps social étaient obligatoires : un leader qui ne ferait pas en effet l'unanimité serait abandonné par les siens; il ne pourrait pas s'élever dans l'échelle sociale, il disparaîtrait en tant que tel.



Photo 10 : Une place de danse lors d'une prise de grade dans le Centre de Pentecôte : les cochons attachés à leur piquet seront sacrifiés à moins qu'ils ne servent à payer ou à rembourser une dette préalable. (photo G. David et A. Walter)



Photo 11 : Cochons cérémoniels sur le point d'être sacrifiés ou échangés au cours d'une prise de grades dans le Centre de Pentecôte. (photo G. David et A. Walter)

Les chefs de la société Baternär portaient le grade suprême de **Meleun**, nom qui résonne en puissance à l'égal des **Ratahigi** d'Aoba. Chaque groupe de la société montagnarde dite "small nambas" du Nord Malakula avait ainsi ses propres **Meleun**, issus des mêmes lignées prestigieuses. Mais l'un d'entre eux, du nom de NESAI, était admis comme "chef suprême". Son **Nangi**, dit-on, "*allait plus loin que celui des autres*" et sa place de danse s'honorait de plusieurs alignements de pierres dressées qu'il ne cessait de parcourir de rituel en rituel. NESAI dominait ainsi l'ensemble de la montagne Nord de Malakula, à l'exception de la puissance société "Big Nambas" (1) avec laquelle les "Small Nambas" du Nord étaient en guerre continuelle (2).

NESAI était un personnage sacré, quasiment intouchable, qui était au-dessus des humains, de leurs lois et de leurs frontières. Il pouvait se déplacer partout, d'un groupe à l'autre et ne portait jamais d'armes. Chaque **Nangi** qui avait lieu dans la région était fait en son nom, sous son parrainage et à cette occasion, il recevait la promesse d'un paiement substantiel qui lui était livré le jour où lui-même célébrait à nouveau son **Nangi**. Dans ce type de société, la hiérarchie des grades, au départ égalitaire et compétitive, culmine à son sommet par une structure pyramidale, plus ou moins héréditaire, qui concède à l'un des **Meleun** le grade suprême (3).

---

(1) Le **nambas** désigne l'étui pénien. Les "Big Nambas" du Nord Malakula sont un groupe particulier du Nord-Ouest de l'île qui portent un grand étui dressé de natte rouge, ce qui les oppose aux autres groupes voisins, appelés en bislama "Small Nambas".

(2) La guerre entre "Big" et "Small Nambas" s'acheva peu avant la Deuxième Guerre Mondiale et tourna en la défaveur des groupes Baternär (Dakenu, Bäterliplip, Namet, Novembi, et Batärvumbum) qui furent obligés de fuir et de se disperser auprès des villages littoraux, abandonnant leurs territoires originels et leur trop dangereux voisins. Depuis, le **Nangi** a été abandonné et dans la plupart des cas les réfugiés sont devenus chrétiens, épousant la religiion des groupes du rivage qui les accueillaient. Les "Big Nambas" eux-mêmes ont entrepris ces dernières années un processus de descente sur la côte Nord-Est (Tenmaru, et Unmet) et la plupart ont également opté pour le christianisme. Seul leur chef, VIRIAMBAT, qui joue un rôle équivalent à celui joué autrefois par NESAI, est resté fidèle au site traditionnel du plateau d'Amok. Lorsque je le visitais en 1974, il y vivait seul ou presque en compagnie de ses 7 femmes et de ses nombreux enfants, mais il conservait son autorité politique sur ceux de son groupe devenus chrétiens, regroupés autour de la Mission Catholique d'Unmet.

(3) Les "Big Nambas" d'Amok avaient également un système de chefferie héréditaire à pouvoir fort, différent dans ses formes du **Nangi**"small nambas", mais proche quant au fond. Sous le terme différent de **Maki**, la côte et les ilôts du Nord Malakula avaient une hiérarchie de grades encore différente, bien qu'assez inspirée de celle des Baternär (LAYARD, 1942).

5) LE POUVOIR SACRE DES GRANDS HOMMES.

On vient de voir que les différents systèmes de hiérarchie des grades admettent des inflexions différentes qui, selon les cas, les orientent vers un caractère plus héréditaire ou vers un caractère plus compétitif. Dans les deux cas toutefois, la nature élective du système est présente ; sans consensus, il ne peut y avoir en effet de "chef", et cela même dans le cas des systèmes où l'inflexion vers le caractère héréditaire est la plus marquée.

Les hauts-gradés n'incarnent pas un pouvoir politique pur, tel que nous l'entendons généralement par le mot de chefferie. Ce sont surtout des "Grands Hommes" ; leur statut les place au-dessus du commun, ils sont proches du sacré et du monde des ancêtres, leur parole est de poids, mais ils ne jouissent pas nécessairement d'un véritable pouvoir. Ils ont sans doute les moyens de devenir des "leaders", si leur autorité naturelle et leur charisme s'y prêtent, mais la chose ne va pas nécessairement de soi et dépend en dernier ressort de leurs qualités personnelles. Si un haut-gradé déplaît ou se montre despotique, les autres membres de la société des grades le fuient et il se retrouve très vite seul.

Il existait du reste d'autres moyens d'accès au pouvoir dans la société traditionnelle que celui des grades proprement dit : les grands guerriers pouvaient devenir également de Grands Hommes; les hommes de magie, les devins pouvaient exercer un pouvoir occulte redouté et respecté ; les sociétés secrètes, comme on le verra plus loin, représentaient également une autre voie de pouvoir. En fait, les hauts-gradés étaient surtout considérés comme les *"pères de la Coutume"*, c'est-à-dire les maîtres des rituels et des transactions traditionnelles. Cette position leur donnait le droit de transgresser les lois des hommes du commun et éventuellement d'en créer de nouvelles. Ils étaient aussi des *"hommes du voyage"* qui, par le tissu de relations trans-régionales, qu'ils créaient, mettaient en situation de contact culturel et de relation d'échange des groupes territorialement cloisonnés. Bref, ils étaient le moyen par lequel la société segmentée pouvait briser son isolement et se créer un champ de relation géographiquement plus vaste et culturellement plus créatif.

A ce pouvoir qui, comme nous l'avons vu dans un autre texte (BONNEMAISON, 1979), allait de pair avec le monopole du "voyage coutumier", s'ajoutait un pouvoir de contrôle sur le monde des transactions en cochons cérémoniels et sur les réseaux d'échange matrimoniaux. Le processus apparaît logique ; il clôt de façon parfaite le cercle du pouvoir. C'est parce qu'ils sont riches en cochons que les hauts-gradés peuvent en effet acheter des femmes et dominer de la sorte le monde des transactions matrimoniales. C'est en retour parce qu'ils ont ces femmes qu'ils peuvent être riches, puisque c'est sur leur travail que reposent essentiellement l'élevage cérémoniel des cochons et, en Aoba et à Pentecôte, le tressage des nattes-monnaie qui permet d'acheter ces cochons.

Les Grands Hommes de la hiérarchie des grades dominent par conséquent le monde de la Coutume, en contrôlant les échanges traditionnels, tant internes au territoire qu'extérieurs à celui-ci. Je demandai un jour à un **Subunanvini** (1) du Centre Pentecôte ce qu'était la Coutume. Il me répondit superbement : *"La coutume, c'est moi"*. C'est en effet parce qu'ils ont le droit et la capacité de créer ou de recréer la coutume que les hauts-gradés sont des Grands Hommes. Leur statut leur donne la possibilité d'ériger les lois et de codifier les rituels autour desquels la société se bâtit.

Une fois arrivés au terme du parcours, les **Ratahigi**, les **Meleun** ou les **Subunanvini**, qui ont atteint les grades les plus élevés de la hiérarchie,peuvent s'élever à nouveau en recommançant par le bas toute la série des épreuves du système des grades en vigueur dans leur région. Comme les disent les anciens *"le **Hungwe**, c'est comme une dent de cochon, quand on en a fini le cercle, on en recommence un autre"*. Un **Boetari** d'Aoba pouvait ainsi l'être deux fois, voire trois. Il atteignait alors les frontières de l'impossible. Son prestige et son autorité en étaient d'autant valorisés.

Les hommes sacrés créent la Coutume : ils peuvent adopter de nouveaux rituels qu'ils inventent ou qu'ils empruntent à d'autres îles et aires culturelles ; ils peuvent fonder de nouveaux grades et en modifier les rituels d'acquisition. *Ils sont la Coutume* et il est en leur pouvoir de la régénérer continuellement, créant ainsi des précédents que leurs successeurs auront à coeur d'atteindre à nouveau et éventuellement de dépasser. Tout système des grades est ainsi en recréation perpétuelle, dynamisé à chaque nouvelle génération et émergence d'un Grand Homme. Ce n'est pas une institution sociale figée, mais une structure souple évoluant constamment par emprunts successifs à des régions voisines ou par innovation locale. De ce caractère, résultent la complexité des systèmes de grades locaux et leur profonde diversité.

II. SYNCRETISME ET REPARTITION GEOGRAPHIQUE DES SYSTEMES DE GRADES.

1) LE PRINCIPE DU CHAINAGE CULTUREL.

Les systèmes de hiérarchie des grades se laissent mal ramener à quelques modèles originels qui permettraient d'en suivre le cheminement à partir de foyers de départ. L'osmose entre les différents systèmes, leurs emprunts successifs et leur complexification interne croissante empêchent de distinguer des types culturels communs. Chaque système de grades contient,un peu comme les langues de l'Archipel, des caractères propres et des caractères généraux communs à tous les autres. Là encore, le principe du chaînage culturel s'applique à peu près communément ; les régions géographiquement voisines et en relation fréquente se transmettent des éléments culturels communs, mais qui, en

---

(1) **Subunanvini** signifie "les pères de la terre" ou encore les "pères du territoire" : **subu** veut dire père et **vini** désigne le patrimoine du groupe local : ses hommes, sa terre, ses maisons, ses routes.

se propageant de proche en proche, tendent de plus en plus à se différencier et même parfois à s'inverser. Tel grade, érigé en valeur suprême dans telle île sera ailleurs considéré comme le plus commun ; un rituel venu d'autre part sera adopté mais dans un sens complètement différent qui peu à peu le rendra méconnaissable.

On peut malgré tout et en étant conscient des limites de ce genre d'exercice, essayer de reconnaître les quelques grands types de systèmes de grades qui se répartissent dans l'espace Nord de l'Archipel. Il est sans doute bien difficile de savoir où a commencé la hiérarchie des grades et d'en distinguer des foyers originels, tant sont imbriqués les unes dans les autres les formes symboliques des rituels et éclaté dans toutes les directions géographiques leur processus de cheminement. On peut néanmoins distinguer deux grandes chaînes culturelles : l'une épouse la branche Nord-Est de l'Y vanuatuan, la seconde se confond avec sa branche Nord-Ouest ; entre les deux se répartissent des lieux de contact et des aires de transition.

La parenté apparaît évidente entre le **Suque** des îles Banks (CODRINGTON, 1891, VIENNE, 1984), le **Hungwe** d'Aoba (ALLEN, 1972, BONNEMAISON, 1972, W. RODMAN, 1973) et le **Bolololi** du Sud de Maewo et du Nord de Pentecôte. Cet ensemble géographique constitue une chaîne de communication privilégiée où les relations traditionnelles semblent de tout temps avoir été particulièrement intenses ; des archétypes culturels et des modèles sociologiques communs peuvent s'y suivre d'île en île, de lieu en lieu. De nombreuses variantes locales les différencient dans le détail, mais non quant au fond. Ces sociétés sont notamment organisées en moitiés matrilinéaires, qu'elles soient explicitement nommées, comme en Aoba, à Pentecôte et Maewo, ou non nommées comme aux Banks (VIENNE, 1984). Les hiérarchies des grades coexistent avec des sociétés secrètes qui réservent à leurs initiés le contrôle du monde magique et la communication avec le monde des ancêtres décédés (**tamate**), le masque constituant en quelque sorte le symbole et l'insigne des initiés. Enfin, toute cette aire est le domaine de mythes communs qui se réfèrent aux mêmes "héros civilisateurs", le plus important étant TAGARO ou TAGAR, créateur de la nuit et des îles et que l'on retrouve constamment invoqué dans les rituels.

Des Torrès jusqu'au Nord de l'île de Pentecôte, cette aire culturelle formait autrefois une "méditerranée océanique", une chaîne de relations où se transmettaient constamment les rituels et les innovations culturelles (voir carte 11, p. 132). Le système des grades qui y prévaut présente à travers un fourmillement de particularités locales une similitude structurelle. Le nombre des grades varie de 10 à 15 tandis que pour les plus élevés d'entre eux, le nombre des cochons tués atteint des chiffres très importants, plus de cent bêtes à partir du rang supérieur. Les mêmes danses sont dansées au cours

des rituels, l'une des plus significatives étant celle de *"l'épervier"*. Au moment de la tuerie, l'homme qui prend un nouveau grade danse en compagnie des hommes de statut élevé, les bras en croix, imitant ainsi le vol de l'oiseau, ce qui symbolise son élévation vers TAGARO et le monde céleste. Tuer des cochons est considéré comme un geste qui rapproche de TAGARO et de sa puissance. Comme l'écrit M. ALLEN : *"Les grands hommes s'identifient eux-mêmes à Tagaro en prononçant à la fin du sacrifice rituel ces mots impressionnants : Je suis dans le ciel, au-dessus de tous, Je suis TAGARO"* (1972, p. 279; ma traduction).

Les gens de Raga (Nord Pentecôte) affirment eux-mêmes que leurs rituels de prises de grades sont calqués sur ceux de l'Est Aoba et du Sud Maewo et que leurs différents rangs sont en concordance. Les **Ratahigi** forment dans ces trois îles une confrérie de pouvoir en relation d'échange constante.

L'identification faite, notamment en Aoba entre les hauts-gradés et TAGARO, héros civilisateur et maître des pouvoirs surnaturels, n'est pas toutefois suffisante pour faire du **Hungwe** ou du **Suque** des Banks une institution véritablement religieuse à caractère mystique. Le haut-gradé, en faisant la preuve de sa réussite personnelle, exprime et renforce sa puissance magique, ce qui le met dans une position de plus en plus proche de celle du maître de cette puissance et du *"mana"* personnalisé (1), c'est-à-dire TAGARO, mais l'aspect religieux de la prise de grade se réduit en principe à ce seul aspect. Pour l'essentiel, l'institution apparaît, aujourd'hui du moins, comme un fait social à caractère séculier qui se traduit concrètement par une compétition de nature économique. Il semble que le rituel se soit progressivement éloigné des sources religieuses et mythologiques qui étaient probablement les siennes au départ. Sa complexité même relève plus du souci ostentatoire et de la recherche du prestige personnel que d'un rituel à caractère sacré.

C'est donc sans doute un certain *classicisme* dans le système et l'accent mis sur l'individu et sa valeur propre qui caractérisent les compétitions sociales à fondements économiques de la hiérarchie des grades dans cette partie de l'Archipel. Le Grand Homme qui émerge du **Hungwe** est d'abord quelqu'un qui a réussi son parcours, il a reçu pour cela l'aide des ancêtres et de leur pouvoir magique, mais il ne s'identifie pas pour autant à eux. C'est dans une certaine mesure un "big man", au sens où le définit SAHLINS (1963) : un homme de poids et de renommée, un homme riche et généreux, dont l'aura déborde l'étendue de son groupe local et qui, tout autant qu'un leader politique, apparaît aux yeux de tous comme un *héros*.

---

(1) Le concept même de *mana* décrit par CODRINGTON (1891) a fait l'objet de discussions en Anthropologie. M. ALLEN en critique la pertinence : dans les sociétés d'Aoba, le terme de **Tangaroa**, qui définit la puissance, découle plutôt de la manipulation des forces magiques extérieures (ALLEN, 1972, p. 278).

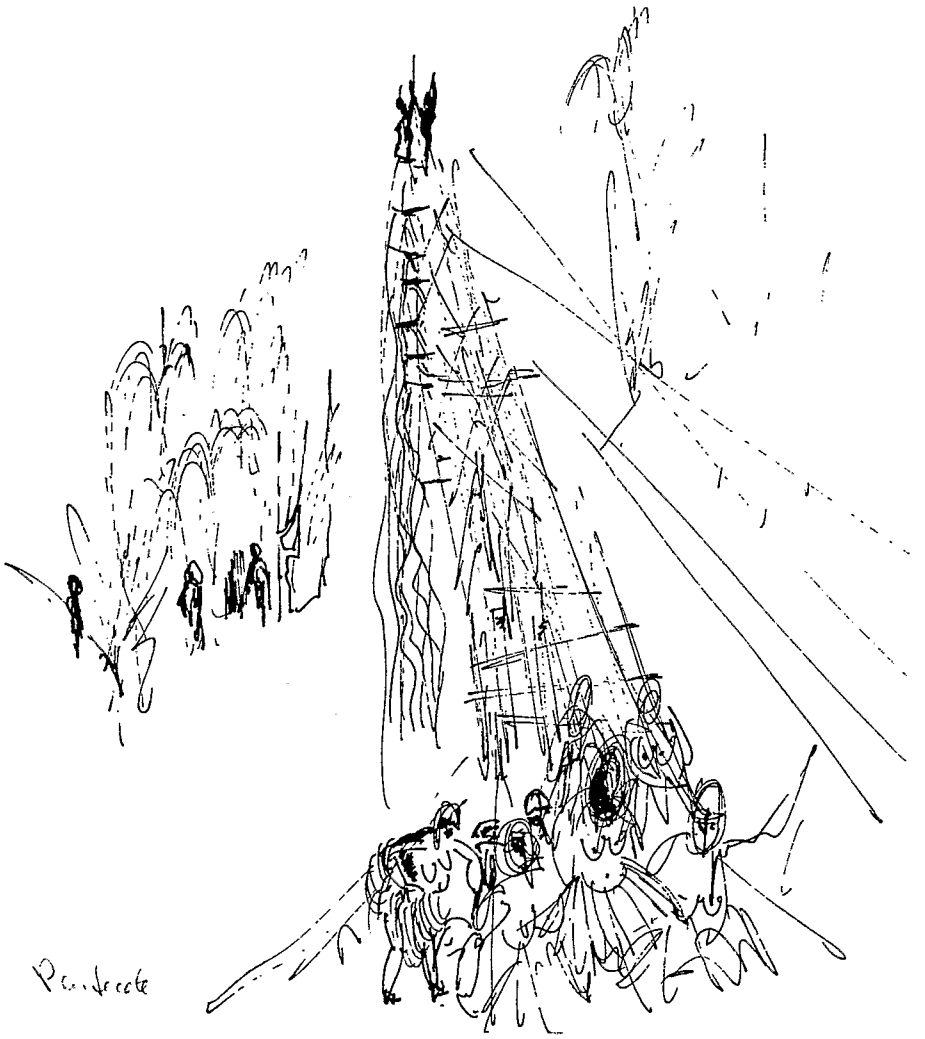
Une autre chaîne culturelle, déjà plus hétérogène, s'identifie à partir du Sud de l'île de Santo vers Malo, Malakula (régions littorales en particulier), Ambrym et se prolonge encore sous des formes variées à Paama et le Sud Pentecôte. Entre le **Maki** des petits îlôts du Nord de Malakula (LAYARD, 1942), le **Nimangki** (DEACON, 1934) du Sud de Malakula, et le **Mage** d'Ambrym (GUIART, 1951), les similitudes l'emportent en effet sur les différences. Cette aire géographique se caractérise par un système de parenté à inflexion patrilinéaire et par la présence sur toute son étendue de "tambours dressés" creusés dans des arbres et plantés sur le sol des places de danse. De même, le rituel du Saut du **Gol**, par lequel les hommes se jettent d'une tour, les pieds attachés à des lianes, effectuant ainsi un fantastique plongeon au-dessus de la foule des danseurs et des curieux, est l'élément d'un rituel des prémisses de la récolte d'ignames que l'on retrouvait autrefois à Ambrym, au Sud-Est de Malakula et au Sud de Pentecôte (1).

Dans cette aire de continuité culturelle, les prises de grade se caractérisent par une plus grande complexité des rituels et une recherche forcenée de l'ostentation. Les cérémonies sont ici des *fêtes baroques* et complexes qui ne cessent de se compliquer et de se parer de nouveaux attributs. L'aspect religieux notamment au Sud Malakula, y est très marqué. En s'élevant, le haut-gradé quitte progressivement la communauté des vivants pour s'identifier à celle des ancêtres : il devient peu à peu un être surnaturel, environné de nombreux tabous et tenu soigneusement à l'écart du monde des "vivants". Il prend ses repas seul et vit dans la solitude sacrée qui est la marque de son rang. Bref, plus qu'un "big man" ou un héros, le haut-gradé est ici un homme qui a rejoint la communauté de ses ancêtres : il ne vit plus avec les hommes mais dans la compagnie des dieux.

Dans la société Seniang du Sud-Ouest de Malakula, A.B. DEACON (1934) a pu compter 32 grades différents, divisés grosso modo en deux classes : la première accessible aux hommes du commun, la seconde réservée aux hommes de pouvoir. Pour l'acquisition des rangs les plus bas, chaque gradé sculpte une statue en tronc de bois de fougère qui symbolise son admission dans le grade et qui reste ensuite sur la place de danse. Pour les grades intermédiaires, la sculpture de bois est encerclée par des rangs de petites pierres dressées. Enfin pour les grades les plus élevés, ce sont de hautes pierres qui sont érigées : *"L'usage des pierres dans le **Nimangki** semble être significatif : il est toujours associé au passage des plus hauts grades"* (DEACON, 1934, p. 273, ma traduction).

Le **Mage** d'Ambrym s'articule autour de 13 grades, mais où à l'inverse de la société Seniang, *"les grades à plaque de pierre sont de peu d'importance et les préparatifs peuvent en être expédiés en quelques jours après arrangement entre acquéreurs et vendeurs. Les grades à effigies de fougères offrent un rituel de plus en plus complexe,*

(1) Le rituel du **Gol** n'est plus aujourd'hui pratiqué que par les hommes du Sud de Pentecôte. Il tend aujourd'hui à retrouver une nouvelle vigueur, en partie pour des raisons de rentabilité touristique : autrefois, seulement effectué par les groupes païens de Bunlap, le saut du **Gol** est aujourd'hui repris par leurs voisins chrétiens de Baie Barrier et de Baie Homo.





de plus en plus important, non seulement effectivement -toute la vie d'un village étant centrée autour pendant de longs mois- mais aussi de plus en plus sacré" (GUIART, 1951, 1955).

Dans ce type de société, les statues de fougère sculptées édifiées sur plate-forme sont les signes symboliques attachés aux grades les plus élevés. Il semble ici qu'il y ait eu un mélange entre la tradition culturelle des statutes en bois de fougère et celle des monuments en pierres. Toujours selon GUIART, le rituel du grade **Mage ne Mal**, le plus élevé dans la hiérarchie du Nord-Ambrym, fut transmis par les gens de Port-Sandwich (Sud-Est de Malakula) à ceux de Craig-Cove (Ouest Ambrym) qui l'ont ensuite rediffusé vers le Nord de l'île. Il existe du reste une analogie presque systématique entre les grades de Port-Sandwich relevés par DEACON et ceux d'Ambrym et de Paama (voir carte 11, p.132).

o
o o

Il semble que les diverses sociétés de grades se soient bâties simultanément en plusieurs points de l'Archipel, à partir de relations et d'emprunts réciproques et dans des directions culturelles et philosophiques différentes. Le système du **Nimangki** et du **Mage** dans les îles "patrilinéaires" du Nord-Ouest met l'accent sur l'aspect religieux. Le haut-gradé, plus qu'un "big-man", est un *"ancêtre vivant"* ; chaque prise de grade est considérée comme l'étape d'un parcours qui mène au monde surnaturel des morts. Ce système est au fond un *système baroque* ; il n'a pas de règle interne, il plonge dans le surnaturel, les grades se multiplient, les cérémonies framboyantes et ostentatoires se réinventent constamment.

Le second système centré autour de Maewo, les îles Banks, Aoba et le Nord de Pentecôte représente en quelque sorte la variante sécularisée du système, ou si l'on préfère un type plus *"classique"*. De façon plus prosaïque, l'acquisition d'un grade sanctionne publiquement une réussite sociale et un sens certain des affaires, c'est-à-dire ce qu'on appelle le "busnes" (1). Comme l'écrit VIENNE :

"Le ***Suque*** *présente une formule en quelque sorte épurée et relativement stable, ce n'est pas le cas au Sud où la hiérarchie des grades présente un caractère plus hétéroclite"* (1984).

En bref, la variante *classique* des systèmes du Nord-Est s'oppose en effet à celle *baroque* des sociétés du Nord-Ouest et du Centre-Nord. Enfin, il peut exister au sein des enchaînements culturels des enclaves particularistes, comme celle du **Nangi** du Nord Malakula où, à partir des grades élevés, le système se déséquilibrait en faveur d'une chefferie de type héréditaire.

---

(1) "busnes" : il s'agit d'un mot bislama qui dérive du mot anglais "business".

Entre ces différents pôles culturels, certaines régions jouent le rôle de plaques tournantes. L'Ouest Aoba à tradition patrilinéaire représente par exemple une zone de contact particulièrement vivante et créatrice entre d'une part les sociétés de grades du littoral de Malakula (**Maki**), du Sud Santo et de Malo, et de l'autre le **Hungwe** de l'est de l'île qui se rattache à la tradition du **Suque**. Des noms de grades appartenant aux deux systèmes s'y retrouvent conjointement ainsi que des rituels communs, notamment la tradition du sacrifice des cochons hermaphrodites. Le haut-gradé est à la fois un ancêtre vivant assimilé à TAGARO et un "big man" politique au sens classique du terme.

2) UN EXEMPLE DE SYNCRETISME : LE LELE'UTAN DU CENTRE-PENTECOTE.

Le Centre-Pentecôte de langue **Apma** se situe également à la jonction d'influences culturelles venues du Sud et d'autres venues du Nord. Ce phénomène de contact culturel est particulièrement net au niveau de la parenté, la société du pays **Apma** mêlant à la filiation patrilinéaire du Nord, celle patrilinéaire qui vient du Sud, mais il se marque aussi au niveau de l'organisation interne du **Lele'utan**, nom local donné au système des grades. Pendant longtemps celui-ci fut marqué par l'influence du Sud de l'île.

Les gens du pays **Apma** affirment qu'il y a environ deux siècles, ils reçurent la hiérarchie des grades des foyers culturels du Nord Ambrym qui la propagèrent jusqu'à eux sous le nom de *"chemin du **Mol**"* par l'intermédiaire des groupes côtiers du Sud-Ouest de l'île.

Mais l'évolution du **Lele"utan** révèle un étonnant exemple de diversification locale. Tout prouve qu'à l'arrivée du "contact blanc" qui fut dans cette île relativement tardif, le système de la hiérarchie des grades était alors en pleine mutation culturelle et évoluait vers des formes de plus en plus originales, évolution qui s'est ensuite poursuivie dans le pays montagnard des Kut, en dépit du christianisme.

Le point de départ du système est constitué par un cycle inférieur de 10 grades, qui correspond pratiquement à celui du **Warsangul** du Sud de l'île (Bunlap) qui, lui-même, se relie au **Mage** d'Ambrym. Ces 10 grades aboutissent au grade de **Mol** ; chacun d'entre eux étant matérialisé par l'emplacement d'un feu dans le **kamel**, nom local donné à la maison des hommes (**nakamal**). Pour cette raison, le *"chemin du **Mol**"* est encore appelé localement *"la route des feux du **kamel**"*. Il fut le seul à être pratiqué pendant trois générations. Au début du siècle, les Grands Hommes de la région créèrent une nouvelle hiérarchie à partir d'emprunts culturels au **Bolololi** du Nord de l'île et au **Hungwe** d'Aoba. Ce nouveau cycle est appelé **Lele'utan**, ce qui signifie *"les choses de la terre"* ou *"faire de grandes choses"*. Cette seconde hiérarchie articulée sur la première est aujourd'hui la plus vivante et en état de recréation constante. Les grades de la hiérarchie **Mol** sont atteints par la plupart des hommes du premier et du second rang : arrivés à ce terme, ils sont alors en droit d'élever un **kamel**.

Les nouveaux grades du **Lele'utan**, qui commencent après le grade de **Mol** sont l'affaire des Grands Hommes. On compte d'abord quatre nouveaux grades : **Gara, Livus, Tanmeme,** et **Vire** qui furent empruntés aux systèmes du Nord, notamment le **Livus** et le **Vire** qui viennent d'Aoba.

Puis on créa le grade de **Tanmonok**, qui signifie la *"fin de la terre"*, et enfin plus récemment celui de **Mariak**, qui signifie *"ce qui est en plus"* ou *"il reste encore quelque chose à faire"*. Ces deux derniers grades sont considérés aujourd'hui dans le pays **Apma** comme les grades qui confèrent le pouvoir politique suprême.

Le grade de **Mariak** se caractérise par le droit de port d'une ceinture de natte incrustée de coquillages (**karovaro**) et d'une coiffure cérémonielle (**taning butsun**). Il implique pour son passage une fête gigantesque où tout ce qui est mangeable sur l'île, de terre ou de mer, doit être rassemblé et consommé dans un repas communautaire présidé par le **Mariak** pour lequel on a construit un échafaudage qui lui permet de dominer l'assemblée. C'est la fête généreuse de l'abondance ostentatoire qui consiste à aller *"jusqu'au bout de la terre"*, à en consommer tous les produits, tous les tubercules, tous les animaux, crevettes, crabes, coquillages, fruits, produits des jardins, pigeons, etc... Les kava sont bus en quantité jusqu'au terme final de l'ivresse et au-delà. Le grade de **Mariak** porte en lui cette idée que l'on touche jusqu'aux limites des choses que la terre peut offrir. C'est un rituel païen et panthéiste, une sorte de parousie de la communion dans les produits de la terre. Pour ce grade, 10 **lipsal tehuak**, c'est-à-dire 10 cochons dont les deux dents font un cercle et demi, doivent être sacrifiés, sans compter la cohorte nombreuse des cochons de moindre valeur qui sont sacrifiés pour la beauté du geste ou à titre de paiements divers.

Mais ces dernières années, DOMENICO, l'un des **Mariak** actuels du pays **Apma**, cherchait à créer un nouveau système. Arrivé au terme du **Lele'utan** et ayant accompli déjà deux fois le parcours complet des cycles du **Mol** et du **Mariak**, il s'est depuis engagé dans la voie d'un troisième cycle encore secret, celui du **Tamaraka**. Ce nom fut porté par l'un de ses ancêtres qui avait déjà dépassé le grade de **Mariak** ; il signifie *"ce qui est à soi"*. Le projet de DOMENICO consister à exalter une dernière fois avant qu'il ne meure lui-même, le nom et l'esprit de ses ancêtres qui l'ont précédé dans le **Lele'utan** jusqu'à la sixième génération. A chaque nouvelle prise de grade, il ajoute donc à ses propres noms, quelques uns de ceux de ses ancêtres. Lorsqu'il aura achevé ce parcours, et *levé* à nouveau les noms de tous les Grands Hommes de sa lignée, il sera alors devenu **Tamaraka**, c'est-à-dire l'ancêtre qui l'a précédé sur les hauteurs du **Lele'utan** et au-delà, il sera l'incarnation de ses ancêtres disparus. Tous revivront en lui; DOMENICO sera le dépositaire de leur mana, c'est-à-dire un homme qui vit dans les cercles magiques du sacré et à ce titre le maître véritable de la Coutume, non seulement du pays **Apma**, mais de tout Pentecôte. Personne en effet n'aura jamais été aussi loin que lui dans cette quête de l'impossible, au-delà des limites de la terre et jusqu'aux limites "du ciel".

DOMENICO crée ainsi la coutume, il l'enrichit à nouveau et fait du pays **Apma** et du **Lele'utan** un nouveau point focal de restructuration de la hiérarchie des grades. Les grades de **Mariak** ou de **Tamaraka** qui n'ont d'existence que dans la montagne de Melsisi résultent ainsi d'une rencontre féconde entre le **Warsangul** du Sud qui s'enracine de façon nette dans le culte baroque des ancêtres et le **Bolololi** du Nord qui représente plutôt l'esprit séculier et classique du "busnes" et de la compétition sociale. Les grades de **Mariak** et de **Tamaraka** sont en

quelque sorte la synthèse de ces deux hiérarchies et de leur philosophie respective. Le Grand Homme est ici tout à la fois un maître du "busnes" dont la richesse se bâtit sur le capital des dettes qui s'accumulent dans le sillage de ses activités et un homme qui réincarne ses ancêtres. Cette synthèse des deux systèmes se symbolisait en 1979 par la construction à Lebutusap, lieu originel du chef BULE VAKHA, de deux maisons des hommes (**kamel**) emboîtées. Une première à structure basse et allongée représente la hiérarchie sudiste du **Mol**, une seconde à structure haute s'emboîte sur celle-ci à partir du deuxième compartiment du **kamel**; elle symbolise la nouvelle hiérarchie du Nord (**Lele'utan**). Ce type de **kamel** emboîté, symbole architectural du syncrétisme culturel du pays **Apma**, est le seul de ce type qui ait été bâti sur Pentecôte.

La tentative surréaliste de BULE VAKHA pour transcender le **Lele'utan** et faire de celui-ci une quête mystique ne fait pas l'unanimité autour de lui. Dans la région de montagne située au-dessus de Batnavni, certains hauts-gradés restent fidèles au système du **Mol** et refusent le **Lele'utan** qu'ils considèrent comme un "play-play", c'est-à-dire une sorte de divertissement social sans réel enracinement dans leur coutume. Ils tendent donc par réaction à compliquer et à enrichir encore le vieux rituel plutôt qu'à créer des formes nouvelles. Ce désaccord ne manque pas de poser des problèmes et de provoquer des commentaires réciproques désobligeants, lorsque les hauts-gradés des deux régions sont amenés à se rencontrer et à participer à des échanges dans l'une ou l'autre des cérémonies de prises de grades.

L'exemple du **Lele'utan** du pays **Apma** révèle ainsi un cas type de syncrétisme culturel. La société de la hiérarchie des grades apparaît dans ce cas comme une structure de pouvoir relativement neuve et toujours en cours d'évolution. En diversifiant le jeu social à l'infini et en le compliquant par toutes les combinaisons possibles, les **Ratahigi** ou les **Subunanvini**, qui sont des *créateurs de coutume*, cherchent de cette façon à lui imprimer leur marque personnelle. Ils élèvent ainsi leur propre lignée dans une compétition qui n'a pas d'autre limite ou loi que celles qu'ils s'assignent.

III. LE "CHEMIN DE PAIX".

Au début de ce siècle, il ne semblait pas que le modèle de la société des grades ait été répandu dans toutes les régions du Nord de l'Archipel. L'Ethnographe SPEISER qui, vers 1910, pénétra dans le Centre d'Espiritu Santo, affirme que les cérémonies de grade étaient inconnues des montagnards de la grande île :

*"Ici, les hommes et les femmes vivent ensemble et la séparation des feux (dans le **nakamal**) ne semble pas exister ; il ne semble pas que le **Suque** ait pénétré jusqu'ici"* (1913, ma traduction).

En revanche, il décrivit une complexe cérémonie d'acquisition de grades dans la presqu'île Sakau, dans le Nord-Est Santo ; 200 cochons femelles furent tués et jetés à la mer (1), tandis que l'on tuait

(1) Seuls les cochons mâles peuvent être consommés rituellement.

26 cochons mâles cérémoniels à dents en spirale, le tout au sein d'un rituel complexe et fortement élaboré. La hiérarchie des grades était donc répandue parmi les populations côtières de Santo, où elle donnait lieu à des cérémonies imposantes et compliquées, mais elle n'avait pas encore pénétré les populations montagnardes de l'intérieur de l'île.

GUIART, qui étudia plus récemment les montagnards de Santo, pense qu'à l'époque où SPEISER visita le Centre de l'île, le système des grades était en voie de pénétration lente. Il n'en était du reste encore en 1952 qu'à un stade très rudimentaire, deux grades seulement existaient dans les régions du Centre Est de l'île ; ceux de **Nandra** et de **Lufus** . Le chercheur note : *"On a l'impression ici d'un ensemble cérémoniel mal défini, parce que surimposé, et qui n'a jamais pris ici la fonction prééminente qu'il a reçue ailleurs... Cette simplification du système en marque-t-elle un écho lointain dans une zone restée à l'écart ou doit-elle se comprendre comme une première étape de son évolution ?" (J. GUIART, 1958).*

De même dans l'île de Malakula, où pourtant le système des grades a atteint une flamboyance et un degré de sophistication rare indiquant par là sa relative ancienneté, certains groupes locaux ne l'avaient pas, ou pas encore, adopté au moment où les premiers contacts avec le monde blanc allaient en briser de façon définitive la dynamique constructive et l'expansion géographique. C'est par exemple le cas des groupes de langue **Ninde** au Nord de la grande baie du Sud-Ouest, où aucun mot se référant à la hiérarchie des grades ne peut se retrouver dans le vocabulaire (CHARPENTIER, communication personnelle).

En somme, l'inégalité dans la complexification des systèmes de grades, leur inégale vitesse de propagation, le fait que certains groupes intérieurs particulièrement isolés ne l'aient pas connu au début de ce siècle ou seulement sous une forme rudimentaire, indiquent que ce modèle de pouvoir n'en était encore qu'à ses débuts lorsque les Blancs pénétrèrent l'Archipel.

Il existait donc autrefois un autre système social, mais qu'il est difficile de restituer. Lorsqu'on les questionne sur ce point, la plupart des informateurs font état de la période, point trop lointaine, qui existait avant l'introduction du système des grades. Presque partout ce temps est connoté en termes négatifs : lorsque les sociétés de grades n'existaient pas, régnaient en effet la peur, la guerre et une *"barbarie"* quasi-continuelle où chacun ne songeait qu'à s'entretuer. Les chefs étaient seulement les guerriers les plus redoutés ou les sorciers les plus puissants et les plus maléfiques ; personne alors ne circulait ni n'échangeait de biens à quelque distance de son territoire.

Dans ses souvenirs, le Père GODEFFROY (1936) évoque l'une de ses conversations avec des gens de Vao, l'un des ilôts du Nord Malakula. Le **Maki** aurait été introduit au début du XIXème siècle, en provenance de la grande terre, du temps d'un homme nommé MELTEKLERENG. Celui-ci aurait vu, au cours de sa vie, apparaître à la fois le premier **Maki** et le premier Blanc :

- Père GODEFFROY : *"Avant que MELTEKLERENG ait établi le **Maki** parmi vous, à quoi s'occupaient vos ancêtres ?*
- Réponse des man VAO *: **"Nam venneneire, nap gagani re** ! ils se faisaient la guerre à coups de flèches et ils se mangeaient ! Ils étaient sans esprit, ils ne comprenaient rien, c'était des sauvages, comme des bêtes féroces **-Na nam gingan**. Mais le **Maki** nous a assagis et maintenant nous sommes des hommes".*
- Père GODEFFROY : *D'où vient donc le **Maki** ?"*
- Réponse des man VAO : *"Il nous vient de la grande terre et ce sont les Tolamp (1) qui nous l'ont fait connaître. Ils venaient à Vao nous parler de leurs cérémonies, de leurs chants et des décorations de leurs places. Enfin les Vao les suivirent sur la grande terre pour assister à ces grandes fêtes dont ils n'avaient pas l'idée. Quelques uns voulurent les connaître à fond et ils restèrent longtemps dans les villages de montagne ; leurs camarades allaient les y rejoindre, puis revenaient, puis retournaient. Ce fut long, très long à apprendre. C'était compliqué. On ne pensait plus à la guerre. Après plusieurs ignames (c'est-à-dire saisons d'ignames), les Tolamp vinrent faire un **Maki** à Vao, en association avec MELTEKLERENG. Il y eut du monde en quantité : on aurait dit que les montagnes étaient descendues au rivage. Le **Maki** terminé, tout le monde rentra chez soi. On se félicita. Les guerres entre Vao étaient finies".*

Cette idée, selon laquelle la société des grades est un outil civilisateur,un art, créateur de paix et d'échange au sein de sociétés où régnaient autrefois la guerre et la famine , se retrouve, bien que sous des formes diverses, dans la plupart des îles de l'Archipel. En Aoba, la signification du **Hungwe** est racontée dans le mythe d'origine de la lignée Malauhi ; il est explicitement identifié à un *"chemin de paix"* grâce auquel la société put surmonter ses divisions segmentaires et querelles internes pour passer à un ordre et à une civilisation supérieure :

"Un jour dans la région de Longana un homme du nom de GASINAMOLI fit une découverte étrange. Au coeur d'un arbre appelé "Malauhi", il trouva un enfant du sexe masculin. Le Malauhi est un arbre précieux et très dur, dont on se sert pour édifier les poteaux qui soutiennent les cases ou pour fabriquer des armes. GASINAMOLI éleva l'enfant qu'il avait trouvé et lui donna le nom de "GAROBANI" ; l'enfant avait la tête et le caractère aussi durs que l'arbre d'où il était sorti.

---

(1) Le clan **Tolamp** aurait occupé autrefois un ilôt proche de Vao, qui fut englouti dans les flots. Les **Tolamp** se réfugièrent sur la terre ferme et s'associèrent avec les groupes montagnards, mais certains d'entre eux furent accueillis par les clans de Vao. Il semble que les Tolamp aient alors servi de trait d'union entre les gens résidant dans l'ilôt et les montagnards de l'intérieur de l'île.

Dès qu'il fut grand, il devint l'un des guerriers les plus redoutables d'Aoba. Son goût pour la guerre n'avait pas de limites, il provoquait partout des combats, et avait à son actif la mort de nombreux adversaires. Ces guerres incessantes gênaient GASINAMOLI -son père adoptif- car celui-ci venait d'adopter le "busnes long pig", et les guerres continuelles l'empêchaient de mener à bien son commerce. Les villages voisins qui redoutaient GAROBANI refusaient d'avoir des relations avec lui.

GASINAMOLI demanda à son fils d'arrêter la guerre mais celui-ci répondit : "J'ai maintenant trop d'ennemis, je ne peux plus arrêter les guerres que j'ai déclenchées".

GASINAMOLI alla chercher une pierre sacrée lui servant d'oreiller, qui avait été consacrée suivant des rites magiques. Il dit à son fils de la briser et d'en apporter un morceau ainsi qu'une dent de cochon ***mambu*** *à chaque village où il avait tué un homme. GAROBANI partit pour un long périple de paix dans tout le pays Longana, mais aussi le pays de Lolopuepue et de Lolovinue. A chaque village, il donnait le morceau de pierre sur lequel devait s'édifier la nouvelle loi de la paix. Cette loi s'appelait "****Tamata vatu****", c'est-à-dire la loi de la "pierre de paix", et elle était aussi dure que la roche. Celui qui transgressait la loi de la pierre risquait instantanément la mise à mort.*

La paix s'établit alors sur le Nord-Est d'Aoba et GAROBANI put s'intéresser au "busnes long pig". Il mit autant d'ardeur à devenir riche qu'il en avait jadis mis à combattre, et à devenir un guerrier redouté. Il achetait des ornements et des costumes rituels et les prêtait lors des cérémonies de passage de grades. En échange, il recevait les nattes et les cochons qui lui permettaient de préparer lui-même les grades les plus élevés et d'acheter d'autres ornements : surtout des colliers de perle ou de coquillages de toutes couleurs qu'il allait chercher à Malo et qui se portent en bracelets autour des bras, des poignets ou des chevilles, les nattes à longues fibres rouges dont on se ceint la taille et qui tombent jusqu'au sol, les coiffures réservées aux plus hauts grades dont le prix est très élevé et qui circulent de groupe en groupe et même d'île en île.

GAROBANI devint très vite un homme de rang du "busnes long pig" ; tout le monde l'honorait et lui obéissait : il vivait en paix. Un jour il dit à son père "le chemin de la paix est meilleur que celui de la guerre, pourquoi ne me l'as-tu pas dit avant ? Mais GASINAMOLI répondit : "Avant tu étais comme fou, tu partais toujours et tu ne pensais qu'à combattre, tu ne m'aurais pas écouté".

Depuis GAROBANI et ses descendants n'ont jamais renié leur parole, ni la loi qu'ils ont édifiée : ils ont été d'autant plus loin dans le sens du bien, celui de la paix et du "busnes", qu'ils avaient été loin dans le chemin du mal, celui de la guerre." (1).

---

(1) Ce mythe a été relevé à Lolossori auprès de SIMEON (+), et de Robert SESE, hommes de rang dans le **Hungwe** du Nord Est d'Aoba (BONNEMAISON,1972).

La hiérarchie des grades est ici reconnue explicitement comme un ordre de paix qui limite le processus guerrier et institue une nouvelle société reposant sur l'échange et la coopération. Les hauts-gradés sont dès lors des "chefs de cochon" (**Ratahigiboī**) et non plus des chefs de guerre : l'éthique sociale valorise l'habileté dans la transaction et la générosité dans l'échange. Cette idée selon laquelle les rituels de grade et le "busnes" des cochons, en créant une hiérarchie nouvelle, créent un ordre nouveau qui empêche la généralisation et le risque de chaos mortel inhérent au processus guerrier se retrouve partout. A propos du **Suque** des îles Banks, VIENNE fait notamment remarquer que la hiérarchie des grades s'oppose comme valeur à l'égalitarisme et à l'individualisme, en tant qu'elle est le "chemin de la paix", distinct de la force, de la guerre et de la sorcellerie qui sont eux des chemins de l'intérêt individuel (1984).

BULE VAHKA, le **Mariak**, père de la terre (**Subunànvini**) du haut-pays **Apma**, exprima un jour en quelques mots l'idéologie sous-jacente au **Lele'utan**. Lors d'un meeting qui avait lieu à Melsisi, un administrateur français de passage reprocha aux hommes de la Coutume de passer trop de temps à un élevage de cochons à dents qu'il considérait comme inutile et non rémunérateur. L'administrateur en substance conseillait aux gens de devenir davantage productifs et de consacrer plus de temps aux activités qui les "développeraient". BULE VAHKA répondit par ces seuls mots : *"Monsieur, chez nous, les cochons à dents, c'est la paix"*.

La hiérarchie stable qui découle des sociétés de grade permit de créer partout une atmosphère de circulation, d'échange et de coopération. De telles cérémonies brisaient en effet le cloisonnement inhérent aux sociétés segmentées et limitaient la "guerre tribale", mais sans pour autant verser dans de véritables "chefferies" trans-régionales ou dans des structures fortes et contraignantes qui auraient mis en péril l'indépendance des groupes et des individus. La hiérarchie des grades semble constituer la réponse locale à un dilemme général qui se pose partout en Mélanésie. Elle fut sans doute "inventée" quelque part dans l'une des îles du Nord de Vanuatu à une époque relativement proche, il n'y a peut-être pas plus de deux siècles.

L'hypothèse d'une origine de la hiérarchie des grades qui se situerait aux îles Banks, comme le pense VIENNE (communication personnelle) est possible. Le **Suque** n'a pas de mythe d'origine local et les gens de l'Ouest d'Aoba et du Nord Pentecôte affirment que la route et le "busnes" des cochons viennent du Nord. Selon SPEISER (1913) qui se base sur la complexité et la grandeur architecturale des **nakamal** de Gaua qui reposent sur des pierres dressées, le **Suque** aurait pris naissance dans cette île, mais l'argument en la matière n'apparaît pas réellement décisif : l'idée même de **nakamal** n'est pas spécifiquement liée au système des grades ; la maison commune des hommes existe aussi dans le Centre de l'Archipel où prévaut un système à titres.

Ce qui est pratiquement sûr, par contre, c'est que les deux chaînages culturels des sociétés de grades ont pris naissance à partir de foyers où sans doute l'intensité ancienne des échanges et de l'élevage des cochons à dents prédisposait à une telle création culturelle. Le premier est bien sans doute issu des îles Banks, le second de ce deuxième centre culturel qui se noue autour de Malo et du Nord Malakula.

Qu'ils aient été les foyers initiaux de la création des systèmes de grades, ou bien seulement des agents de diffusion particulièrement actifs de ceux-ci, ces deux espaces de relation ancienne et intense constitués par un monde proche d'ilôts, de petites îles et de façades d'îles situées en vis-à-vis les unes des autres, furent de toutes façons des points focaux où les systèmes se cristallisèrent, se recréèrent et finalement se chargèrent de sens, avant de diffuser ensuite selon le processus fluide des enchaînements spatiaux.

IV. LA COMPETITION PERMANENTE.

Il existait d'autres types d'organisation sociale où se jouait également la relation de pouvoir. Ces modes d'organisation ont été décrits sous le terme général de *"sociétés secrètes"*. Contrairement aux sociétés publiques de grades qui souvent perdurent encore, les sociétés secrètes semblent avoir aujourd'hui disparu, à moins que leur nature, par définition cachée, ne continue à les dissimuler aux observateurs extérieurs. Il semble qu'à l'heure actuelle les groupes "small nambas" du Sud Malakula soient pratiquement les seuls à avoir conservé ces rituels. Toutefois, je fus personnellement témoin à Maewo, en 1969, d'une sortie masquée des initiés d'une société secrète à Ngota, dans le Centre de l'île. Ce recul des sociétés secrètes est en partie dû aux progrès du christianisme : les missionnaires en effet s'attaquèrent de front aux rituels de ces sociétés à cause notamment de leurs liens affichés et évidents avec les croyances religieuses "païennes" et le culte des ancêtres.

Les sociétés secrètes semblent autrefois avoir existé partout dans l'espace Nord et Centre Nord de l'Archipel où elles constituaient le pendant secret et magique des rituels publics des sociétés de grades. VIENNE, qui en a étudié le fonctionnement ancien aux îles Banks, parle d'un *"Suque de brousse"* qu'il oppose au *"Suque de village"* que représente la hiérarchie publique des grades. Ces **Suque** secrets de forêt portent le nom de **Salagoro** à Mota-Lava ; ils sont également décrits par CODRINGTON (1891) sous le terme de **Tamate** et de **Quatu** dans les autres îles des Banks et du Nord-Est de l'Archipel. DEACON les décrit dans le Sud-Ouest de Malakula sous le nom de **Nalawan** (1934) et GUIART en précise les modalités à Ambrym sous le terme générique de **Luan** (1951). Il semble que de telles sociétés aient en fait existé partout où s'était propagée la société publique de la hiérarchie des grades.

La société secrète est associée à la forêt et par là aux esprits qui la hantent, notamment aux **Tamate**, c'est-à-dire les esprits des morts. Contrairement aux rituels de la hiérarchie des grades qui se déroulent en plein jour sur les places de danse devant un public nombreux, les rituels de la société secrète se déroulent en brousse devant le seul public des initiés. Pour faire partie d'une société secrète, il fallait au préalable avoir été initié rituellement au cours de longues périodes de réclusion en forêt et avoir subi des souffrances et des épreuves diverses (jeûnes, flagellations, etc...). A Ureparapara, l'initiation en forêt durait deux fois cent jours (CODRINGTON, 1891). Des paiements étaient également réclamés au bénéfice des dignitaires les plus élevés de ces sociétés. Le lien entre le **Salagoro** et le **Suque** est évident : la société secrète tend en effet à établir une hiérarchie parallèle à celle publique du **Suque.** On ne peut progresser dans l'une de ces sociétés que si l'on progresse dans l'autre.

Au coeur de la société secrète vivent les **Tamate**. C'est en leur nom que les membres de ces sociétés secrètes se réunissent et c'est parce qu'ils sont investis de leur pouvoir caché qu'ils jouissent d'un pouvoir sur les hommes ordinaires. Dans cet esprit, l'initiation correspond à une entrée dans le monde des morts et à une rupture avec le monde des vivants :

*"Au moins pour les **Tamate** les plus importants, l'initiation se conforme au schème symbolique d'une mort initiatique. Le futur initié est enlevé par les **Tamate**, emmené dans le **Salagoro** où il subira une période de réclusion plus ou moins longue -habituellement et selon la tradition 100 jours- qui mime le **gana matea** des rites funéraires... La période de réclusion prend fin sur un bain rituel après lequel l'initié quitte le **Salagoro**, revêtu du masque et des décorations auxquels il a désormais droit. Accompagné de tous les **Tamate**, il vient danser au cours d'un **Kolekole**, symbole de sa re-naissance"* (B. VIENNE, 1984).

Le centre géographique de l'institution des sociétés secrètes semble bien avoir été les îles Banks et Torrès où elles foisonnaient littéralement. Selon CODRINGTON, il existait au moins une centaine de sociétés **Tamate** dans les quatre petites îles des Torrès et chaque homme appartenait simultanément à quatre ou cinq d'entre elles. Chaque société avait ses propres signes distinctifs, en général une plante, des insignes et des masques ou effigies particuliers. On les entreprosait dans le **Salagoro**, loge secrète de la société, dissimulée dans la forêt et dont les sentiers d'accès étaient déclarés tabu aux non-initiés.

Revêtus de leurs masques rituels et insignes sacrés, le corps couvert de feuilles, les initiés sortaient périodiquement en groupes bruyants et envahissaient le village. Ils apportaient alors aux vivants la visite de l'esprit des morts : chacun se cachait chez soi, les **Tamate** pouvaient battre ou piller ceux qu'ils rencontraient. A Maewo où une telle sortie eut lieu en ma présence, les **Tamate** libérés dans le village étaient censés libérer le lieu d'une maladie qui avait emporté plusieurs enfants. Les hommes masqués envahissaient les abords des maisons, en sifflant et en poussant des cris, ils étaient armés de bâtons avec lesquels ils touchaient symboliquement tous les objets villageois, pendant qu'autour d'eux toute la population refluait en panique simulée vers l'intérieur des cases et du **nakamal**.

Certaines des sociétés **Tamate**, comme la société **Liwoa** de Mota, qui est la plus connue, débordaient de loin le cadre local du village ou même de l'île : ses initiés formaient une ramification présente dans presque toutes les îles du Nord-Est (CODRINGTON).

Aux îles Banks et Torrès, la position sociale élevée obtenue grâce aux rangs occupés simultanément dans le **Suque** et le **Salagoro** devait se traduire par l'organisation périodique de grandes cérémonies ostentatoires, où étaient distribuées des quantités massives de nattes, monnaies de coquillages et nourritures. Ces fêtes dites **Kolekole** étaient souvent symboliquement associées à un ornement rituel que l'homme de rang s'attribuait ainsi publiquement. En dehors de ces acquisitions de parure rituelle, d'autres moments de la vie sociale pouvaient donner

lieu à des **Kolekole** : mariage, naissance d'un premier enfant, construction d'une maison, nouveau défrichement, expédition maritime (VIENNE, 1984). S'y ajoutaient aussi bien sûr les expéditions guerrières d'envergure ou de grands moments vécus collectivement comme la construction d'un nouveau **nakamal**. Chaque grand homme devait ainsi démontrer à la fois son pouvoir et sa richesse, en sus des obligations qui sont les siennes à l'intérieur de la société des grades ou de la société secrète **Tamate**. Comme l'explique CODRINGTON : *"Quand quelqu'un a atteint le rang le plus haut dans le **Suque**, il peut encore avancer dans le monde par le **Kolekole** et souvent il accompagne cette progression en s'élevant à nouveau dans les rangs du **Suque**"* (1891, ma traduction).

Réunir de larges assemblées et les nourrir dans de vastes cérémonies est le but suprême du **Kolekole**. La finalité en est l'ostentation : il faut montrer sa richesse et la distribuer ; la fête sera d'autant plus réussie qu'il y aura de participants et de dons généreux. Comme l'explique encore CODRINGTON : *"Il était très important pour un homme d'avoir une large assemblée à sa fête et c'était une grande satisfaction pour son ennemi de la faire échouer ; chacun donc usait de magie pour l'un ou l'autre de ces buts"* (1891, ma traduction).

Les fêtes **Kolekole**, sorte de *"festive party"* payées et célébrées par l'homme de rang, poursuivaient donc, dans un cadre social élargi, la dialectique de compétition que l'on retrouve au sein des rituels publics ou secrets. Ces *"competitive feast"*, selon le terme de Douglas OLIVER (1955) ont un caractère de *"potlach"* sacré, centré sur la distribution à la fois calculée et généreuse des richesses.

La hiérarchie des grades n'apparaît donc en dernière analyse que comme la forme publique et pour cela la plus apparente et la plus connue d'un système politique de pouvoir basé sur une compétition permanente et généralisée. A travers ce système, émergent des Grands Hommes, qui sont parfois des sortes de "big man" (comme dans les îles du Nord-Est), des chefs héréditaires (comme dans la société montagnarde du Nord Malakula) ou encore des "ancêtres vivants" (comme dans le **Nimangki** de Malakula), mais qui le plus souvent comprennent ces trois attributs à la fois, avec une inflexion particulière sur tel ou tel d'entre eux. Dans cette perspective, l'espace culturel de l'Archipel n'apparaît ni simple, ni figé, mais en état de création permanente.

Les sociétés traditionnelles, basées sur la compétition individuelle de leurs membres et au-delà des individualités, sur la prééminence de telle région, de tel lieu sacré, de tel groupe local par rapport à tel autre, étaient -et sont toujours- des sociétés en mouvement, socialement inquiètes. La recherche d'un modèle social idéal, la réceptivité et l'ouverture aux nouveaux rituels ou modèles venus d'ailleurs, sont des constantes de ces sociétés, tout comme leur désir instantané de doter de contrepoids et de limites le système de pouvoir qu'elles acceptent. On le voit, les îles de Mélanésie sont bien le contraire du monde fermé que croyaient voir les premiers découvreurs européens.

Cinquième chapitre

LA SOCIÉTÉ ARISTOCRATIQUE OU LE POUVOIR PAR LE NOM

Le système des titres dans les îles du Centre de l'Archipel

I. LES SYSTEMES POLITIQUES DES SOCIETES A TITRES.

1) EXTENSION ET ORIGINE DES SOCIETES A TITRES.

Au Sud d'une ligne qui joindrait les îles Maskeylines, le Sud de Malakula et l'île d'Epi (voir carte 11), le pouvoir ne se gagne plus dans des compétitions de grades, il est *"reçu"* en fonction de l'attribution des *noms coutumiers* qui sont en fait des *titres* hiérarchisés les uns par rapport aux autres. La structure théorique du pouvoir n'est plus ici de type ordinal, mais de type pyramidal ; un titre supérieur de "chef" coiffe un ensemble ordonné de titres inférieurs qui lui font allégeance.

Les titres sont transmis dans le cadre des relations de parenté ; un groupe de résidence local est constitué par la somme des titres personnels que ses membres se transmettent à chaque génération. On serait donc tenté, en première approche, d'opposer des*"chefferies" héréditaires*, fondées sur des titres, aux formes de pouvoir compétitives de type *"big man"* des sociétés à grades, mais la coupure semble plus artificielle que réelle. Ce sont en effet beaucoup plus des différences de degré qui opposent ces types de pouvoir que de véritables ruptures dans la nature de leurs pouvoirs.

VIENNE écrit à propos des systèmes sociaux de l'aire centrale de Vanuatu qu'ils constituent *"l'expression aboutie des systèmes de grades"* (1984). Tout se passe en effet comme si la société mélanésienne de l'Archipel s'était construite à partir de deux modèles théoriques d'organisation sociale, mais qui furent ensuite modulés, de telle sorte qu'ils puissent se rapprocher sur le plan de leur fonctionnement pratique. Des principes fondamentaux comme celui de la nécessité du *consensus* social, de l'exigence de *compétition*, de la nature plus ou moins sacrée des Grands Hommes ou encore du caractère trans-régional des titres et des grades élevés, se retrouvent dans tous ces systèmes de pouvoir. La

"chefferie mélanésienne" n'apparaît pas en effet comme étant de nature autocratique, elle a besoin pour fonctionner d'être cooptée, d'être "gagnée" et approuvée par l'ensemble du corps social. Elle transgresse alors la localité pour tisser à un niveau supérieur les relations de solidarité et d'échange inter-groupes et inter-insulaires qui permettent à chacune des sociétés locales de dépasser leurs différences et traditions d'autonomie, voire d'antagonisme.

Si les sociétés à grades apparaissent comme des inventions locales d'introduction récente, les sytèmes à titres qui règnent au Centre et au Sud de l'Archipel apparaissent à l'inverse comme des systèmes plus anciens qui se rattachent aux modèles généraux de l'Océanie centrale, modèles dont ils constituent une variante locale. L'organisation sociale en trois "classes" fondée sur un chef qui s'entoure d'une sorte de "cour", qui lui est liée par des relations personnelles d'allégeance, et d'une catégorie plus large "d'hommes du commun", évoque en effet le modèle polynésien des Samoa ou des tonga. Tout se passe comme si les structures sociales du Centre et du Sud de l'Archipel s'étaient en effet modulées à partir d'influences culturelles venues de l'Est qui furent ensuite réadaptées et diversifiées selon les structures mentales et culturelles du peuple mélanésien qui les recevait.

L'aire géographique des sociétés à titres correspond en outre à un type d'encadrement de l'espace qui fait ressortir une structure territoriale nette. Les îles sont dans de telles sociétés divisées en territoires politiques organisés en bandes radiales de la ligne du rivage vers les lignes de crête centrales. La relation entre territoires structurés selon des lignes nettes et les chefferies à titres est trop essentielle pour être fortuite. Tout indique dans les îles du Centre et du Sud l'existence d'encadrements plus forts, un contrôle de la société et de l'espace plus affirmé, au moins dans les principes de départ.

Si l'on croit les traditions orales des îles du Centre, les principes théoriques de la société à titres furent introduits par ROY MATA, héros et chef légendaire de la région de Vate. ROY MATA, selon la tradition orale, arriva avec un cortège de pirogues du Nord-Est de l'île de Vate par la passe Manuro et imposa ensuite son pouvoir à l'ensemble de l'île. Il institua un système de parenté matrilinéaire à lignées entre lesquelles la guerre était déclarée impossible et intronisa les principaux chefs de l'île en leur donnant des titres qui lui étaient liés personnellement par un serment d'allégeance.

La tradition de ROY MATA, dont les épisodes sont multiples et sujets à de nombreuses variantes locales fut relevée dans une premier temps par GUIART, puis vérifiée par GARANGER (1972) qui eut le bonheur de découvrir la tombe du héros dans l'ilôt Retoka au Nord-Ouest de Vate (voir Chapitre III, p. 123).

Ces arrivées de pirogues entrent dans le cadre de ce que GARANGER a appelé *"le mouvement de retour"* vers l'Ouest de certains des groupes de l'Océanie centrale, peu après l'an mille. D'autres mouvements de ce type sont signalés par les traditions orales de Vanuatu dans les îles du Centre et du Sud de l'Archipel, notamment dans les petites îles de Futuna et d'Aniwa au large de Tanna, qui sont de langue polynésienne et dont la tradition orale fait état de relations anciennes et constantes avec ce qu'elles appellent *"Tongatapu"*. ROY MATA fut donc le plus prestigieux et le conquérant le plus chanceux du peuple des pirogues venu de l'Est, sa "royauté" apparemment ne lui survécut guère, mais le système d'allégeances personnelles symbolisé par l'intronisation de titres perdure encore.

Le Centre de l'Archipel, en particulier dans les îles Shepherds où l'organisation traditionnelle s'est maintenue, reste la région où le modèle de la société à titres s'est conservé dans ses formes les plus pures. Ce système se retrouve ensuite dans les îles du Sud sous une forme différente.

Le principe du chaînage culturel et de la différenciation progressive des systèmes socio-culturels à partir d'un lieu de départ et d'un modèle culturel unique se retrouve donc également dans le cas des sociétés à titres. Les îles du Centre et du Sud admettent en effet de nombreuses variantes locales : l'ensemble géographique créé par les îles du Centre (Vate, îles Shepherds et Sud d'Epi) forme en effet un univers culturel et sociologique proche, mais qui ne peut être décrit comme véritablement homogène. L'ensemble des cinq îles du Sud (Erromango, Tanna, Anatom, Aniwa, Futuna) forme enfin un autre monde culturel ; l'influence des sociétés à titres s'y retrouve, mais considérablement remaniée. La société locale de Tanna a conservé en effet le modèle théorique de la pyramide des titres, mais en réduisant le pouvoir des Grands Hommes à un pouvoir de type purement honorifique. Le cas de Tanna sera abordé plus loin ; je me limiterai ici principalement au modèle social des îles du Centre.

2) LA PYRAMIDE DES TITRES DANS LES ILES DU CENTRE.

Les sociétés à titres se construisent à partir d'une hiérarchie pyramidale qui tend à séparer une classe de Grands Hommes à statut "aristocratique" et une classe d'hommes "du commun" dont le statut politique est d'obéir et de servir les premiers. Chaque groupe local possède un stock inamovible de titres qu'il distribue invariablement de génération en génération. L'inflexion du système de transmission des titres porte donc à la transmission héréditaire, même si ce n'est pas affirmé de façon explicite ou idéologique et si des cas d'exception peuvent être relevés.

L'hérédité joue bien dans cette transmission le rôle principal. Aux îles Shepherds, la plupart des titres sont aujourd'hui transmis de père en fils ; le fils aîné hérite le plus souvent du titre paternel. Mais il peut y avoir des cas où la transmission s'opère autrement : un homme ne peut avoir que des filles ou ne pas avoir d'enfant du tout, il peut aussi considérer que son fils n'a pas les qualités requises ou qu'il se conduit mal envers lui. Dans ce cas, il garde la possibilité de choisir un autre jeune homme de sa lignée ou, s'il n'en trouve pas, d'en "adopter" un ailleurs pour le doter de son titre. L'essentiel en effet dans la transmission des titres n'est pas tant qu'elle s'effectue selon un processus de filiation biologique précis, mais que le système se reproduise ; à la limite, peu importe le mode.

Le titre diffère du nom personnel que reçoivent les enfants dès leur naissance : il est reçu à un moment précis de la vie au cours d'une fête d'intronisation. Ce moment peut avoir lieu dès la prime enfance ou bien à l'âge adulte, tout dépend en effet de celui qui porte déjà ce titre et du moment où il décide de le transmettre. Dans ce cas, il abdique en effet ses propres pouvoirs et se choisit un nouveau nom prestigieux mais sans pouvoir ; il se place dès lors en retrait des "affaires" : son titre, son statut, sont assumés par celui qu'il a intronisé. En règle générale, le chef n'accomplit ce geste que lorsqu'il est devenu vieux et la fête de l'intronisation des titres élevés porte souvent sur des hommes adultes et déjà mariés.

Les fêtes d'intronisation de titres **-nahelnale** à Tongoa- jouent un rôle identique à celui que jouent les fêtes de passage de grades plus au Nord. Elles donnent lieu également à des cérémonies d'échanges complexes et ostentatoires où se nouent des réseaux de dettes et de contre-dettes. Comme au Nord, l'ampleur et les fastes rituels varient selon l'importance du rang. Les fêtes d'intronisation des titres de rang inférieur se déroulent dans le cadre restreint de la lignée, les fêtes d'intronisation de titres supérieurs, comme celle des Grands Hommes de Tongoa, requièrent par contre l'assistance de tout le réseau d'alliance. Chacun vient avec ses cochons qui sont placés en ligne devant le nouveau chef qui devra les sacrifier. Celui-ci monte ensuite sur la pierre sacrée où il sera intronisé par les autres chefs de rang égal ou supérieur. Pour ce faire, ceux-ci placent leurs mains sur la tête du nouveau chef et annoncent publiquement son nouveau titre. C'est aux alliés qu'il revient d'exécuter les danses rituelles en l'honneur de celui qui vient d'accéder à un rang supérieur de pouvoir.

Le nombre de ceux qui intronisent croît avec l'importance du titre attribué. A Tongoa, les hommes de rang commun sont intronisés par celui qui était jusque là le détenteur du titre, souvent aussi par le chef qui domine le territoire politique. Les deux hommes placent ensemble leurs mains sur la tête de celui qui vient d'être titré ; l'accord public de l'un et de l'autre étant nécessaire.

Dans le cadre des titres aristocratiques qui confèrent le statut de **Wotalam**, les Grands Hommes de l'île se déplacent pour participer personnellement à l'intronisation. Ils manifestent par là leur accord et ils seront plusieurs à placer eux-mêmes leurs mains sur la tête du nouveau chef. La fête atteint alors, en complexité ostentatoire,

par le nombre de ceux qui viennent y assister et qu'il faut nourrir et par l'ampleur des dons qui sont faits et qu'il faudra rendre un jour, celle des passages de grades supérieurs dans les sociétés du Nord . Des dizaines et des dizaines de cochons de valeur sont sacrifiés, tandis que plusieurs années de préparation sont nécessaires pour réussir et préparer l'accumulation des richesses et des nourritures qui seront échangées et consommées dans le cadre des relations d'alliances.

Si la transmission des titres est pour l'essentiel affaire de parenté, une grande souplesse se révèle dans l'application pratique de ce principe, ce qui donne une certaine liberté au jeu social et permet aux stratégies matrimoniales de se donner libre cours. Les règles de l'adoption permettent la souplesse du système . En échangeant leurs enfants pour consolider leur relation d'alliance ou pour égaliser les hasards de la reproduction biologique, en adoptant celui que l'on veut ou dont on a besoin pour fils, les Mélanésiens du Centre et du Sud manipulent constamment leurs généalogies ou bien les reconstituent. Ils ont alors raison de dire qu'ils transmettent leurs titres à leurs enfants, puisque lorsque par exception ce n'est pas le cas, ceux qui reçoivent leurs titres deviennent leurs enfants. Ils vont les *"reproduire"*, relever leur statut et reprendre leurs terres.

La société à titres forme, à l'égal de la société à grades, l'armature de la société. Pour exister socialement, il faut assumer une identité sociale, c'est-à-dire avoir reçu un titre qui donne une position dans la société et un enracinement dans l'espace. Un homme sans titre n'a pas de statut, ni aucun droit foncier ; inversement, un titre, pour être vivant, doit être "levé" et assumé par un homme dans la plénitude de ses droits comme dans celle de ses charges. C'est là une responsabilité à l'égard des ancêtres qui ont porté ce même titre. Il y a donc en principe dans cette société autant d'hommes vivants qu'il y a de titres et inversement autant de titres qu'il y a de vivants. Les drames naissent lorsque le nombre des hommes dépasse de façon trop ample celui des titres disponibles et inversement lorsque dans les groupes exsangues, il n'y a plus assez d'hommes pour assumer les obligations sociales requises par les titres et au-delà par les ancêtres.

La société locale est divisée entre la classe des hommes du commun (à Tongoa, les **Nare**) et celle des nobles (les **Wotalam**), mais il en découle dans les faits un étagement à trois niveaux, analogue à celui de la société des grades. Au niveau inférieur de la maisonnée domestique, de la famille nucléaire et de l'unité territoriale la plus petite, se retrouvent les titres de **Nare**. Plusieurs **Nare**, en se regroupant par des relations d'alliance et de parenté, forment un **varea** (1), c'est-à-dire un groupe politique dominé par un titre de rang moyen , soit un petit groupe local de quelques dizaines de personnes au maximum. Ces **varea** correspondent à un groupe de hameaux ; ce sont en fait des segments de patriclans, réunissant quelques familles étroitement apparentées.

---

(1) Dans les Îles du Centre, le **varea** représente la place de danse, associée à la maison commune des hommes. Le **varea** joue sociologiquement le même rôle que le **nakamal** dans les sociétés à grades.

Le rang intermédiaire, où se joue un premier niveau de pouvoir, correspond aux chefs de **varea** ; ces hommes sont déjà des "nobles", maîtres d'une certaine portion de l'espace. Certains d'entre eux sont considérés comme des **Wotalam** au sens plein du terme.

Les **Wotalam**, ce sont en effet les "grands chefs" qui agrègent dans un cadre territorial plus large un certain nombre de **varea** sous leur autorité politique. En d'autres termes, plusieurs **varea** et petits groupes locaux se réunissent par leur allégeance commune à un grand **Wotalam**, ou **Wotalam mata**, pour former un groupe local élargi, dont le pouvoir transcende les liens de localité et de parenté immédiats.

Cette structure pyramidale, intégrant une somme de pouvoirs locaux et familiaux dans un pouvoir et un territoire politique plus large qui les rassemble serait simple, si l'on en restait à une opposition de type féodal entre **Nare** et **Wotalam**. Mais la situation est beaucoup plus complexe dès que l'on entre dans la pratique : les **Nare** ne sont pas tous en effet sans pouvoir et les **Wotalam mata** eux-mêmes entrent dans des réseaux emmêlés de dépendance les uns envers les autres. Un homme sera notamment chef ou sujet selon le sens de la relation vers laquelle il se tourne, et tout le jeu des **Nare** consiste à se délimiter un espace de relation autonome par rapport aux **Wotalam** qui les dominent dans le territoire où ils résident. Le principe des relations d'allégeance croisées entre les titres, dans la mesure où il conduit à déborder les simples liens de résidence amène à tisser un écheveau extrêmement complexe de relations que chacun cherche à manipuler pour son plus grand avantage, pour un plus grand pouvoir ou à l'inverse pour une plus grande autonomie par rapport à ce pouvoir.

3) LE TERRITOIRE - TITRE.

L'une des plus essentielles limitations au pouvoir des "chefs" et à ses risques de dérive éventuelle vers des formes despotiques réside dans la dispersion voulue des structures foncières. Les articulations majeures de la société des titres fonctionnent en effet par rapport à des lieux et à des structures foncières et territoriales. Hiérarchies politiques et liens d'allégeance sont inscrits dans des relations spatiales : en assumant un titre, chacun assume un lieu ou un réseau de lieux, c'est-à-dire en fait une "route" qui confère des droits et des obligations. Chaque titre, en même temps qu'un statut social, délivre une identité territoriale, qui consiste en une somme de lieux et de parcelles de terres précises. Là se tient sans doute le grand trait structurel qui différencie les sociétés à grades des sociétés à titres : alors que les grades forment une hiérarchie sociale pure qui monte en quelque sorte droit vers le ciel et existe sans référence formelle avec les structures territoriales, les titres forment à l'inverse une hiérarchie sociale étalée horizontalement dans l'espace et qui s'ancre dans le sol des territoires. Il ne peut y avoir dans les îles du Centre et du Sud de titre qui ne soit en même temps la porte d'accès à une terre, à des lieux sociaux et à un horizon d'alliance.

Le titre est un patrimoine foncier qui renvoie à un lieu d'origine s'enchaînant avec d'autres au sein d'un territoire politique. A chacun d'entre eux correspondent des parcelles de terre, l'identité sociale se confond dès lors avec l'identité géographique. On ne retrouve pas dans un tel système de mobilité sociale qui règne en principe dans les îles du Nord : l'ordre social est fixé par l'ordre préalable des lieux qui le reproduit identique à lui-même à chaque génération. C'est par la transmission du titre que se perpétue en effet la permanence des encadrements territoriaux, et c'est par l'espace que se reproduit l'ordre social. Dans cette perspective, l'organisation du territoire reflète celle de la société : chaque parcelle ou morceau d'espace est l'élément d'une structure fixe qui renvoie à un titre ; inversement, chaque titre renvoie à un morceau d'espace, et dans la pratique à plusieurs. Il n'est pas dès lors de lecture possible de la structure sociale en dehors de la structure foncière.

Les titres étant inégaux quant à leur statut politique, on pourrait être en droit de penser que les territoires fonciers auxquels ils donnent accès le sont également et que plus un titre est haut, plus grande est l'assise foncière sur laquelle il s'appuie. Or cette conception qui fut celle de la société féodale européenne, où le contrôle de la terre croissait avec le pouvoir politique, ne se retrouve pas en Mélanésie et même dans certains cas s'inverse radicalement (1).

Les Mélanésiens auxquels on pose la question ne manifestent aucun étonnement devant cette sorte de situation : si un homme est "haut", disent-ils, il n'a pas besoin de terres, puisqu'il travaille moins que les autres. Il peut puiser dans les jardins des hommes du commun et faire cultiver par ses nombreuses femmes sur la terre d'autrui. L'étendue de la superficie foncière n'est pas en effet ce qui donne la puissance politique ; seul le titre donne un pouvoir sur les hommes. Or le titre dépend de la valeur du lieu et non pas de l'étendue foncière qui lui est associée.

La terre dans ce type de société est donc loin de servir d'instrument à la puissance politique. Le pouvoir dérive du titre que les hommes portent et des lieux de pouvoir où ils s'enracinent. Ils délivrent un statut et un territoire politique, mais ils ne délivrent pas un propriété foncière proportionnelle à l'importance de ce statut. La propriété des sols est donc déconnectée du pouvoir politique traditionnel et même de la "richesse", du moins en était-il ainsi avant l'introduction du système marchand.

Il en découle que ceux qui possèdent la terre sont les **Nare**, c'est-à-dire ceux qui la travaillent. Les **Wotalam** n'exercent leur pouvoir que par le système de relations politique. Ils sont les maîtres du territoire et des hommes qui l'habitent, ils exercent notamment un droit de contrôle sur l'entrée des étrangers et un contrôle sur les

---

(1) Cette situation est même d'ordre systématique à Tanna où plus un titre ou un segment de lignage est "noble" et moins il a de terres de plein droit à sa disposition.

mouvements de sortie. Ils contrôlent donc les routes, mais ils ne possèdent pas le territoire au sens propre, pas plus qu'ils ne distribuent ou ne contrôlent la tenure foncière. Chacun peut donc en cas de désaccord se retirer sur ses propres terres, ne pas se joindre aux autres et éviter de cette façon un chef despotique. Le contrôle foncier, réparti entre les membres du groupe de façon égalitaire et même souvent en relation inversement proportionnelle au statut politique, constitue une limite de fait au pouvoir territorial des Grands Hommes. Il semble que cette limite ait été consciemment recherchée et désirée par l'ensemble du corps social.

Cette limitation de fait apportée au pouvoir politique se retrouve également dans la dispersion, soigneusement entretenue des tenures foncières. Les tenures d'un titre ne constituent jamais ou presque une propriété d'un seul tenant, elles se dispersent au contraire aux quatre vents du territoire politique. A Tongoa, chaque titre correspond à un nombre variable de parcelles dénommées que délimite un ensemble de points périphériques rarement reliés en ligne droite, mais presque toujours assemblés, à la façon mélanésienne, en parcours brisé. En moyenne, le nombre des parcelles se situe pour un titre entre 10 et 20, chacune d'entre elles ayant une superficie moyenne d'environ 2 à 3.000 m2, ce qui correspond à la taille habituelle d'un grand jardin d'autrefois. Certaines pouvaient toutefois être beaucoup plus grandes et couvrir plusieurs hectares, notamment sur les pentes des hauts reliefs.

Parallèlement, les territoires des **varea** ne sont eux-même que rarement réunis et se fractionnent en blocs disjoints de superficies fort inégales (carte h.t. 1.). Le territoire individuel des titres et celui des groupes locaux (**varea**) où ils s'agrègent, correspondent donc à des *"territoires éclatés"* ; seul le territoire politique plus vaste, dominé mais non possédé par le **Wotalam mata**, constitue une entité spatiale homogène et en principe d'un seul tenant.

Tout semble donc se passer comme si les sociétés à titres, dont le discours exalte l'idée de hiérarchie politique, avaient apporté un correctif à leur système en faisant de telle sorte que le regroupement des tenures foncières individuelles et collectives y soit rendu impossible. Cette pratique maintenait la société segmentée dans son fractionnement originel et empêchait la fusion du pouvoir politique avec le pouvoir foncier.

L'enchevêtrement foncier était en effet tel qu'il interdisait la constitution éventuelle d'un grand domaine, ce qui rendait dès lors sans objet une guerre de conquête territoriale. La terre, fondement du système des titres et de l'indépendance économique de chacun, restait à l'écart de l'enjeu de pouvoir. Elle constituait le support charnel de l'identité culturelle, le point d'ancrage des lignées et l'espace économique qui assurait l'autonomie et la survie des maisonnées, mais elle ne pouvait devenir, au moins en principe, l'objet des relations de pouvoir. Par là, les sociétés à titres s'affirment également comme des *"chemins de paix"* : leur système social répond par d'autres voies au dilemme de la paix et de la guerre, non pas en interdisant cette dernière, mais en la cantonnant hors de la "terre", c'est-à-dire hors de la sphère culturelle, émotive et physique essentielle, où se jouent l'enracinement, la survie des hommes et leur liberté.

Les sociétés à structures pyramidales, qui reposent sur des "territoires éclatés", procèdent ainsi comme si elles avaient cherché à tenir l'enjeu territorial à l'écart de la compétition pour le pouvoir politique. Les titres sont des territoires liés à un statut politique, mais alors que le pouvoir social se concentre au sommet de la pyramide, la terre se disperse dans un espace à centres multiples et fragmenté à l'infini, ce qui la rend proprement insaisissable. Tout se passe comme si la concentration théorique du pouvoir au sommet de la pyramide sociale se compensait à sa base par une dispersion délibérée des domaines fonciers.

Ces traits généraux représentent une constante dans l'ensemble des sociétés traditionnelles de Vanuatu central et méridional. Là s'arrêtent les similitudes, car par ailleurs les sytèmes à titres présentent entre eux des différences encore plus profondes que ne le sont les variations locales des systèmes à grades.

II. TONGOA (Iles Shepherds) OU LE TERRITOIRE DE LA ROUTE.

L'île de Tongoa représente un cas particulier dans les sociétés de Vanuatu, dans la mesure où celle-ci fut repeuplée, après l'éruption volcanique qui détruisit l'ancienne île de Kuwae (GARANGER, 1972). Le peuplement se reconstitua progressivement voilà à peu près cinq siècles à partir du Nord de l'île de Vate, à l'initiative des chefs de cette île qui partirent à sa reconquête. Un nouveau peuple et une nouvelle société insulaire se créèrent dans le sillage de ce mouvement.

Les épisodes de cette reconquête insulaire ont été mémorisés dans des mythes locaux qui servent de charte à la société et révèlent un cas de colonisation d'un espace insulaire. Sans doute est-ce l'un des derniers en date à s'être produit dans l'histoire, par ailleurs riche en mouvements d'arrivées et de départs, des archipels du Pacifique. Comme sans doute dans la plupart des mouvements de peuplement, ce ne fut pas "un grand voyage" organisé, mais une série de départs en petits groupes d'une ou de deux pirogues, chacun de ces petits groupes tentant sa chance pour soi et cherchant à se créer son propre espace territorial et politique.

La société à titres qui s'institua sur la nouvelle terre était libre de tout lien avec des formes sociales ou territoriales plus anciennes. Elle présente aujourd'hui l'avantage de fonctionner encore à peu près intégralement, ce qui n'est plus le cas dans l'île de Vate et dans son environnement. Tout en étant conscient que le cas de cette île mériterait sans doute beaucoup mieux (1), je ne présenterai ici que quelques uns des traits généraux du système politique de Tongoa.

---

(1) L'essentiel des informations sur Tongoa provient d'un séjour sur le terrain au village d'Itakuma, dominé par la chefferie TIPOLOAMATA.

1) LE VOYAGE FONDATEUR.

Lorsque les gens de Vate virent que sur les décombres du volcan de Kuwae, l'herbe commençait à repousser, qu'une sorte de buisson appelé Tongoa commençait à l'envahir, ce qui donna le nom à l'île, ils décidèrent de la recoloniser. Ce fut une série de départs de petits groupes échelonnés dans le temps qui arrivèrent à l'endroit où ils sont aujourd'hui fixés à la suite d'aventures et de cheminements complexes. Chacun des actuels **varea** de Tongoa part donc d'un lieu précis de Vate pour s'élancer dans un voyage de conquête territoriale dont tous les détails significatifs ont été mémorisés dans le récit-fondateur. Le **varea** tire son origine d'une pirogue qui a un nom, une organisation interne, des traditions, un emblème symbolique, des pouvoirs magiques, un chef et un barreur. Le mythe relate les lieux d'escale qui furent touchés lors du voyage, l'atterrage à Tongoa, l'errance dans l'île alors déjà peuplée ou en cours de peuplement par d'autres pirogues et enfin l'installation définitive dans un lieu et la création ponctuelle du premier territoire. La tradition de chaque **varea** mémorise la route qui fut suivie par la pirogue et la perpétue en tant que relation d'alliance.

Le lieu d'enracinement actuel du groupe -celui de son **gamal** (1)- représente dès lors le point terminal d'un voyage qui, du reste, n'est pas nécessairement achevé. Autour du **gamal**, lieu central du groupe, s'organise le territoire, dont chacune des tenures foncières renvoie à l'un des titres des hommes qui composaient la pirogue lors du voyage fondateur. Chaque groupe local, ou **varea**, reproduit par conséquent à terre la société originelle qui s'est formée pour le voyage en mer et son vrai territoire, plus encore que le lieu d'ancrage actuel, se confond avec la route suivie par la pirogue et les diverses relations d'alliance qui se sont nouées à cette occasion.

L'histoire de chaque **gamal** ou **varea** est donc liée à l'aventure d'un voyage en pirogue. Le mythe qui témoigne de cette histoire justifie l'autonomie du groupe, ses alliances, ses pouvoirs et à l'inverse ses allégeances. Si le territoire politique de chacun de ces groupes se répartit souvent en blocs de terre disjoints (carte h.t. 1.), la compagnie d'hommes qu'il agrège est réunie par la mémoire de ce voyage commun, la route qu'ils ont suivie ensemble et la même allégeance à l'homme qui conduisit le voyage.

Chacun des lieux où le groupe se fixa et travailla la terre jusqu'à aujourd'hui est mémorisé, attribué à un titre précis et considéré comme faisant partie du patrimoine territorial du groupe. Ce n'est donc pas un territoire d'un seul tenant qui constitue le groupe, mais une mémoire, liée à une succession de lieux d'usage et de résidence. Il en découle un territoire éclaté qui se réalise sur le modèle de la route et du maillage de points.

---

(1) Les îles Shepherds sont divisées en deux aires linguistiques, mais elles forment une seule et même unité au plan culturel, politique et social. Le **varea** désigne en langue **nakanamanga** la place de danse ; le **gamal** désigne en langue **namakura** la maison des hommes. L'association **varea** et **gamal** forme ce que l'on appelle dans le Nord le **nakamal**, c'est-à-dire le complexe rituel de la maison des hommes et de leur place de danse.

Dans le **gamal**, le **Wotalam** siège au fond, tandis que ses différents sujets, les **Nare**, s'assoient en ligne devant lui ; chacun d'entre eux étant symboliquement associé à l'un des poteaux qui soutiennent la maison commune. Ces poteaux sont dits, en langue **namakura**, **katam**. Le pouvoir du chef repose ainsi sur ses **Nare**, à l'image du toit de la maison soutenu par ses poteaux latéraux.

A chacun des **katam** correspond un titre. La somme des **katam** crée le groupe local comme la somme disjointe des tenures foncières crée le territoire du groupe. Selon l'importance politique du **gamal**, la position de son chef et la richesse du mythe d'origine, le nombre des **katam** et des titres est variable : de 3, 4 ou 5 pour les plus modestes jusqu'à 10, 15 ou 20 pour les plus élevés.

L'identité des différents titres est liée au statut qui fut tenu lors du voyage fondateur. Dans les grands **gamal**, on trouve toujours un barreur (TARIPUA ou TARILIU) qui fut le "capitaine" de la pirogue et dont le rôle aujourd'hui équivaut à celui de "maître des terres". Il conserve la mémoire des divisions foncières internes et de leurs limites, il règle les différents conflits fonciers à l'intérieur du groupe. A côté de lui se tient l'**Atavi**, que l'on considère comme la "voix du chef" : il est le porte-parole du **Wotalam**, il donne les ordres, organise les travaux collectifs et bien souvent intercède en son nom auprès des puissances occultes. Souvent encore, la "cour" personnelle du chef se compose d'un charpentier, maître de la construction de la pirogue et aujourd'hui maître d'oeuvre de la construction de la maison des hommes et des cases traditionnelles, un chef de guerre, des devins, des magiciens spécialisés, enfin des nourriciers ou hommes des jardins, etc... Les grands **Wotalam** possédaient autrefois bien souvent des captifs, faits prisonniers lors des guerres intestines, qu'ils s'échangeaient et qui, dans certains cas, pouvaient être sacrifiés pour des rituels anthropophagiques.

Plus un **Wotalam** est grand et plus sa propre cour est nombreuse et bien stratifiée ; plus diversifiées et complètes seront aussi les fonctions sociales attachées à son service et à sa plus grande gloire. Le **varea** fonctionne par conséquent comme une structure sociale autonome ; il a son chef, ses dignitaires, son rituel, ses magies, son territoire, sa propre tradition mythologique. Son destin est en principe de servir "l'honneur" du Grand Homme qui se trouve à sa tête.

Le nombre de ces petits groupes locaux autonomes s'élève à Tongoa à environ une centaine, mais il était en fait plus élevé autrefois, certains d'entre eux n'ayant plus aujourd'hui qu'une existence virtuelle par suite de la non-attribution des titres et d'une tendance à la concentration des groupes pour des raisons d'opportunité foncière et de regroupement des tenures. Dans une vision agrandie, l'île est ainsi constituée d'un agrégat de petits groupes locaux aux tenures dispersées et d'un ensemble de titres liés les uns aux autres par une relation d'allégeance envers quelques uns des **Wotalam** qui émergent de l'ensemble. La tenure foncière apparaît dès lors comme un puzzle dispersé à l'infini et la société comme un "patchwork" ou une mosaïque de titres enracinés dans l'espace et localisés dans le temps par le rôle qu'ils occupèrent lors du voyage initial de la conquête de l'île. On ne saurait trouver apparemment de structures sociales et territoriales plus fragmentées et plus parcellarisées que dans ce type de société où l'inflexion idéologique accorde pourtant une place prédominante au concept de chef et de pouvoir central.

La société éclatée à la base se réorganise à un niveau supérieur et son histoire même ne cesse d'être celle de cette restructuration marquée par la compétition entre les différents **Wotalam** pour "grandir" leur titre en s'assurant pour cela l'allégeance d'un nombre croissant de **Nare** et de petits groupes secondaires.

La même relation que nous avons vu se nouer entre les **Nare** et les **Wotalam** au sein des groupes locaux, se recrée au niveau supérieur entre les **Wotalam** eux-mêmes. Les chefs locaux portés par les **katam** de leur propre **gamal** deviennent eux-mêmes des **katam**, qui soutiennent de plus grands chefs. Le terme de **Wotalam** que l'on tend actuellement à ne plus employer que pour les plus grands d'entre eux, exprime ainsi une tendance à la concentration des pouvoirs envers le sommet de la pyramide où s'affermit un pouvoir politique qui transcende les autonomies locales. De véritables territoires politiques d'un seul tenant se constituent à ce niveau supérieur, formés par la réunion, dans ce que l'on appelle aujourd'hui un "village", de l'ensemble des territoires dispersés mais voisins qui appartiennent aux différents groupes locaux faisant allégeance à un **Wotalam mata.** A la compétition entre les grands **Wotalam** pour mieux marquer leur pouvoir s'oppose le jeu subtil des petits **Wotalam** et de leurs **Nare** pour au contraire le limiter au maximum. La terre est devenue aujourd'hui, dans le cadre de l'économie marchande, le lieu principal où se déroule ce conflit, d'où l'âpreté des querelles, et des affrontements dans une île au climat social perpétuellement tendu, processus que les fortes densités de population tendent aujourd'hui à exacerber en leur donnant parfois un caractère dramatique.

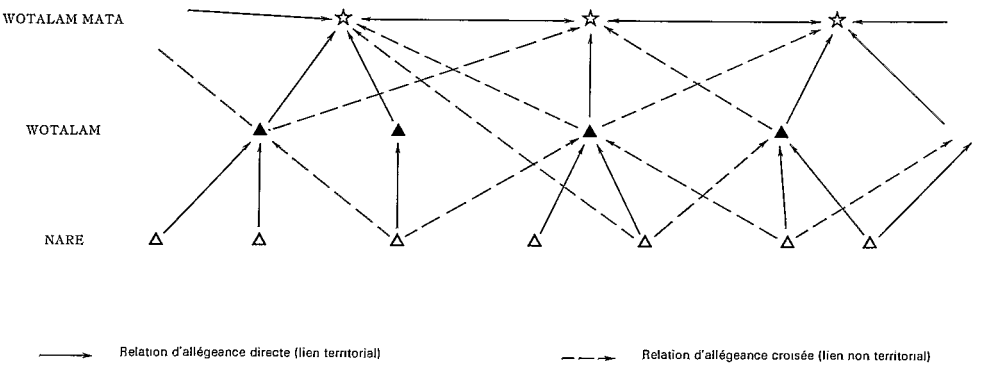
2) LES LIENS D'HOMME A HOMME DU NASAOTONGA.

Lorsqu'un homme reçoit son titre au cours de la cérémonie du **nahelnale**, son père, réel ou non, porteur du titre, officie avec le **Wotalam**, maître du **gamal** et de la pirogue d'origine à laquelle il se rattache, parfois en compagnie d'autres **Wotalam**. En imposant ses mains, le **Wotalam** s'affiche aux yeux de tous comme le "suzerain" légitime de celui qu'il élève. En retour, l'homme ainsi titré se reconnaît comme le **nakainanga** du premier, c'est-à-dire comme son sujet. Il lui paiera alors périodiquement le **nasaotonga**, qui est un don fait à intervalles réguliers de cochons de valeur, auquel le chef répondra par la contreprestation symbolique d'un petit cochon de moindre valeur. Le **nakainanga** réservera également chaque année à son chef au sein de son jardin un emplacement d'ignames cérémonielles et vivrières (**novaka ariki**) qui seront portées directement dans le grenier personnel du chef.

Ces prestations en biens symbolisent l'allégeance personnelle des titres inférieurs à l'égard des titres supérieurs. Les **Nare** paient le **nasaotonga** à leur **Wotalam** et ces **Wotalam** le paient eux-mêmes aux **Wotalam mata**, lesquels enfin se le paient réciproquement au sein de relations triangulaires complexes (voir fig. 6). Aujourd'hui tous ceux qui résident sur des terres entrant sous le contrôle politique d'un **Wotalam** doivent en principe payer le **nasaotonga** à celui-ci, qu'ils aient ou non été intronisés par lui ou qu'ils aient ou non reçu un titre.

Fig. 6

SCHÉMA THÉORIQUE DE LA PYRAMIDE DES RELATIONS D'ALLÉGEANCE À TONGOA



Le **nasaotonga** n'est pourtant pas un tribut foncier, il renvoie à un principe territorial. Le **Wotalam** est en effet considéré comme le "héros" du territoire, il ne tient pas la terre, mais il tient les hommes qui y résident. Il ne réclame pas une prestation à cause de l'usage que ses sujets font de la terre, mais en raison de la relation historique qui les lie à lui. Le territoire du chef **Wotalam** n'est donc pas véritablement un domaine foncier, mais bien plutôt une route. Tous ceux qui résident sur la "route de la pirogue" contrôlée par le chef doivent lui payer périodiquement ce tribut symbolique. A ma connaissance, les sociétés des îles Shepherds et probablement l'ancienne société de Vaté sont les seules de l'Archipel où existe un tel système de prestations des sujets envers leur chef.

Ce schéma théorique se complique par l'existence de relations d'allégeance croisées et trans-territoriales. La relation de **nasaotonga** est en effet rarement unique : la plupart des titres admettent plusieurs relations d'allégeance, certaines à l'intérieur du territoire dans lequel ils résident, certaines à l'extérieur de celui-ci. Souvent la position sociale d'un homme varie selon la route vers laquelle il se tourne. Il paiera le **nasaotonga** à l'Est, mais il le recevra à l'Ouest, il sera tour à tour sujet et chef, **Nakainanga** et **Wotalam**. L'écheveau des relations d'allégeance qui lient les titres les uns aux autres, dans l'île même, mais aussi à l'extérieur, du Sud de l'île d'Epi jusqu'à l'île de Vate, devient dès lors un tissu de relations extraordinairement complexe dont les fils se croisent et s'entrecroisent sans cesse ; chacune de ces relations perpétue un chemin d'alliance par lequel pourront circuler des épouses et les prestations en biens cérémoniels. Ces routes sont autant maritimes que terrestres. Là encore se révèle le principe selon lequel l'exercice du pouvoir s'effectue par le contrôle des routes ; plus un titre est élevé et plus sa distance de relation géographique est étendue ; inversement les routes des **Nare** ne quittent pas le territoire et se réduisent à des relations entre voisins.

Ces relations d'allégeance sont mémorisées par le mythe. Les pirogues qui quittaient Vate pour l'aventure de la colonisation arrivèrent en effet en ordre dispersé ; la plupart d'entre elles trouvèrent sur les routes qu'elles empruntaient des groupes déjà en place avec qui elles négocièrent et payèrent en quelque sorte un tribut ou droit de passage qui reconnaissait l'antériorité des premiers arrivés. Dans certains cas, elles laissèrent un homme ou un enfant, en tant que **Nare**, au service du "chef" qui les accueillait, parfois seulement un de leur titre qui, en signe d'alliance, était "levé" par quelqu'un du groupe d'accueil. Parfois le chef du groupe d'accueil intronisait lui-même l'homme qui commandait la pirogue de passage, faisant de celui-ci son sujet personnel. Tout un tissu de relations multiples se tissa ainsi entre les différents groupes des îles Shepherds lors de la phase de colonisation ; le principe étant que les premiers arrivés marquassent leur domination personnelle sur les seconds, sur les chefs de pirogue, ou sur un des membres de l'équipage. Tout dépendait en fait de la réalité des services rendus et de la grandeur respective des Grands Hommes qui se rencontraient. Dans certains cas, ce fut très exactement l'inverse qui se produisit ; certains groupes en place déléguèrent leur pouvoir aux derniers arrivés, comme ce fut par exemple le cas dans le territoire d'Itakuma où la chefferie présente du **gamal** DOVEA (chef TIPOLOAMATA) arriva après tous les autres, mais reçut le pouvoir suprême du groupe

le plus ancien (BWATAM) en raison de la grandeur du titre qu'elle portait à Vate. Ce point d'histoire suscite aujourd'hui encore certaines controverses et oppositions au sein même du groupe villageois.

Par la suite, d'autres relations d'allégeance se créèrent au cours de l'histoire tumultueuse de la société de Tongoa ; les guerres, notamment en provoquant des mouvements de fuite des vaincus, les désaccors internes en provoquant le départ des bannis, entraînèrent généralement ceux qui se réfugiaient à accepter le pouvoir des **Wotalam** qui les accueillirent en tant que sujets et non pas en tant qu'égaux. Revenus ensuite sur leur territoire originel, lorsque la sécurité était retrouvée, ces hommes et leurs descendants restaient liés par la relation nouvelle qui s'était nouée hors de leur territoire de résidence ; ils durent donc continuer à payer le **nasaotonga** à ceux qui les avaient sauvés. Le titre accumule ainsi toutes les relations qui se sont créées au cours de son histoire le long des routes parcourues, certaines en sa faveur, d'autres en sa défaveur. Celui qui, de génération en génération, en assume le port, doit toutes les assumer à son tour. Il est ainsi pris dans un réseau de relations qui débordent de son territoire, de son île et parfois même de sa mémoire. Mais il y a alors toujours quelqu'un pour lui rappeler ses obligations lointaines.

Le titre à Tongoa représente donc davantage que l'accès à une tenure foncière ou la seule expression d'une relation entre un sujet et un chef ; il est en effet, tout autant qu'un lieu, la mémoire d'une route à ramages multiples dont chacun des segments renvoie à un épisode du passé.

L'identité sociale se réfère à la route originelle suivie par la pirogue des ancêtres, mais cette route peut en principe continuer à errer. Le lieu du **gamal** n'est pas forcément définitif, la route peut aussi se refaire à rebours. Un homme est en droit de résider dans tous les lieux où ses ancêtres ont noué relation d'alliance et s'il y fut chef, il peut revendiquer les terres qui vont de pair avec son titre (1). L'histoire des ancêtres, la somme de leurs lieux est donc toute entière contenue dans la mémoire du titre : chaque groupe local, en se revendiquant au départ comme une pirogue, signifie qu'il est aussi une chaîne de lieux qui peut être parcourue dans les deux sens. C'est d'ailleurs ce qu'ont fait récemment, sur le littoral dépeuplé de Vaté, de nombreux groupes originaires de Tongoa, revenus sur l'île de leur lointaine origine pour y revendiquer des terres. La colonisation du Nord Vate par des groupes originaires de Tongoa qui, remontant leur route, reviennent aux points de départ de leurs voyages, ne va pas sans problèmes avec les groupes de Vate ou des ilôts du Nord Vate qui procèdent de leur côté à la même opération. En stricte coutume, les gens de Tongoa sont pourtant dans leur droit ; le problème réel consiste à délimiter les territoires qu'ils revendiquent. Tout souvenir des anciennes limites paraît en effet avoir disparu, il ne reste que la mémoire des lieux de départ et des routes : la compétition pour la terre est donc ouverte.

---

(1) Lors de mon séjour à Itakuma, le chef Tom TIPOLOAMATA se rendit ainsi à Emae, où il réactiva les circuits de relation traditionnelle unissant son territoire à cette île. Ces relations remontaient à l'escale que fit la pirogue de DOVEA sur cette île lors de son voyage vers Tongoa. TIPOLOAMATA reçut à cette occasion le **nasaotonga** et le rendit : il se fit montrer les parcelles de terre symboliques qui, sur Emae, se trouvaient attachées à son titre.

Les grands **Wotalam** qui émergent de ce tissu relationnel complexe assurent leur position dominante par le nombre des relations de **nasaotonga** qu'ils revendiquent à leur profit : TIMAKATA MATA, chef d'Emae, revendique ainsi en sa faveur 61 **nakainanga** ou sujets directs, localisés sur toute l'aire géographique des îles Shepherds et de Vate (GUIART, 1973), TIPOLOAMATA en revendique une vingtaine.

L'entrecroisement et la multiplicité de ces relations sont tels qu'une structure d'autorité ne s'en dégage pas véritablement. Chaque **Wotalam** est en effet tour à tour dominant et dominé, sauf pour quelques titres qui ne s'admettent le **nakainanga** de personne. Mais, même dans ce cas, le fait qu'ils partagent toujours avec d'autres leur relation de domination sur tel ou tel sujet limite leur pouvoir. A Tongoa par exemple, où certains titres (TARIPUA MATA, TINAMBUA, TITONGOAMATA, TIPOLOAMATA) émergent du lot des grands **Wotalam**, aucun n'arrive à s'ériger en chef suprême de l'île. Tout se passe comme si la complexité du système relationnel était justement conçue pour empêcher qu'une chefferie unique n'émerge réellement au-dessus des autres. Les réseaux de prestation, s'ils fixent bien les relations d'allégeance internes aux **varea** sont incapables de faire émerger des chefferies à pouvoir politique fort, transcendant l'autonomie territoriale. En fait, chaque cycle relationnel, en s'intercroisant, annule ou tout au moins limite le pouvoir de l'autre. Face à un "chef" aux tendances despotiques, il est de bonne guerre pour un **nakainanga** de se tourner vers un autre "chef" et de resserrer ses liens avec lui, de façon à exercer un contrepoids sur le premier, quitte à changer d'attitude plus tard, lorsque le risque sera moins grand. Au fond la compétition incessante que se font les grands **Wotalam** entre eux joue en leur défaveur ; en acceptant des relations de dépendance multiple, les **Nare** et petits chefs de groupes locaux conservent leur autonomie. Ils ont toujours la ressource de s'appuyer sur une relation de pouvoir lointaine pour équilibrer une relation de pouvoir proche qui risque de devenir oppressive et en dernière instance de quitter le lieu pour un autre, ce qui se produit assez souvent à Tongoa, même de nos jours.

3) LES DERIVES ACTUELLES.

La tendance aujourd'hui du système traditionnel marque une certaine dérive qui n'est pas pour peu dans la recrudescence des conflits fonciers et leur acuité actuelle. Certains **Wotalam** tendent en effet à considérer aujourd'hui la relation du nasaotonga comme un tribut foncier, c'est-à-dire à faire permuter ce qui était autrefois un contrôle du territoire en contrôle foncier. Cette tendance se heurte à de fortes oppositions et entraîne en réaction beaucoup de **Nare** à refuser de payer le **nasaotonga**, ce qui ouvre des conflits sans fin entre les uns et les autres. Par ailleurs, quelques **Wotalam**, toujours dans une perspective de tactique foncière, bloquent aujourd'hui la distribution des titres en conservant pour eux les noms non distribués et par là les terres qui leur sont liées. L'étude de GUIART, qui a tenté un relevé exhaustif des titres et de leurs circuits de distribution sur l'ensemble des îles Shepherds, a bien fait ressortir ce point : sur 1.067 titres virtuels relevés par le chercheur, 292, soit presqu'un tiers du total, n'étaient pas attribués au moment de l'enquête (1973, p. 268). Lors de mon séjour au village d'Itakuma, la situation était fort inégale d'un groupe local à l'autre, tout le processus de distribution foncier était par exemple bloqué dans l'un des **gamal** par la

volonté de celui qui le dominait de conserver pour lui et pour son fils aîné tous les titres et avec eux les terres disponibles de ce groupe.

Cette situation de bloquage délibéré, consécutif à la volonté de certains de dominer et de regrouper en leur faveur un patrimoine foncier originellement dispersé, constitue une source nouvelle de tensions. Dans certains cas elle oblige ceux à qui l'on refuse un titre et par là des droits fonciers propres, à s'exiler : les migrants de Tongoa qui sont nombreux à vivre à Port-Vila dans le quartier de Sea-Side, sont ainsi bien souvent des gens qui n'ont pas reçu de nom coutumier.

La dispersion extrême des tenures foncières en parcelles d'un ou deux ares constitue du reste un handicap dans le cadre de l'économie nouvelle caractérisée par l'association cocoteraie-élevage. Pour être viable, ce type d'économie réclame en effet une surface minimale d'exploitation au moins égale ou supérieure à un ou deux ha. On comprend dès lors la tendance de certains **Wotalam** à bloquer la distribution des titres, afin de conserver des lots fonciers suffisamment vastes qui leur permettent de planter et d'ouvrir des enclos d'élevage. Cette dérive est inquiétante dans la mesure où elle risque d'aboutir à la constitution d'une "classe titrée" de propriétaires terriens et d'une "classe inférieure non titrée", privée de droits fonciers réels et dont les membres seraient réduits à se louer sur la terre des premiers et à travailler à leur profit. Le titre dans ce cas tend à ne plus devenir une identité sociale et territoriale, mais à être considéré comme un simple patrimoine foncier transmis du père à son fils aîné. Cela semble être devenu le cas dans la région de Vate (VAN TREASE, communication personnelle), mais cette stratégie, qui a l'avantage de conserver une certaine indivision des terres, risque toutefois d'accuser à terme des inégalités de plus en plus grandes.

En considérant le système social tel qu'il fonctionne aujourd'hui à Tongoa, il est tout à fait apparent que le jeu des alliances et des relations politiques traditionnelles tend à se simplifier. Le jeu du système des relations du **nasaotonga** se rétracte en effet à l'intérieur des territoires de résidence, où il s'assimile de plus en plus à un mode de contrôle foncier ; il s'estompe par contre au niveau des relations hors du territoire. Ce processus obéit à une certaine logique puisque l'utilité ancienne des relations d'alliance hors du territoire consistait surtout à tenir des routes ouvertes et à rendre par là possible une mobilité inter-régionale ou inter-insulaire, à laquelle il n'est plus nécessaire de souscrire aujourd'hui pour voyager. En fait, la dérive interne du système du **nasaotonga** représente une déviation par rapport à sa structure originelle et une manipulation du système traditionnel. Les **Wotalam** d'aujourd'hui tendent souvent à ne plus être des gardiens du territoire, mais tout bonnement les grands propriétaires de la cocoteraie à finalité commerciale qui s'y trouve : évolution somme toute parallèle à celle que Margaret RODMAN a notée de son côté à Longana dans l'Est Aoba et qui s'effectue au bénéfice des hauts-gradés du **Hungwe** (1981) (voir Vème partie). Le système des titres se transforme ainsi au bénéfice d'un système de transmission des terres qui joue surtout en la faveur de certains **Wotalam**. Tout cela ne va pas sans tensions, ni violences. L'influence de l'église presbytérienne qui concentre les gens en "villages" pour mieux les contrôler, tout comme l'introduction à grande échelle de l'économie de plantation dans une île géographiquement exiguë et déjà surpeuplée, constituèrent aussi des facteurs aggravants.

Sixième chapitre

LE TERRITOIRE DES ANCÊTRES

La vision du monde, la croyance et le territoire

I. SOUS "LE REGARD DES MORTS".

1) MONDE SACRE ET MONDE PROFANE.

Les racines de la culture mélanésienne sont sans doute à rechercher dans les lointains berceaux de civilisation qui se trouvent en Asie. Ses principes généraux reposent sur le culte des ancêtres, la célébration rituelle des forces de la nature et l'existence de grands cycles mythiques cosmogoniques liés à l'action des "héros culturels", mi-hommes, mi-divinités, qui fixèrent l'ordre du monde et créèrent les institutions sociales.

Dans la perspective traditionnelle, le monde profane est un monde éphémère, à la limite de l'irréel. Il n'existe que par rapport à un temps et à un espace sacré qu'il ne fait que prolonger sous des aspects pâlis. Le monde sacré correspond à celui des héros fondateurs qui, dans une époque que Mircea ELIADE à propos des religions australiennes appelle joliment le "temps du rêve" (1972), mirent en forme l'univers, fixèrent les lois sociales et répartirent dans certains lieux les pouvoirs magiques et surnaturels. Le paysage est la trace encore visible de cette époque fantastique où les choses prirent leur sens et l'univers ses formes définitives.

Des mythes qui diffèrent selon les îles expliquent le surgissement du monde. Ce n'est pas tant le problème des fins ultimes de l'univers qui semble avoir retenu l'attention, que celui de son fonctionnement. Tout se passe comme si le "comment" des choses était plus important que la question de leur "pourquoi". La mise en forme du monde, le passage du chaos à l'ordre est ainsi au coeur de la plupart des grands cycles mythiques qui parcourent l'Archipel. En règle générale, les mythes expliquent qu'au début pré-existait une substance cosmique, amorphe et molle que des "êtres surnaturels", mi-hommes, mi-bêtes, mi-esprits, vinrent modeler et transformer jusqu'à lui donner son apparence

actuelle. Ils firent apparaître les diverses espèces de plantes, créèrent la nuit qui interrompt la monotonie du temps, les montagnes, les rivières, le soleil et la lune, les îles et les caps. Ils instituèrent les "coutumes", célébrèrent des rites sacrés, accomplirent de longs voyages d'où surgirent les routes et les points remarquables du paysage. Ils se battirent entre eux, ou contre d'autres êtres surnaturels de nature différente et dangereuse, sorte d'ogres mangeurs de chair. Leurs aventures, leurs voyages emplissent les longs cycles mythiques qui se poursuivent d'île en île ; chaque groupe possédant sa propre version du mythe et souvent une partie de l'histoire (celle qui se passe sur son territoire), dont la suite est à trouver dans les groupes voisins.

Lorsque ces êtres surnaturels eurent fini leur création, la fatigue les saisit, ils quittèrent la surface de la terre ou se métamorphosèrent en montagnes, en pierres, en rochers : les temps magiques alors cessèrent. Les hommes qui les suivirent prirent leur relais dans un monde déjà "fini", où les rites et lois sociales étaient institués et les pouvoirs magiques répartis dans certains lieux et sites remarquables.

Ces êtres surnaturels, héros des cycles mythiques, qui sont au fondement du monde et de la société, sont nombreux : les plus connus, tels QWAT aux îles Banks, TAGARO à Aoba, Maewo et Pentecôte, ont voyagé d'île en île. Le dieu polynésien pêcheur d'îles, MWATIKTIKI se retrouve aux îles Shepherds et dans l'ensemble des îles du Sud. On retrouve également du Nord au Sud de l'Archipel des mythes qui font état de femmes ailées dont le ciel est le royaume. Ces femmes ailées venaient se baigner dans l'eau des rivières; un homme, un jour, en captura une mais il ne sut la conserver. La femme ailée, blessée, parce que l'homme ne respectait pas sa loi, repartit vers le ciel, mais ses filles restèrent. Depuis les hommes ont le bonheur de vivre auprès des femmes.

Ces êtres "primordiaux", surgis "au temps du rêve", ont créé l'univers des formes et la société originelle. La Coutume se réclame dès lors de cet univers primordial qui la fonde dans l'ordre du sacré : elle ne se tient pas des hommes, mais de l'espace où s'exerça la magie fabuleuse des "commencements".

Le monde profane n'existe dès lors qu'en fonction d'un archétype originel qu'il reproduit, il n'est que le support transitoire et éphémère d'une réalité immuable et sacrée qui le dépasse. Dans cette perspective, la société de la Coutume est tout aussi sacrée que l'espace où elle s'enracine. La Coutume et son espace ne font qu'un et l'homme n'a de sens et de pouvoir que dans la mesure où il assume l'héritage de ses ancêtres dont la route remonte dans le temps jusqu'aux êtres primordiaux qui peuplèrent le "temps du rêve".

Il n'y a pas de réelle rupture entre le monde des hommes et celui des héros des origines. Grâce aux rites et à la magie, les hommes restent en contact avec le temps et l'espace du sacré. L'existence de ce lien leur permet d'agir, d'exercer un pouvoir sur la nature et de s'élever eux-mêmes dans de grandes réalisations, sinon ils ne seraient rien, ils ne pourraient même plus survivre, ils n'auraient aucun "mana".

Le lien avec le sacré passe par la médiation des ancêtres, grâce à eux les hommes peuvent remonter jusqu'aux dieux, héros culturels ou

êtres primordiaux, dont ils se considèrent les fils lointains. Certaines lignées parmi les plus prestigieuses se rattachent directement à l'un ou l'autre des êtres primordiaux (TAGARO, MWATIKTIKI, etc...) qu'elles considèrent comme leur ancêtre véritable, ou du moins comme le premier d'entre eux ; d'autres s'y rattachent de façon indirecte, beaucoup enfin participent au sacré par le biais de la nature (plantes, pierres, animaux, montagnes, lieux, etc...) dont ils s'estiment être issus mythiquement. Par leur identité d'origine avec les héros civilisateurs, créateurs de nature, ou avec l'un des éléments animés de celle-ci, les hommes se relient à travers la chaîne de leurs ancêtres à l'époque de la création magique du monde et à l'esprit des êtres primordiaux. Ils partagent donc tous à un titre ou à un autre la substance sacrée des archétypes ou du moins une parcelle de celle-ci ; leur puissance en ce monde vient de ce qu'ils peuvent reproduire dans leur propre sphère d'activité, la part du sacré dont ils sont les héritiers.

Le culte des ancêtres mêle le culte des héros culturels à celui des morts de la lignée; par la chaîne des ancêtres, on arrive jusqu'aux êtres primordiaux qui ont fait surgir le monde. Le culte des ancêtres, qui se situe au coeur de la religiosité traditionnelle, procède donc par renvoi perpétuel au "temps du rêve". Ce sont les morts de chaque lignée qui assument la liaison avec ce temps sacré et leur culte qui assure de leur bonne volonté. Toute la religion traditionnelle repose sur le postulat qu'il n'existe pas de rupture entre l'être des vivants et celui des morts et au-delà celui des êtres primordiaux. La nature, substance même des héros culturels, est inséparable du monde des hommes qui en est issu. Le lien organique qui réunit les ancêtres aux vivants s'exprime par les rites funéraires et les rites de fertilité. Sans eux, le monde redeviendrait chaos et la vie disparaîtrait. La vision du monde apparaît donc comme celle d'une unité ontologique perpétuellement réaffirmée : le temps des hommes, leurs coutumes et leurs pouvoirs ne sont que les images éphémères d'un *être* et d'un espace primordial avec lesquels on communique grâce aux morts.

La mort n'est donc pas une brisure, ni une chute dans le néant; en mourant, l'homme revient vers le temps primordial, il retourne au monde réel où l'accueillent ses propres ancêtres, il continue à prendre parti dans les affaires des hommes et y conserve ses intérêts.

2) LE CULTE DES ANCETRES.

Dans toutes les îles de l'Archipel, prévaut la croyance en un monde des morts souterrain. L'homme, lorsque la vie le quitte, reste quelque temps sur les lieux où il est enterré, puis il entreprend un long cheminement. Toutes les îles ont ainsi des "routes de morts" (1) qui mènent à des caps et à des gouffres littoraux, en

---

(1) Cette croyance est universellement répandue en Mélanésie : le monde spirituel et magique des morts est d'abord conçu comme une route. On lira dans cette perspective le livre de Remo GUDIERI ("La route des Morts", 1980) qui porte sur les îles Salomon.

général situés aux extrémités Sud (1). Là, le mort plonge. Il change de peau, paie son entrée par des cochons -ceux que l'on a sacrifiés lors des rituels funéraires- et il est accueilli par ses propres ancêtres selon son rang et plus ou moins bien selon les cas. On ne connaît ensuite que peu de choses sur cette autre vie, sinon que le mort revient souvent hanter les lieux constitutifs de son territoire. Tant qu'il reste proche, il apparaît encore dans les rêves où il dicte des messages aux vivants et leur annonce l'avenir. Comme l'a écrit CODRINGTON : *"Panoï (le monde souterrain) est sous la terre des vivants, tout comme la mort est sous la vie"* (1891, p. 275, ma traduction).

La bonne exécution des rituels de la Coutume est la condition nécessaire à la bonne entente entre les vivants et les ancêtres. D'eux dépendent la permanence de la lignée, la réussite dans les entreprises humaines et l'absence de maladies ou de famines.

Le paysage des vivants est dès lors constamment hanté par le regard des morts, comme les rêves des hommes le sont la nuit par leurs apparitions. CODRINGTON a distingué aux îles Banks les **tamate** qui sont des esprits d'ancêtres décédés, c'est-à-dire d'hommes ayant vécu, porté un nom et dont on se rappelle la mémoire, et les **vui**, qui sont des esprits purs, incorporels et qui n'ont jamais été des hommes, même s'ils en revêtent parfois la forme. Les **vui** hantent le paysage et sont présents dans toutes ses formes remarquables, en particulier les pierres aux formes étranges, les montagnes, les points d'eau, les grandes forêts. Le monde magique, la répartition des mana sont liés à la fois aux **vui** et aux **tamate**. Les **vui** sont une sorte de puissance à l'état pur, magique et dangereuse qui enveloppe et baigne le paysage. Les prières et les sacrifices s'adressent aux **tamate** ou aux **vui**, selon que l'on manipule un objet sacré ou que l'on se trouve dans un lieu habité par le **vui** ou par le **tamate**.

Les hommes qui partagent ainsi leur territoire avec les morts qui s'y sont succédés et avec une multitude variable d'esprits incorporels chargés de puissance magique, vivent d'une certaine façon sous leur surveillance. La chefferie prend alors son véritable sens : l'homme qui s'élève dans les compétitions de prestige ou reçoit un titre élevé est moins un leader, qu'un vivant qui se rapproche du monde sacré des ancêtres et donc de sa propre mort. C'est à ce titre qu'il est respecté et pénétré d'une dimension sacrée. Les grades qu'il acquiert le séparent chaque fois un peu plus du monde des êtres humains pour le rapprocher du monde des êtres primordiaux. Au terme de son apogée, on ne sait plus très bien s'il est encore un vivant ou déjà un ancêtre ; son esprit participe en effet à l'autre vie, celle où sont réunis ses ancêtres et où plus particulièrement l'attendent les hommes qui ont atteint comme lui un rang élevé.

La vieillesse est de la même façon vécue non pas comme un détachement progressif envers les choses de la vie, mais comme un rapprochement avec la face cachée du réel, c'est-à-dire comme un surcroît d'être car la sacralité des êtres humains augmente avec l'âge. Toutes les formes de respect et d'obéissance qui marquent les rapports envers les hommes et les femmes âgés s'expliquent par la dimension sacrée qui leur est conférée : la connaissance et le pouvoir suprêmes sont dévolus à ceux qui par leur âge et leur statut sont proches du seuil de l'au-delà. La société traditionnelle penche donc vers la gérontocratie et

(1) Dans certaines îles, l'entrée dans le monde de l'au-delà se fait par les lacs des cratères éteints (Gaua, Aoba) ou par les bouches de volcan en activité (Tanna, Ambrym).

établit entre la vieillesse et le pouvoir une sorte d'identité. Il peut arriver à un "chef" d'être jeune, comme c'est le cas des sociétés du Sud et du Centre, où les titres s'héritent, mais il ne pourra réellement s'imposer que dans la mesure où il a l'oreille et la confiance des hommes âgés.

Le culte des ancêtres exprime donc une vision qui se définit par rapport à un temps et à un espace mythique préalables vers lesquels la mort constitue le point de passage obligé. Les schémas de conduite, l'ordre moral et social, les rites traditionnels découlent de cette vision. Dans leur vie quotidienne, les hommes de la société traditionnelle vivent concrètement cette relation au sacré ; l'espace qui les entoure est un *tissu magique*. Tout autant qu'une société, hantée par la vision d'un temps réel rejeté au commencement des temps -l'époque primordiale-, les formes de la religiosité traditionnelle induisent un espace sacré.

3) LE PAYSAGE INVISIBLE DU SACRE.

C'est essentiellement par l'espace que l'homme de la société traditionnelle pénètre les dimensions sacrées du monde qui l'environne.

Le système territorial se définit par un maillage de lieux que traversent des itinéraires d'alliance. Pour l'homme traditionnel, le territoire est une totalité, un univers tout entier sacralisé. Les voyages effectués par les héros, leurs gestes, leurs aventures sont inscrits et comme racontés par l'espace dans lequel ils ont vécu. Les lieux où ils surgirent, disparurent où se métamorphosèrent en roches sont considérés comme sacrés et empreints de magie ; leur entrée est interdite aux non-initiés ("tabu ples").

Ce sont ainsi les mythes qui créent les lieux sacrés et inversement il n'existe pas de lieu à magie, qui ne soit relié à une histoire, secrète, plus ou moins essentielle. L'espace premier, *"chaotique et inorganisé"*, sans forme ni signification devient par là un *"espace organisé, cosmisé, c'est-à-dire pourvu d'un centre"* (ELIADE, 1964). L'espace amorphe s'ordonne et prend sens avec les lieux chargés de signification: ces lieux rendus sacrés par les gestes et les voyages des héros primordiaux deviennent des **centres géosymboliques** qui structurent l'espace (sa cosmicisation) et permettent à l'homme de communiquer avec le sacré, le seul monde qui soit réel.

Comme l'explique Mircea ELIADE : *"le centre est la zone du sacré par excellence, celle de la réalité absolue"* (1969, p. 30). Du geste initial du héros, surgit le centre autour duquel s'ordonne l'espace profane, dont les hommes font un territoire qu'ils éprouvent comme leur patrie. Il peut, dans la Mélanésie traditionnelle, exister plusieurs lieux sacrés à pouvoir fort dans un même territoire, mais en général, un seul domine véritablement et peut être considéré comme son centre géosymbolique. De même le paysage est tout entier éclairé par des lieux signifiants plus ou moins chargés de sens, qui forment comme autant de signes tissant les lignes d'une sorte de géographie invisible.

C'est en lisant son paysage, que l'homme de la Coutume apprend le passé mythique de son groupe et l'étendue de ses pouvoirs. Parce que le territoire a été habité à l'origine par des êtres surnaturels qui l'ont mis en forme, il est tout entier chargé de significations et de valeurs sacrées. Il devient aux yeux de l'homme traditionnel l'objet d'un culte quotidien qui ne se révèle aux hommes qui l'habitent que progressivement.

Tout autant qu'une structure, le paysage est une métaphore. Les mailles de lieux qui s'ordonnent en réseaux renvoient au *"temps du rêve"*. La route traditionnelle, dans la mesure où elle reprend le tracé suivi par un héros ancestral, détient elle aussi une valeur religieuse. En mettant ses pas dans ceux du héros fondateur, l'homme recrée son territoire et participe à l'acte créateur initial. La route traditionnelle lui désigne ses alliances. Chaque groupe local, dépositaire dans sa mémoire comme, dans ses lieux, d'un épisode de cycles mythiques, est culturellement complémentaire des groupes voisins où le mythe continue sa course. La route traditionnelle suivie par le héros matérialise ainsi le lien culturel qui réunit des groupes territoriaux différents et politiquement autonomes.

Ce que dit encore Mircea ELIADE à propos des Aranda peut parfaitement s'appliquer aux Mélanésiens de Vanuatu : *"Ce qui paraît propre aux Australiens, c'est le lien mystérieux entre leur pays (ou si l'on veut leur géographie mystique), l'histoire mythique de ce pays (c'est-à-dire les actes des héros ancestraux) et la responsabilité portée par l'espèce humaine, de maintenir le pays vivant, c'est-à-dire fertile"* (1972, p. 60).

Les rites d'initiation ou de fertilité, les cérémonies d'échange entre groupes et lignées ne prennent en effet de sens que dans le contexte de la *"géographie mystique"* où ils ont été institués lors des temps mythiques. Pour un Mélanésien, la Coutume n'existe que dans les lieux de la Coutume, l'univers culturel n'existe que porté par l'espace mythique. Un homme qui, pour une raison ou pour une autre, quitte son pays et vit en exil, n'a plus en fait de "Coutume", c'est-à-dire qu'il n'a plus ni lieux, ni pouvoirs, ni tenure foncière réelle, ni même de véritable passé. Il est à proprement parler un "déraciné", un homme-flottant ; la perte de son territoire en fait un être momentanément déculturé et sans prise sur le réel. Dans le cas où il est accueilli par un autre groupe territorial, il suivra par contre tout naturellement les lois et les rituels de celui-ci. S'il est par contre sur une zone sans "culture" traditionnelle, qu'il s'agisse d'une plantation européenne ou d'un village recréé par une mission chrétienne, il suivra alors, pour le meilleur comme pour le pire, les lois nouvelles de ces mondes différents.

Les clivages qui affectent aujourd'hui la société de Vanuatu, ses réactions si diverses devant les messages de modernité apportés par les administrations locales, les sytèmes d'enseignement ou les missions chrétiennes, tout comme l'impact de l'économie monétaire nouvelle, s'expliquent et se ressentent différemment selon que les sociétés locales continuent ou non à habiter sur leurs lieux ancestraux. La Coutume n'a en effet de sens que dans "ses lieux" ; coupée de son espace, elle risque bien de ne plus être qu'une affirmation de principes abstraits ou tout simplement un discours, voire un alibi.

II. L'ENRACINEMENT.

1) L'IDEE DE TERRITOIRE.

L'ornithologue britannique, Elliott HOWARD, fut le premier à parler du territoire dans une perspective scientifique. Son étude sur la vie sociale des fauvettes révéla que les conflits entre oiseaux mâles ne portent qu'indirectement, comme on le croyait jusqu'ici, sur la nourriture ou sur le partage des oiseaux femelles. Ils portent d'abord sur la délimitation d'un territoire exclusif, ce qui en retour détermine la hiérarchie sociale des oiseaux et indirectement le partage des femelles.

Le territoire apparaît ainsi comme le régulateur à partir duquel le groupe animal assure sa reproduction et fonde sa hiérarchie. Toujours selon HOWARD, le territoire se définit *"comme la conduite caractéristique adoptée par un organisme pour prendre possession d'un territoire et le défendre contre les membres de sa propre espèce"* (cité par RAFFESTIN, 1980).

En d'autres termes, le territoire dans la société animale apparaît d'abord lié aux idées d'appropriation et d'exclusion de l'étranger ; il se définit par un centre et par une périphérie. Les éthologues distinguent au coeur une zone de sécurité inviolable et en périphérie une aire frontière qui se dégrade au fur et à mesure que l'on s'éloigne, en zone dangereuse et en aire de compétition (ARDREY, 1966).

Les territoires humains sont assurément plus complexes. Comme j'ai essayé de le développer ailleurs (BONNEMAISON, 1981), la territorialité humaine se définit beaucoup plus par la relation culturelle qu'un groupe ou une ethnie entretient avec ce que RAFFESTIN (1980) appelle "le maillage des lieux" et le système d'itinéraires qui quadrillent son espace, que par la référence aux concepts biologiques fermés d'appropriation et de frontières. Le territoire dans cette perspective est véritablement un espace symbolique, un "géosymbole", c'est-à-dire le support d'une écriture chargée de sens.

Le géosymbole, expression de la culture et de la mémoire d'un peuple, peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une construction, une étendue qui, pour des raisons religieuses, culturelles ou politiques, prend aux yeux des groupes ethniques une dimension symbolique qui les ancre dans une identité "héritée".

En Mélanésie insulaire, ce ne sont pas tellement des limites topographiques qui divisent l'espace et créent les territoires, mais bien plutôt la répartition des lieux et des itinéraires. Le concept de limite constitue d'ailleurs dans la civilisation traditionnelle une idée floue et sujette à variations. Ce sont les lieux et les itinéraires qui font l'objet d'appropriation par les groupes humains et c'est cette relation d'appropriation qui, en fondant l'identité culturelle sur une identité géographique, crée les territoires. Les limites varient, les territoires réels peuvent se segmenter ou se dilater ; les lieux et les itinéraires sont en fait les seules marques stables de l'espace.

2) L'ANCRAGE DANS LES LIEUX.

Les lieux forment un maillage significatif à la fois d'une construction géosymbolique et d'une organisation sociale. Dans un type de société où la dimension symbolique l'emporte sur le souci économique, l'étendue compte moins en effet que l'ancrage. Les lieux signifiants forment un cadre spatio-symbolique, autour duquel s'organise le terroir ; une zone de forêt protectrice s'étend au-delà, qui servait autrefois de limite.

le système territorial ponctué de lieux, traversé d'itinéraires et cerclé par des limites qui se confondent avec l'étendue avoisinante, peut se ramener à quelques traits simples : chaque catégorie de lieux représente en fait un type d'espace qui renvoie à une fonction et à un mode de contrôle social (voir tableau 8).

La société mélanésienne (et au-delà vraisemblablement toute société océanienne) est autant, et peut-être plus, une société de co-résidents, réunis par leurs liens avec des lieux qu'une société de parents réunis par les liens du sang. Il existe même dans certains cas une assez superbe indifférence aux liens du sang ou de filiation. La solidarité qui joue entre résidents sur un même territoire est souvent supérieure à celle qui réunit les parents dispersés dans des territoires différents. Ce "patriotisme du sol" attaché à la terre nourricière, porteuse de valeurs magiques et de pouvoirs surnaturels, conduit en fait à constituer la société sur une base "géographique", tout autant que sur une solidarité clanique ou lignagère. Ceci répond assez bien à la définition que donne par ailleurs J.P. RAISON de la *"société géographique"* à Madagascar : *"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"* (1976, p. 192).

Cette idée, selon laquelle l'homme est perçu comme celui qui occupe un lieu tout autant que le membre d'une lignée, se retrouve dans toute la société mélanésienne de Vanuatu. Elle fut réaffirmée en 1973 par un jeune étudiant mélanésien, futur dirigeant du "Vanuaaku Pati" (alors "New Hebrides National Party") : *"La terre est au centre du système social néo-hébridais. Toutes les activités tournent autour de la terre. Pendant des siècles, le Néo-hébridais s'est ressenti comme un être dépendant de la terre. Il a appris d'elle les façons de travailler le sol, tout autant que la soumission aux lois sociales et politiques"* (SOPE, 1973, p. 6, ma traduction).

C'est par sa relation privilégiée avec un lieu que l'homme a accès à la terre. La terre appartient alors à l'homme, comme l'homme appartient à la terre : l'univers culturel est en quelque sorte l'expression d'une loi inscrite dans le paysage des lieux. Les hommes ne sont que l'expression fugitive et plus ou moins éphémère de cette réalité. La terre apparaît comme une composante dans un système total au même titre que les gens qui l'habitent. Comme le disent les gens du Nord Pentecôte : *"Nous sommes de Raga, nous sommes des Raga, cette terre est Raga"* (LANE, 1977, p. 249).

TABLEAU 8 : Le système territorial : la concordance des lieux des itinéraires et des espaces.

Types de lieux	Types d'espaces	Fonction et usage	Mode de contrôle.
Lieux culturels : lieux sacrés et lieux mythiques	Espace magique	Fonction religieuse : Origine des lignées Réceptacle des pouvoirs magiques	Emprise des aînés des lignées et des groupes fondateurs se rattachant aux héros mythologiques.
Lieux sociaux : 1) Lieux de réunion des hommes (**nakamal**) 2) Lieux d'habitat familial et maisonnées	1) Espace social 2) Espace domestique	1) Fonction politique 2) Fonction résidentielle	Autorité politique des gradés et "chefs" de groupes locaux (rang intermédiaire).
Lieux d'usage : Parcellaire interne et jardins	Espace économique	Terroir agricole	Autonomie de chacune des maisonnées sur ses parcelles et son travail
Frontière extérieure : Zone de forêt et limites naturelles	Espace politique	Fonction territoriale	Espace incontrôlé laissé à l'errance des esprits (**viu** et **tamate**).
Itinéraires : routes maritimes et terrestres	Espace d'alliance	Fonction d'échange : relations trans-territoriales et trans-régionales	Contrôle par les "Grands Hommes" et leaders à pouvoir supra-local

L'homme dans la société traditionnelle est dès lors souvent vu à l'image d'un *arbre* : entre la terre et l'homme, le lien est généalogique, biologique et consubstantiel. De la terre, l'homme ne se contente pas de tirer sa nourriture, il puise ses pouvoirs, son identité, son énergie et la qualité de ses émotions. Il doit non seulement vivre, mais aussi mourir et être enterré dans sa propre terre. Lorsqu'en 1942, l'administrateur britannique des îles du Sud, NICOL, décida la déportation hors de Tanna des principaux leaders du mouvement John FRUM naissant, parce qu'ils dirigeaient un mouvement qui se détachait de la Mission Presbytérienne, il ne pouvait frapper dans un lieu plus sensible : les déporter, c'était vider de tout contenu le pouvoir des leaders néo-coutumiers et leur retirer l'assise spirituelle sur laquelle ils se fondaient. C'était aussi leur faire courir le risque de mourir loin de chez eux et d'être enterré dans un lieu étranger (voir livre II).

La "Coutume" est en effet une loi toujours locale, "enracinée", qui ne peut s'exporter. Elle se situe comme une harmonie préétablie entre les hommes et leurs lieux. Il en découle une certaine idéologie, fondée sur l'identité préexistante entre le sang (c'est-à-dire la parenté) et la terre (c'est-à-dire le territoire). Cette identité est d'autant plus forte que le groupe de parenté coïncide exactement avec son territoire, comme cela est le cas des sociétés à inflexion patrilocale du Centre et du Sud de l'Archipel.

3) LE "SEJOUR PAISIBLE".

Tout se passe comme si le peuple issu des pirogues errantes qui, voici plusieurs millénaires, aborda ces îles inhabitées n'avait eu de cesse d'oublier son origine lointaine pour s'investir totalement sur les terres émergées qu'il découvrait. En devenant terriens, les navigateurs "brûlèrent leurs vaisseaux", ils firent de leur enracinement une mystique. Les pouvoirs surnaturels, la magie divinatoire, le sens profond des choses furent confiés aux lieux. Un territoire magique et pénétré de religiosité en surgit, fait de monts, de pierres, de sources et d'arbres sacrés, créant ainsi un univers fantastique, habité d'esprits et hanté par l'errance des ancêtres décédés.

L'idée de territorialité tient dans ce lien, à la fois religieux et éthique. Les hommes, en habitant leur territoire, deviennent ce territoire. Toute idée d'aliénation foncière et même, à la limite, de conquête territoriale, devient dès lors impossible. Dans l'univers de la Coutume, les clans ne peuvent être déracinés : il en découlait une idéologie de la stabilité, de la pérennité et de la sécurité, dont beaucoup gardent aujourd'hui la nostalgie. C'est ce que Maurice LEENHARDT a heureusement exprimé en parlant de la terre mélanésienne comme d'un *"séjour paisible"*, un univers de paix et de souveraineté.

Le paysage immuable, habité par les ancêtres crée des devoirs, mais en retour il octroie la *sécurité*. Près des lieux qui sont les siens, en relation avec les forces magiques qu'il sait présentes et en conformité avec le désir des ancêtres de voir continuer leur parcours sur les lieux où ils ont vécu, l'homme est un roi, serein et fort, à qui rien ne peut arriver. "Chez lui", le "man ples", terme bislama qui signifie "l'homme du lieu", est le maître de son destin, il est le maître de tout ce qui peut survenir.

Maître des lieux, l'homme de la société traditionnelle s'y affirme pleinement souverain. Les cases que l'on y construit, les bâtiments, l'étranger que l'on accueille sont sous son contrôle, "dans sa main" ("long hand long em"), comme disent les gens de Tanna. Les missionnaires, les traders, et les administrateurs qui achetaient des terrains pour construire une église, un magasin, une école ou un bâtiment administratif, mirent un certain temps à réaliser que l'ancien propriétaire continuait à se considérer comme le maître, non seulement du bâtiment, mais aussi de toutes les activités qui s'y déroulaient. "C'est moi qui t'ai vendu ce terrain" : ce leitmotiv qu'on leur répétait signifiait bien autre chose que le rappel d'une transaction, il réaffirmait en effet la souveraineté par le *droit d'origine*.

Lors d'un de mes séjours dans le Centre-Pentecôte, survint un adultère et un jugement coutumier statua sur le montant de la réparation et sur l'amende qui devait être versée. Dans une bonne humeur du reste générale, celui qui prononça le jugement fut le propriétaire de la parcelle où le délit avait été commis et non pas un des hauts-gradés ou aînés des familles concernées, comme je m'y attendais. En outre, les termes du verdict furent les suivants : 6 cochons à payer (somme lourde), la moitié pour le mari lésé, l'autre en faveur du propriétaire du terrain bordant la route sur lequel l'acte avait été consommé. La réparation allait donc tout autant vers le maître du lieu que vers le plaignant légitime. La faute était considérée comme un délit territorial tout autant qu'une atteinte à un droit personnel.

Le territoire mélanésien délivre à ceux qui l'habitent de droit, l'identité, la sécurité, et la souveraineté. Sur ces trois termes, la société mélanésienne s'est efforcée de bâtir une société stable, ménageant à chacun une sphère relative d'autonomie. A cela s'ajoute enfin une quatrième dimension : le territoire est également un espace de convivialité. L'individu habite en effet un espace qu'il tient de ses ancêtres. Les droits personnels sont donc dépendants des liens qui l'attachent au groupe et à sa lignée ; il s'agit moins d'une propriété au sens occidental du terme que d'un usufruit ou d'un partage des lieux qui ne peut s'exercer qu'avec le consensus de la communauté. Dès lors le problème de l'héritage foncier ne se pose pas dans des termes juridiques de transmission de droits individuels ; c'est tout le groupe qui, dans la société traditionnelle, se redistribue à chaque génération l'usage de ses lieux, selon la taille et les besoins de ses différentes unités familiales, leur force de travail et les arrangements mutuels des uns et des autres.

4) LES LIEUX-FONDATEURS.

D'une façon générale, c'est moins la filiation généalogique stricte qui définit le groupe que l'affirmation d'un lien par rapport à une origine réelle ou mythique dans un lieu déterminé. Cette idée est exprimée en bislama par le mot "stamba" qui vient de l'anglais "stumb", c'est-à-dire souche ou fondement. La "stamba" est en général donnée par un mythe d'origine. Grâce à elle, chaque homme connaît en principe le nom de son ancêtre et le lieu de son surgissement sur la terre.

L'ancêtre-fondateur peut être un homme ou une femme venu d'ailleurs, mais aussi une plante, un arbre, un tubercule vivrier, une pierre, un esprit. En apparaissant dans un lieu, l'ancêtre a fixé une "stamba" pour tous ses descendants, c'est-à-dire l'endroit réel où ses droits sont les plus forts. Très souvent, comme à Tanna, ces lieux d'origine restent secrets ou empreints d'une force supra-naturelle. Plus un homme est physiquement proche de sa "stamba" et plus ses droits seront forts, plus la territorialité qui l'investit, l'induit d'une force supplémentaire. Le "really man ples", l'homme véritable du lieu, c'est celui qui, de son plein droit, vit sur les lieux où sa lignée a surgi.

Entre le lieu-fondateur de la lignée et les vivants, la continuité est assurée par la succession des ancêtres, constituant ainsi une filiation basée, du moins en principe, sur le "sang". La filiation est parfois matrilinéaire, parfois patrilinéaire, parfois les deux ensemble : une certaine souplesse existe en ce domaine. La société mélanésienne est rarement lignagère : un homme remonte difficilement au-delà de deux générations. Au delà du grand-père, la mémoire généralement se perd et seules quelques grandes chefferies, comme aux îles Shepherds, peuvent remonter 8 ou même 10 générations.

Il importe en effet relativement peu à un homme de pouvoir remonter très loin dans sa généalogie, l'essentiel pour lui est de tirer ses droits d'un grand-parent, matrilinéaire ou patrilinéaire, qui les tire lui-même d'un autre et qu'il "reproduit" tous ensemble, assurant ainsi la continuité de principe avec le lieu-fondateur. Le lien au lieu-fondateur, *a fortiori*, constitue ainsi la meilleure preuve de la légitimité du droit foncier.

La filiation par le sang a pu connaître des ruptures ou des bifurcations dans la transmission des titres et des droits, en particulier à cause des vicissitudes démographiques. Le XIXème siècle fut à cet égard un bouleversement total de la société mélanésienne qui était traditionnellement ancrée autour de ses lieux-fondateurs. Mais l'essentiel n'est pas là, du moins en pratique, car par le biais des adoptions et des relations d'alliances, les différents groupes mélanésiens existant se redistribuent leur appartenance à ces lieux-fondateurs selon des règles souples. L'incapacité, peut-être délibérément recherchée, de la plupart des clans à remonter au-delà du grand-père du dernier vivant permet en effet toutes les combinaisons et manipulations possibles. La solution d'un conflit foncier ne s'attache que rarement à la recherche de la filiation directe : dans la plupart des cas, la résidence de longue date et l'occupation de fait sont acceptées comme des preuves *a posteriori* de la relation de parenté réelle ou virtuelle avec les lieux-fondateurs et par là avec les ancêtres mythiques.

III. LE SYSTEME TERRITORIAL.

1) LE PARCELLAIRE AUX LIMITES MOBILES ET LES DROITS SUR LE SOL.

Les lieux sociaux et culturels qui forment l'armature stable du territoire se prolongent par une étendue aux limites internes souples où règnent droits d'usage et de culture. Le parcellaire interne est, selon les cas, plus ou moins apparent, il n'a souvent pas d'autres

limites visibles que celles laissées par l'errance des jardins cultivés sur brûlis et qui se déplacent chaque année. Il s'agit d'un espace aux limites fluides qui se structure par rapport à une toponymie préalable.

L'étendue du territoire est ponctuée de noms de lieux, parfois chargés de sens (anciens **nakamal**, anciens sites d'habitat, lieux magiques), parfois sans signification particulière. Ces lieux sont au centre de "parcelles" qui elles-mêmes se renvoient aux différentes unités familiales composant le groupe de résidence. Dans le monde traditionnel, le parcellaire interne composé par la juxtaposition des sites d'habitat et des jardins vivriers, anciens ou actuels, est plus ou moins redéfini à chaque époque de mise en culture par ceux qui ouvrent les nouveaux jardins et qui, selon leurs ambitions et leurs besoins, les cultivent plus ou moins grands. La mobilité des limites correspond par conséquent au caractère itinérant de l'horticulture vivrière traditionnelle. Définir des parcelles aux limites stables et précises, dans un tel cadre, ne servirait à rien et ce n'est que dans des cas particuliers d'aménagement du sol que de telles limites apparaissent : aménagement en terrasses pour la culture irriguée du taro, en banquettes de culture anti-érosives dans le cas de certaines pentes raides ou encore aménagement d'un bocage vivrier aux contours stables dans certaines régions de Tanna, mais ces limites sont plus des marques d'unités de culture que des marques d'appropriation du sol.

L'attribution des droits sur le sol se réalise par rapport à une toponymie fixe beaucoup plus que par rapport au parcellaire dont les limites sont mobiles. La mémoire collective attribue l'usage des lieux en fonction du droit du premier occupant, à telle ou telle famille ou à tel ou tel titre coutumier : l'espace d'utilisation se découpe ensuite de lui-même à partir de ces lieux. Cette pratique, qui ne posait aucun problème dans le cadre de l'horticulture itinérante, en pose aujourd'hui de nouveaux dans le cadre de l'économie de plantation et des cultures pérennes. Il en résulte de nombreux conflits de "limites" au sein des groupes locaux, où les modes d'occupation du sol, en devenant permanents, ont par là même figé la transmission des droits d'usage et créé un droit foncier là où il n'y avait autrefois qu'un droit de parcours du territoire.

Dans le monde de la Coutume, le lieu où un jardin a été défriché est attribué de droit aux descendants de celui qui l'a cultivé le premier. L'endroit où une maison, un **nakamal** a été élevé puis abandonné, continue à relever de la lignée qui a occupé cet endroit. En dehors des lieux culturels, ces lieux d'usage que sont les emplacements de jardins ou de maisons sont ainsi traditionnellement "détenus" par les descendants de celui qui fut le premier à les occuper. A charge pour eux de les répartir ensuite entre leurs membres par une négociation mutuelle, sous l'autorité des aînés ou d'un "maître des terres", comme il en existe dans les îles du Centre et du Sud ou au Nord de Pentecôte.

Mais ce droit du premier occupant n'est pas immuable : des échanges de droit peuvent survenir, des dons et même une certaine forme de vente entre les membres du groupe local. Par un don de cochons ou dans le cadre d'un arrangement familial survenu à la suite d'un mariage, des droits territoriaux peuvent être cédés à un autre membre du groupe.

L'apparentement plus ou moins proche entre les membres des groupes locaux rend faciles ces transferts de terre à l'intérieur du territoire. Par ailleurs, ce "droit foncier" théorique ne signifie pas que chacun cultive nécessairement là où sont ses droits ; la plus grande liberté existe en la matière et chacun peut en pratique situer son jardin là où il l'entend. La seule règle est de demander au préalable le droit de culture à celui qui en a précédemment occupé l'endroit. A moins d'une querelle grave, ce droit ne peut être refusé ; il est même systématiquement recherché, car il renforce entre les co-résidents un lien personnel, créateur d'unité et de solidarité territoriale.

Lieux culturels et lieux d'usage constituent donc un balisage du territoire, où chaque segment de lignage dans les îles du Nord, chaque titre coutumier dans les îles du Sud et du Centre, connaît en théorie ses droits propres. Ces droits sont transmis selon les règles de filiation locales : le principe étant qu'un petit-fils, en reprenant le nom ou le titre de l'un de ses grands-pères, reproduise ainsi la "personne" de celui-ci (paternel ou maternel suivant la règle de filiation) et réoccupe par là même les lieux qui furent les siens (1).

La souplesse de la tenure foncière traditionnelle, bien adaptée à l'horticulture vivrière itinérante, est devenue aujourd'hui bien souvent une source permanente de conflits dans le cadre des modes de production entraînant des formes pérennes d'occupation de l'espace (cocoteraie-élevage). Dans de nombreux territoires, la création d'un parcellaire stable, retransmis en règles strictes de filiation et régulièrement re-divisé, est une nouveauté des temps modernes. Mais bien souvent on reste fidèle à des conceptions "dualistes" : la terre des jardins "reste dans la Coutume", c'est-à-dire dans le cadre d'une appropriation communautaire de nature souple dans un parcellaire mobile ; la terre des cocoteraies fait par contre l'objet d'une appropriation individuelle plus rigide dans le cadre d'un parcellaire stable.

En tout état de cause, le parcellaire traditionnel, défini par une ponctuation de lieux plus que par un quadrillage de parcelles, répondait bien à la volonté de souplesse et de pragmatisme que manifestait, en matière de tenure foncière, la société mélanésienne. L'espace comptait en effet moins par son étendue que par son maillage : dans le système de la parcelle mobile, la notion d'espace approprié individuellement et de façon définitive n'existe pas réellement.

2) LA FRONTIERE OU L'ETENDUE SANS LIEUX.

Dans une certaine mesure, les lieux sont aux hommes, l'étendue est aux esprits qui hantent la forêt ; il n'y a donc pas de meilleure frontière entre groupes humains différents qu'une "étendue sans lieux", c'est-à-dire un espace vide d'hommes. Il en découle d'une part que la frontière est un "no man's land", de l'autre une zone-tampon, ponctuée de marques qui ne définissent pas une ligne, mais équivalent à des signaux repérables seulement par les initiés.

---

(1) De même il hérite également de ses dettes traditionnelles ou à l'inverse des promesses de retour de ses dons antérieurs.

Contrairement aux sociétés modernes où souvent les marges territoriales sont des zones vivantes jouissant à l'égal des carrefours d'une vie autonome résultant de la rencontre d'influences venues de systèmes différents, la frontière, dans la société traditionnelle, est une zone morte, sorte de barrière naturelle établie entre des groupes qui, dans une certaine mesure, s'évitent plus qu'ils ne communiquent. Le groupe local se reproduit dans l'espace en recréant une aire de sécurité qui l'isole par l'épaisseur d'une forêt protectrice. Des lieux culturels, voire sacrés, peuvent ponctuer la forêt-frontière, mais les lieux d'usage en sont absents. Dans le paysage, cette différence d'utilisation est visible ; alors que le centre du terroir quadrillé de sentiers multiples menant aux jardins vivriers groupes de cases et **nakamal**, est recouvert d'une végétation secondarisée, où abondent les arbres fruitiers, les banians, témoins des anciens lieux d'occupation, les traces de jachères et de jardins abandonnés, la périphérie correspond à l'inverse à une forêt non-dégradée, aux grands arbres, sorte de réserve naturelle où les hommes vont chasser, mais n'aiment pas errer la nuit en raison de leurs habitants magiques : esprits, revenants, petits êtres mordeurs aux longs cheveux et ongles crochus qui vivent dans les hautes frondaisons. La forêt-frontière est perçue comme une zone dangereuse et inquiétante ; l'homme l'évitait tout comme il se méfiait des hommes qui vivaient au-delà.

Là se marque bien une constante de la société traditionnelle : les lieux qui humanisent l'espace sont des lieux d'identité tout autant que de sécurité. Le "séjour paisible" lié au terroir habité correspond à un espace de reconnaissance et de familiarité. Lorsque l'insécurité règne, à cause de la guerre ou du passage d'épidémies, les hommes et les femmes trouvent refuge dans ce "chez eux", là où la familiarité des lieux est censée limiter le danger. Par contre, l'étendue périphérique dessine un parcours d'aventure, dévolu aux esprits et êtres surnaturels. Lors des guerres traditionnelles, les embûches et les affrontements s'y déroulaient. Les hommes s'y risquaient armés, s'avançaient vers l'au-delà de la forêt, vers les lieux de l'adversaire, le défiant ainsi à la limite de son territoire. Les confins du territoire correspondaient aussi à un espace de compétition et d'émulation : dans les frondaisons de la forêt se déroulait le rite des joutes guerrières.

La dialectique lieux-espace fonde ainsi l'alternance du territoire et de ses confins. La frontière vide d'hommes est un "espace d'évitement" ; elle correspond moins à une ligne précise qu'à la présence d'un danger potentiel qui croît au fur et à mesure que l'on s'éloigne des lieux protecteurs. Les marques qui existent : arbres remarquables, rochers, pierres dressées, entailles sur les arbres ou roches ordinaires signalent l'extrême limite au-delà de laquelle on court des risques graves. Les rivières et les ravins qui forment les meilleures des "limites", parce que naturelles, sont également entourés de part et d'autre d'un espace avoisinant laissé en forêt.

L'espace-frontière, vide d'hommes et de lieux, peut être vaste, un versant de montagne, une ligne de crête, parfois un interfluve entier. Tout dépend en fait de la densité démographique, des besoins en terre et de la rigueur des cloisonnements. Dans les grandes îles, comme par exemple le Centre de Malakula, les zones-tampons sont, entre chacun des groupes territoriaux, nombreuses et étendues ; à Tanna, lorsque la population est nombreuse, elles se limitent seulement à des rubans

forestiers de quelques dizaines de mètres d'épaisseur. Les frontières entre les grandes aires politico-culturelles d'Aoba ou de Pentecôte se marquent par des espaces-tampons qui ne sont pas totalement déserts; des petits groupes les occupent faisant fonction de charnière : ils servaient autrefois aux régions qu'ils séparaient, tout autant de verrous de sécurité que de courroies de transmission.

L'espace vide ou clairsemé de la frontière n'était pas réellement approprié ; puisque cette étendue était sans lieux, elle était aussi sans hommes et sans droits territoriaux. L'extension de la cocoteraie a poussé aujourd'hui de nombreux groupes à étendre leur terroir d'utilisation et donc à empiéter sur l'espace originellement vide, entrant ainsi en contact avec leurs voisins qui, bien souvent de leur côté, faisaient de même. Il a donc bien fallu définir une "frontière". De nombreux conflits fonciers s'expliquent aujourd'hui par cette introduction de l'idée nouvelle de la ligne frontière.

La société traditionnelle, qui définit son territoire non par des lignes, mais par des points remarquables, signifie par là que les divisions internes et les limites externes peuvent constamment se modeler ou se remodeler selon les circonstances. Les colons européens qui "achetèrent" des terrains pensaient eux en termes de limites linéaires et non en termes de lieux ; de ce malentendu initial, dérivent les nombreux conflits fonciers qui portent sur les limites entre les terrains coloniaux aliénés et les terrains mélanésiens. Toute l'histoire de la colonisation fut marquée de conflits de ce type. Les "colons" édifiaient une barrière autour de leur terrain et leurs voisins mélanésiens venaient la briser. Le conflit entre la frontière-ligne et la frontière-points fut à la source, en bien des endroits, d'actes de violence et il tend aujourd'hui à se généraliser entre les groupes mélanésiens eux-mêmes, lorsqu'ils en viennent eux aussi à se marquer des "limites".

La géographie de la population à l'époque traditionnelle reproduisait en fait une *structure insulaire*. Une série de micro-territoires et de petits groupes locaux juxtaposés constituaient ainsi un groupe de population correspondant à un "pays" ou "district" au sein duquel régnait une certaine osmose linguistique et culturelle. Ces groupes de territoires joints constituaient une aire de communication privilégiée, traversée de réseaux d'échange ; entre eux, les liens de parenté étaient étroits et les mariages multiples.

La forêt-frontière engendrait de la sorte une *géographie de l'enclavement*, faisant de chaque région une île de peuplement dans la forêt-matrice. Des zones de densité de population relativement dense alternaient ainsi dans les grandes îles avec des zones pratiquement vides, sans que les conditions naturelles, de sol ou de relief puissent être invoquées pour expliquer ces disparités de peuplement.

La forêt-frontière de la société traditionnelle a une fonction d'évitement. Elle clôt le territoire, beaucoup plus qu'elle ne met en contact, elle ne fait pas à proprement parler partie du territoire des hommes, mais s'établit autour de lui en rideau protecteur.

3) LE CONTROLE DU TERRITOIRE ET LE "DROIT DE VOYUAGE".

a) La route d'alliance.

Le système territorial apparaît comme un réseau de lieux, connecté à des itinéraires. Ceux qui détiennent les lieux détiennent aussi les itinéraires qui les réunissent. En d'autres termes, le contrôle du territoire se réalise par le contrôle de la circulation. Il existe plusieurs types d'itinéraires traditionnels. A l'intérieur du terroir court tout un réseau de sentiers, du hameau aux jardins et du **nakamal** au hameau. Chacun, de même qu'il détient ses lieux, détient ainsi les chemins qui y conduisent. La circulation sur des sentiers qui ne sont pas les siens n'est pas interdite, mais elle doit en principe être connue du maître des lieux. Si, par exemple, deux hommes se rencontrent sur un chemin, la formule de politesse traditionnelle ne consiste pas à se souhaiter une bonne journée -c'est là une habitude récente. Celui qui est chez lui ou qui a les droits les plus proches du lieu où se produit la rencontre, se tait ; il revient à son vis-à-vis de lui dire d'où il vient et où il va, ce à quoi il répondra par une formule habituelle, du genre "c'est bien". Ce type de relation existe au sein même d'un territoire entre membres d'un groupe de résidence qui se voient tous les jours ou presque. Il s'agit bien sûr d'une formule de courtoisie plus que de contrôle, mais où se précisent les rapports de territorialité entre les membres du groupe local. De même, si l'utilisateur d'un jardin situé auprès d'un lieu qui relève d'un tiers rencontre celui-ci au retour de son jardin, il lui donnera toujours quelque chose des provisions qu'il ramène, fruit ou tubercule. Il ne s'agit pas là d'une obligation, mais d'une autre forme de politesse liée à la règle de territorialité.

Les coutumes qui contrôlent la circulation sur les grands itinéraires qui traversent le territoire et vont par exemple d'un groupe local à l'autre sont beaucoup plus stricts. Autrefois les hommes du commun ne quittaient guère leurs lieux d'usage, ils ne se rendaient sur les territoires des groupes voisins qu'à des occasions bien précises, lors des invitations rituelles par exemple. La circulation sur un sentier reliant un **nakamal** à un autre restait sous le contrôle des Grands Hommes, chacun surveillant ce qui circulait sur sa portion de territoire. La "route" traditionnelle était ainsi continuellement sous surveillance: celui qui entendait l'emprunter devait au préalable s'assurer de l'accord du haut-gradé ou du chef qui avait sur elle droit de regard. Les maîtres du territoire politique assuraient ainsi leur contrôle, non par la propriété des sols, mais par une sorte de surveillance continue du territoire. Ils pouvaient aussi pour des raisons diverses, notamment en cas de guerre ou de mort suspecte, placer des "tabu" sur les chemins entrant dans leur territoire. Dans les îles du Nord, des feuilles de **namwele** (Cyca) nouées et jetées au sol indiquaient ainsi l'interdiction de passage.

Le pouvoir politique qui s'exerçait par le contrôle des itinéraires s'étendait d'autant plus loin que la position des leaders était élevée. Le privilège des Grands Hommes consistait à circuler librement au-delà du territoire de leur propre groupe. Le voyage en dehors du territoire, en dehors de l'île ou de l'aire culturelle faisait partie du cercle du pouvoir. Les gens de la Coutume disent que *"plus un **nakamal** est grand, plus loin vont ses routes"*.

Les routes, maritimes ou terrestres, sont donc prises dans une relation globale de territorialité. La route conduit en effet à un allié et inversement on ne possède de relation d'alliance que dans la mesure où l'on a une route qui conduit en relative sécurité à cet allié. La route n'existe que par rapport à cette relation : elle n'est pas un axe de cheminement neutre à travers l'espace, mais un phénomène politique, autrement dit un axe d'alliance (1) ouvert entre des territoires différents et contrôlés aux deux bouts de celui-ci par les hommes de pouvoir. Les gens de la Coutume expliquent ainsi qu'ils n'ont d'alliés au-delà de chez eux que dans la mesure où ils ont des "routes". Ces routes ne dépendent pas de la proximité géographique ou de la commodité de relation, mais de l'alliance politique préalable.

Les gens de l'Ouest Aoba ont, par exemple, une "route", c'est-à-dire une alliance traditionnelle et par là des liens de parenté et de territoire avec les gens de l'île de Malo. Ceux du Nord Pentecôte communiquent avec leurs alliés de l'Est Aoba et du Sud Maewo, beaucoup plus facilement qu'ils ne sont en relation avec leurs "voisins" pourtant plus proches du Centre et du Sud Pentecôte. Pour communiquer avec Ndui-Ndui (Ouest Aoba), les gens de Lolovinue (Nord-Est Aoba) passaient autrefois par l'intermédiaire de ceux de Nabutikiri en pays Walaha avec lequel ils avaient une route d'alliance (en suivant la côte par pirogue), puis ils s'arrêtaient. Ceux de Walaha, qui avaient de leur côté une route avec Ndui-Ndui, pouvaient alors faire le relais et continuer la communication avec l'Ouest. De même les gens du Centre Pentecôte n'avaient-ils que peu de relations avec le Nord-Ambrym, dont le contact était en quelque sorte le privilège de leurs voisins du Sud-Pentecôte ; ils "sautaient" donc l'obstacle et s'alliaient directement par pirogues avec le Sud de Santo et le Nord de Malakula...etc... (BONNEMAISON, 1972a, 1979).

La route apparaît donc dans la société traditionnelle comme une réalité politique et la mobilité géographique comme une expression des relations de territorialité. Sans doute tout pouvoir politique s'exerce-t-il par l'espace qu'il se gagne : dans la société traditionnelle, les chefs ou les hauts-gradés étaient non seulement des hommes attachés à un lieu prestigieux, ils étaient des *"chefs de route"* exerçant leur pouvoir par une certaine forme de contrôle de l'espace au-delà de leur territoire propre. Il s'ensuit qu'un chef traditionnel ne marquait pas sa puissance par la maîtrise du sol et l'établissement d'une tenure foncière étendue, mais bien davantage par la maîtrise des routes qui ouvrent l'espace et transcendent les territoires.

Le fractionnement de l'espace en territoires différents et le fond d'indépendance sur lequel repose toute entité territoriale rendaient toutefois l'entreprise difficile. On comprend dès lors que les routes maritimes, permettant des relations d'alliance éloignées et prestigieuses, sans être obligées de passer par le contrôle de pouvoirs territoriaux intermédiaires, aient eu la faveur des Grands Hommes

---

(1) Un système proche se retrouve en Nouvelle-Calédonie, où les itinéraires sont également des "généalogies" et des "systèmes d'alliance". Lire à cet égard le livre d'A. BENSA et de J.C. RIVIERRE : "Les chemins de l'Alliance" (1982).

traditionnels. La mer en Mélanésie traditionnelle n'a jamais constitué une rupture, elle est bien plutôt l'axe de communication privilégié (voir carte 11, p. 132).

b) La route d'aventure.

Le concept de route avait dans la société traditionnelle une autre signification : la route pénètre l'espace et par là le marque d'un droit implicite : le droit de voyage n'est pas en effet seulement un droit de circulation. Celui qui a une "route" au-delà de ses lieux propres "participe" d'une certaine façon à l'identité et à l'espace que cette route traverse ; il se relie ainsi aux lieux, mêmes étrangers, où elle conduit. Ceci explique sans doute que le droit de passage permanent au travers du territoire d'un groupe local "étranger" n'ait jamais été obtenu facilement et ait toujours fait l'objet de négociations compliquées. Les groupes montagnards qui cherchaient à s'ouvrir un accès au bord de mer par le contrôle d'une route traversant les territoires littoraux intermédiaires n'obtenaient pas ce privilège sans difficulté. Ils ne devaient en aucun cas s'écarter du sentier qui leur était reconnu, pas plus qu'ils ne devaient franchir les limites du front de mer qu'on leur accordait -parfois une mince bande de terre ne dépassant pas quelques mètres de longueur-. Tout cas de franchissement de ces limites était considéré comme une violation du droit territorial et cela signifiait le plus souvent l'ouverture des hostilités. Pour obtenir ce droit de traverse, les "man-bus" devaient payer un prix fort: fournir des cochons, des épouses aux gens du littoral et leur aide en cas de guerre, mais en contre-partie, ils agrandissaient leur "espace" de façon significative : cette route et ce lieu littoral étaient à eux. Ils leur permettaient de briser leur cloisonnement et d'ouvrir ensuite de nouvelles routes, maritimes celles-ci, c'est-à-dire de nouvelles relations et des cheminements complémentaires vers l'alliance extérieure sans laquelle il ne peut y avoir de puissance politique, ni de vrais "Grands Hommes".

L'itinéraire qui agrandit ainsi l'espace de parcours fait en quelque sorte partie du territoire et le prolonge vers l'extérieur. Mais si les lieux sont synonymes de sécurité, les routes lointaines évoquent à l'inverse l'aventure ; elles ne sont donc pas sans danger, même si ces risques font partie d'un certain cheminement vers la puissance.

La route a un autre sens : elle essaime en espace étranger des lieux d'asile et d'accueil que le groupe reconnaît comme siens et qui lui sont exclusifs. La possession de ces lieux constitue hors du territoire un nouveau maillage qui, si les conditions s'y prêtent, peut donner lieu à une nouvelle colonisation ou à des revendications foncières. La segmentation des groupes et leur dispersion dans l'espace ne procède pas autrement : c'est en s'assurant la possession des lieux extérieurs par l'établissement d'une route au travers d'espaces vides ou sous-peuplés qu'un groupe trop à l'étroit prépare ainsi le départ éventuel d'une partie des siens et la conquête possible d'un nouveau territoire.

La recolonisation récente par les populations montagnardes des territoires littoraux de certaines îles qui furent dépeuplées par des vagues d'épidémies à la fin du XIXème siècle eut lieu en fonction de ces droits implicites. Les "man-bus" ne s'établirent pas en effet

au hasard, mais là où conduisaient leurs itinéraires de descente. De même sur les côtes inhabitées de certaines îles, comme la côte Ouest du Nord Malakula ou la côte Est du Nord et du Centre de Pentecôte, le phénomène de descente des groupes montagnards s'est effectué en fonction des itinéraires reconnus à chacun des groupes traditionnels.

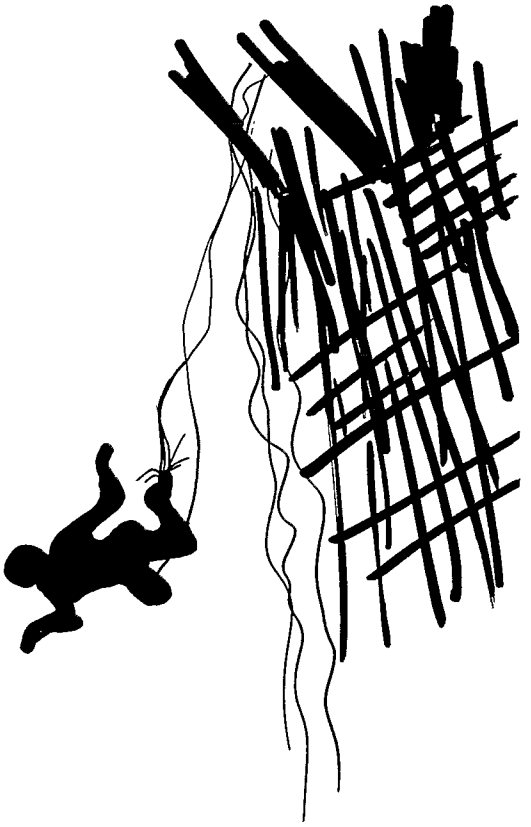
4) LA DIALECTIQUE DU CLOS ET DE L'OUVERT.

L'espace du territoire mélanésien pourrait être comparé à des cercles à la surface mobile qui se rétractent ou se développent à partir de centres fixes. A un cercle intérieur qui correspond au coeur du territoire et se confond avec son "séjour paisible", s'ajoute un cercle extérieur qui naît du départ en étoile de ses chemins d'alliance. La relation de territorialité s'investit autant sur l'étendue de ses lieux que dans le prolongement de ses routes.

En somme, la vision du monde profane reproduit celle du monde surnaturel qui lui est sous-jacente : on accède à l'espace magique et religieux par la route des ancêtres, on accède à l'espace profane par une route d'alliance et de filiation qui est en même temps une route d'aventure et de pouvoir. Cette vision de l'espace renvoie à l'image du voyage en pirogue des origines ; son trajet structure l'espace de lieux amis avant de se fixer dans un lieu d'enracinement qui n'existe lui-même qu'en tant que relais dans un parcours toujours possible et dont l'horizon sans limites se confond avec celui de la mer. L'espace dans cette société pourtant faite de racines et de territoires ardemment défendus, ne représente donc pas un univers stable et définitif : il ne se comprend que dans des métaphores plus anciennes qui renvoient aux images du lointain passé chasseur-cueilleur de tous ces peuples, ou encore à celles de la longue errance en pirogue qui aboutit, aux temps primordiaux, au peuplement de l'Archipel. L'espace représente une perspective de "voyage" ; il se poursuit de point en point et d'île en île. Si la route a un point de départ, elle n'a pas à proprement parler de fin, les seules limites qui comptent sont celles de l'horizon vers lequel s'ouvre l'univers de l'alliance. L'homme se situe dans le cercle étroit de l'un des lieux qui en parsèment l'itinéraire, mais c'est moins ce lieu qui compte que la route qui le réunit à d'autres lieux.

En dernière analyse, le territoire mélanésien ne peut être défini comme un "pré carré" qu'il s'agit de défendre. Il se tient dans la relation privilégiée et au fond de nature religieuse et politique qu'un groupe donné entretient avec une somme de lieux eux-mêmes reliés et ouverts sur l'extérieur par un univers de routes. A la somme des lieux internes s'ajoute le cercle externe formé par les lieux d'alliances, aux lieux de sécurité correspondent plus loin ces "lieux d'aventure" que sont les lieux de route et de voyage. La territorialité de chacun des groupes mélanésiens ne peut être saisie en dehors de cette dialectique du clos et de l'ouvert : au travers d'elle se définissent les relations d'alliance, l'accès aux droits fonciers, et les ambivalences d'une identité qui peut être multiple et renvoyer à plusieurs lieux ou à plusieurs territoires, comme c'est, de façon explicite, le cas aux îles Shepherds.

La complémentarité qui lie les lieux internes du territoire à la somme dispersée de ses lieux externes déborde donc l'aire de résidence et se comprend par l'idée mélanésienne de la "route". L'enra-





cinement mélanésien dans les lieux centraux du territoire est tout aussi fondamental qu'indissociable de "l'aventure géographique" qui porte au-delà du territoire des lieux. L'identité, les droits sur le sol, le droit de résidence, le pouvoir "reçu" ou "gagné" passent ainsi par un maillage de lieux qui sont autant d'enracinement que de voyage. Il s'ensuit que le système territorial fonctionne sur des relations entre des ensembles de lieux internes et de lieux externes beaucoup plus que sur le jeu de limites ou de cloisons spatiales qui n'existaient pas de façon véritable dans le système traditionnel, du moins en tant qu'entités stables.

L'organisation territoriale traditionnelle fonctionne de cette sorte sur un modèle spatial souple qui fluctue assez librement dans l'espace selon le caractère plus ou moins clos ou plus ou moins ouvert de ses relations d'alliance. L'exemple de la société matrilinéaire du Nord de Pentecôte est à cet égard particulièrement révélateur : c'est en effet la route elle-même qui est perçue comme le vrai territoire du groupe et non pas l'étendue de ses lieux d'usage ou de son terroir.



Septième chapitre

LE TERRITOIRE DE LA PARENTÉ
LA SOCIÉTÉ MATRILINÉAIRE DU NORD DE PENTECÔTE

"Il est à peu près impossible de distinguer les parentés. "Frère" veut dire simplement ami. Il arrive qu'un homme change de nom tout d'un coup, fasse et reçoive des cadeaux et adopte 4 ou 5 nouveaux frères. Ils adoptent jusqu'à des père et mère".

(Robert James FLETCHER, "Iles-paradis, Iles d'illusion", réédition, Paris, 1979, p. 134).

I. LA ROUTE "TOMBEE DU CIEL".

1) "LA SOCIETE DES VARA".

La chaîne culturelle qui réunit les îles du Nord-Est de l'Archipel constitue, des îles Banks et Torrès jusqu'au Nord de Pentecôte, une aire de contacts culturels où se sont propagés et se sont modulés différemment un certain nombre de traits sociaux et culturels communs. A cet égard, le pays Raga du Nord de Pentecôte, le pays Longana de l'Est Aoba et le Sud de Maewo forment sans doute l'aire où les systèmes sociaux et la vision culturelle qui les sous-tend, se recouvrent avec le maximum de similitudes. La base commune sur laquelle reposent ces sociétés est une organisation matrilinéaire clairement affirmée, dont les structures se reproduisent par l'espace.

La société du Nord de Pentecôte apparaît à cet égard la plus cohérente : l'organisation sociale repose sur le face à face de deux moitiés exogames : les **Tagaro** (**Bule** dans le Centre Pentecôte) et les **Malaho** (**Tabi** dans le Centre Pentecôte). Chacune de ces moitiés est assimilée à ce que l'on appelle en bislama un "saed" ou côté. On appartient à la moitié du frère de sa mère et l'on se marie nécessairement dans la moitié opposée, c'est-à-dire celle de son propre père, en général avec une cousine croisée. La société du Nord de Pentecôte est ainsi composée de deux grands systèmes de "fraternité" exogamiques que l'on

retrouve associés par la résidence dans chacun des hameaux et des **nakamal** du pays Raga. Tous les membres d'une même moitié matrilinéaire sont des frères (**tuagu**) ou bien des oncles maternels (**taraben**), inversement ceux de la moitié opposée sont des beaux-frères potentiels (**baligaku**) ou bien des pères (**tata**). Dans un tel système les enfants d'un couple appartiennent à la moitié de la mère, et à celle du grand-père paternel. La dualité complémentaire des deux moitiés se reproduit donc dans chacune des unités familiales ; chaque moitié est en fait alternativement la mère de l'autre (voir tableau 9).

La moitié matrilinéaire ne représente qu'un cadre de référence large. Le groupe de parenté de base correspond à ce que l'on appelle une **vara**, c'est-à-dire un matrilignage. La moitié comprend ainsi une somme de **vara** exogames, chacune d'entre elles se reliant à une somme d'ancêtres, une plante ou un animal totem. Les ancêtres et le totem sont "fixés" dans un lieu-fondateur qui s'enchaîne à des lieux dispersés. L'idée de **vara** évoque celle de la route qui relie la chaîne des lieux dispersés au lieu-fondateur. On remonte dès lors sa lignée par l'espace : non pas par la généalogie, mais par la chaîne des lieux qui revient au lieu-fondateur du matrilignage.

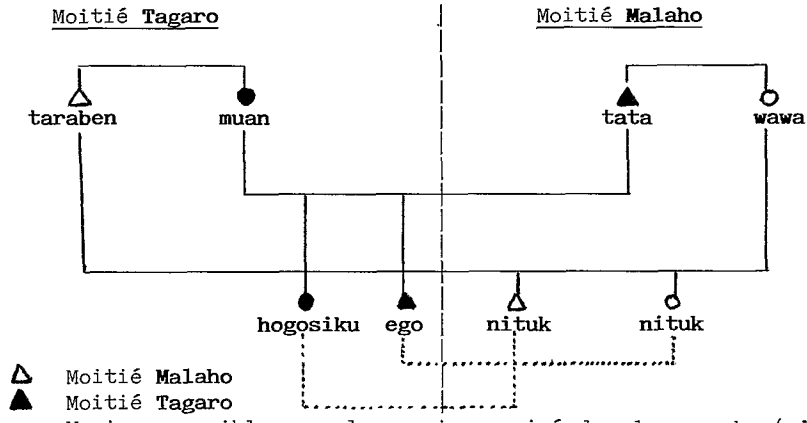
Le groupe de parenté matrilinéaire ne se définit pas par un lieu ou par un territoire : il est beaucoup plus exactement un cheminement qui traverse l'espace en zigzagant et dont les plus importants se prolongent dans les îles voisines d'Aoba et de Maewo. La route de la **vara**, dit-on, n'est pas droite, *"c'est une route de serpent"* ; elle traverse l'île par un itinéraire en crochets, elle se gonfle en certains lieux, sur ses propres territoires, elle se resserre en d'autres, lorsqu'elle traverse les territoires appartenant à d'autres **vara**, mais l'essentiel est bien qu'elle se poursuive jusqu'aux confins des horizons connus.

Au lieu-fondateur et primordial, qui souvent donne son nom à la **vara**, se trouvent, avec la souche de la lignée, un ensemble de lieux sacrés. Le segment de lignée dominant qui occupe ces lieux exerce sur l'ensemble du groupe de parenté une primauté spirituelle et politique. Toute **vara** se confond avec sa diaspora : c'est une chaîne qui réunit des lieux et une société de parents dispersée en segments locaux. Chacun des segments de lignée locaux, ou **varana** ("smol laen"), constitue un maillon de la route de parenté enraciné dans un micro-territoire et par là autonome, mais qui n'existe que par sa référence théorique au lieu-souche dont il est issu. Le matrilignage n'a donc pas de cohérence spatiale en dehors de la route qui réunit les segments de lignée locaux au lieu-fondateur.

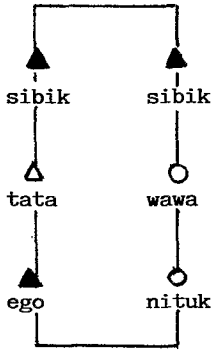
Entre les membres de la **vara**, la solidarité est en principe totale ; ils doivent se soutenir en cas de conflit ; ils sont solidaires de leurs dettes; ils ont les mêmes droits en matière d'accès à la terre ; ils ne peuvent naturellement se faire la guerre ; ils soutiennent les mêmes Grands Hommes. En bref, ils ne font qu'un : l'individu n'existe qu'en tant que point de cristallisation d'une lignée et d'un espace préalable.

Tableau 9 : Les relations de parenté dans la société des vara du Nord-Pentecôte.

a) Le système des vara.



b) Le "bon mariage" d'aujourd'hui.



Se *marier dans la terre* consiste à se marier dans la **vara** de son grand-père paternel. On prend ainsi femme dans la moitié adverse, mais ce mariage permet de revendiquer l'héritage foncier de la **vara** paternelle (au nom de sa propre femme). De cette sorte, les deux héritages peuvent se recouvrir.

Ce mariage était autrefois moins fréquent : on épousait dans la Coutume d'antan des cousines croisées lointaines (**manbik**), appartenant de préférence à la **vara** de son oncle maternel (**taraben**).

Il s'ensuit que le matrilignage ne forme pas un groupe matrilocal, mais une route qui réunit un ensemble de segments matrilocaux. Tout homme, pour se définir, use de trois termes. Il se réfère :

1) à l'une des deux grandes moitiés matrilinéaires, **Tagaro** ou **Malaho.**
2) à un matrilignage associé au lieu-fondateur et à une "route", la **vara.**
3) enfin à la **varana** ou segment de lignée local qui correspond au territoire de résidence de l'oncle ou du grand-père maternel.

La **varana** est une unité conjoncturelle qui n'existe qu'en référence à la résidence. Les segments de lignée locaux ne cessent en effet, au cours du temps, de se fondre ou de se diviser à nouveau selon les aléas démographiques et les tactiques matrimoniales.

La **vara** apparaît en revanche comme une réalité bien plus substantielle : elle forme un groupe de parenté trans-local dont le territoire véritable est formé par la relation de route. Chaque **vara** existe en référence à un mythe d'origine, plus ou moins prestigieux, elle jouit d'un "honneur social", d'une certaine réputation qui lui vient de l'histoire des Grands Hommes, passés ou présents, qui se sont succédés sur sa route. Elle possède une somme de noms propres qu'elle répartit sur chacune des générations en sautant l'une d'entre elles, chaque enfant reprenant le nom de l'un de ses grands-pères maternels, à moins que ce ne soit celui de l'oncle maternel. La **vara** possède enfin un "mana", c'est-à-dire un "matrimoine" de pouvoirs magiques propres, associé à ses lieux d'origine et à des pierres sacrées qui permettent à ses membres de réussir dans ce qu'ils entreprennent, le **Bolololi**, ou système de grades, en particulier.

2) LE "TERRITOIRE DE ROUTE".

La grande originalité de ce système matrilinéaire vient sans doute de son étroite association avec la terre : l'homme ne fait qu'un avec sa lignée, mais la lignée ne fait qu'un avec ses lieux. Lieux et lignée sont apparentés, la terre et le sang ne font qu'un : le partage en moitiés et en lignées qui divise les hommes se reproduit dans l'espace. Les classifications de parenté investissent donc la terre : celle-ci est soit **Tagaro**, soit **Malaho** et à l'intérieur des moitiés, elle s'identifie à l'une ou l'autre des **vara.** Le devoir de l'enfant qui va naître sur la terre de son père est donc de rejoindre, lorsqu'il devient homme, la terre de sa **vara** ; tant qu'il n'aura pas accompli ce geste, il ne pourra pas bénéficier de la pleine étendue de ses pouvoirs traditionnels.

Dans un tel système, où la terre incarne la parenté, le sang et la filiation généalogique se confondent avec la route. Le destin des hommes consiste dès lors à s'adapter à la trame territoriale préalable en occupant les mailles disponibles de la chaîne, c'est-à-dire en se fixant sur les lieux libres qui lui sont indiqués par sa route généalogique.

Il s'ensuit que la parenté correspond à une route et le territoire local à un croisement de routes ; chacun des groupes de résidence se présente comme un "melting-pot" où vivent ensemble les représentants de plusieurs matrilignages appartenant aux deux moitiés. L'un d'entre eux "domine la terre", mais il admet sur son territoire des blocs de terre qui relèvent des matrilinages de l'autre moitié, si bien que là encore la tenure foncière est un puzzle qui ressemble à une structure éclatée.

Les divisions de l'espace du pays Raga apparaissent donc beaucoup plus qu'un simple reflet de la distribution dans l'espace des groupes de parenté ; elles constituent le pivot autour duquel tourne et se reproduit l'organisation sociale matrilinéaire. Comme l'expriment les gens de Raga eux-mêmes : *"ground i stap, be man em i move"* (la terre reste, les hommes bougent). La terre, ses routes, ses lieux, ses territoires sont permanents : le destin des hommes est de s'y répartir. En d'autres termes, la division de l'espace en catégories de parenté crée un cadre spatio-culturel stable qui fixe à chacun des groupes ses droits fonciers et de résidence. Un homme contesté dans un endroit pourra toujours se réfugier ailleurs auprès d'autres membres de sa **vara**, son droit d'accueil y est impératif. Si un groupe de résidence ou un segment de lignée s'éteignent, ce sera à d'autres membres de la **vara** que reviendront le droit et le devoir d'en réoccuper l'espace afin de ressusciter le segment disparu. La solidarité du sang passe ici par l'alliance des lieux ; la **vara** est un "territoire de route", la terre sert de support au sang, elle est le sang de la **vara**.

3) LA ROUTE DES GILAHO.

a) Le mythe de la chute.

L'essence des lieux précède l'existence des hommes. Le destin de la **vara** est de parcourir la route dont la mémoire et la signification lui sont données par le mythe d'origine. Voici le mythe d'origine de l'une des plus prestigieuses **vara** du pays Raga, celle des **Gilaho**.

"Aux commencements la terre était sans femmes, les hommes étaient seuls. Un jour, un homme du nom de TARIVUS VAGO, qui chassait dans la montagne, entendit des bruits de voix et des rires. S'approchant, il aperçut au pied d'une cascade des femmes qui se baignaient. Ebloui, il les contempla, puis il vit les femmes revenir vers la brousse et soulever des feuilles à lap-lap (1). Elles y prirent des ailes qu'elles se

---

(1) Il s'agit de feuilles à usage multiple d'un arbre de la famille des palmiers : elles servent dans les confections culinaires à envelopper la pâte des tubercules (lap-lap) ; on les utilise comme chaume pour le toit des maisons et éventuellement comme "parapluie" en cas de pluie. Le palmier, ou sagoutier (**Metroxylon warbugii**), joue un rôle essentiel dans la civilisation mélanésienne.

fixèrent dans le dos, puis elles s'envolèrent et repartirent vers le ciel.

L'homme revint chaque soir à l'endroit où les femmes ailées avaient coutume de venir se baigner. Un jour, il s'approcha en se cachant et vola une aile puis il repartit l'enterrer sous le sol de sa maison. Il revint après au lieu de la cascade et il trouva une femme seule qui se lamentait.

- Que cherches-tu ? lui demanda-t-il
- Je cherche mon aile, lui répondit la femme.

TARIVUS emmena alors la femme chez lui. Elle s'appelait MOTARI BEBESANGWUL. Il lui montra l'aile cachée, mais il lui demanda de rester avec lui. Elle accepta à la condition qu'il ne se conduise jamais mal ou ne l'insulte. Ce qu'il fit.

TARIVUS et MOTARI vécurent donc ensemble. MOTARI tomba bientôt enceinte et ils eurent une petite fille. Un jour l'enfant fit ses besoins devant la maison et TARIVUS marcha dedans. Excédé, il l'insulta, lui et sa mère. MOTARI, en l'entendant, se mit à pleurer, la nuit elle reprit ses ailes, son enfant, des feuilles de laplap pour se protéger de la pluie et elle s'envola vers le ciel.

TARIVUS se retrouva seul: ni la femme, ni l'enfant ne revenaient ; il était triste. Il rassembla tous les autres hommes pour leur conter ses malheurs, puis il leur annonça qu'il ferait une magie et qu'il irait au ciel chercher sa femme et sa fille.

- Comment feras-tu ? lui demanda-t-on.
- Je vais tirer des flèches dans le ciel et j'en ferai une échelle. Je monterai là-haut avec une tête de cochon. Si je meurs, je laisserai retomber sur la terre la tête de cochon, vous saurez alors que je suis mort et vous procéderez à la fête de ma mort (1).

*TARIVUS fit comme il l'avait dit. Il fit d'abord une "magie", il souffla dans une noix de coco verte, puis il tira une flèche jusqu'au plafond du ciel, puis une autre qui vint se ficher dans la première et ainsi de suite. Lorsqu'il eut tiré 10 flèches magiques, celles-ci formèrent une sorte d'échelle qui descendait jusqu'à terre. TARIVUS la gravit et il monta au ciel. Après la 10ème des flèches, il découvrit une dernière échelle et au-delà un vaste espace avec de nombreuses routes. Il prit l'une de ces routes jusqu'à un arbre (**natawo**) qui donne des noix et il monta pour se cacher car la nuit arrivait. Il fut réveillé au matin par des voix d'enfants qui jouaient au pied de l'arbre et parmi eux, il reconnut sa fille.*

---

(1) Ce dernier trait indique l'importance accordée aux cultes funéraires qui ouvrent l'accès au monde des ancêtres. TARIVUS ne craint pas le danger d'un monde inconnu ; il craint, s'il y meurt, que l'on ne le sache pas et qu'en conséquence on ne célèbre les rituels et on ne sacrifie les cochons nécessaires. La tête de cochon qu'il emporte avec lui est le symbole de sa propre vie et le paiement également symbolique des cochons qui seront tués lors du rituel funéraire.

TARIVUS dessina sur la gousse de l'une des noix son visage d'homme et il jeta la noix au pied de sa fille. Celle-ci porta la noix jusqu'à sa mère qui reconnut le signe. Elle demanda à sa fille de l'accompagner jusqu'à l'arbre. Là elle vit TARIVUS qui se cachait.

- Comment es-tu venu ici ? Pourquoi es-tu venu ?

TARIVUS raconta à MOTARI comment il était monté jusqu'au ciel grâce aux pouvoirs de sa magie et de ses flèches, puis il lui demanda de revenir avec lui sur la terre des hommes. MOTARI conseilla à TARIVUS de rester caché tout le jour sinon il risquait d'être tué, puis elle promit de revenir le matin le chercher pour redescendre avec lui sur la terre des hommes.

Au premier chant du coq, elle revint avec sa fille. Tous trois repartirent vers la première échelle du ciel. TARIVUS descendit le premier avec son enfant dans ses bras, mais lorsqu'il eut atteint la flèche qui se trouvait le plus près du sol, MOTARI, le croyant au sol, arracha la flèche de l'étage supérieur et la rejeta au loin. Toutes les flèches se séparèrent et retombèrent en pluie sur la terre. La flèche du bas, celle à laquelle étaient encore accrochés TARIVUS et sa fille, retomba sur la montagne Atangaria où l'on voit toujours la marque qu'elle fit en tombant, puis elle se cassa et le deuxième morceau rebondit jusqu'au bord de mer où il se planta à Aratagihi. TARIVUS se tua dans la chute, mais la petite fille qu'il tenait dans ses bras survécut. Les 9 autres flèches se plantèrent dans 9 endroits différents du pays Raga. (voir carte 12).

La petite fille grandit seule à Aratagihi ; lorsqu'elle devint femme, elle se maria et donna naissance à la ***vara*** *des* ***Gilaho.*** *Ceux-ci vécurent d'abord sur le littoral entre Aratagihi et Atangaria, les deux points extrêmes où la flèche s'était brisée et qui délimitent leur territoire d'origine, puis lorsqu'ils furent nombreux, ils se dispersèrent, retrouvant chacun des lieux où les flèches magiques de TARIVUS étaient retombées sur le sol. De ces 10 lieux successifs, considérés comme les souches mythiques de la* ***vara,*** *est ensuite repartie une nouvelle diaspora qui s'est dirigée vers le Sud et une autre vers le Nord (voir carte 12). La route* ***Gilaho*** *"tombée du ciel" s'étend aujourd'hui jusqu'à Aoba, Maewo, le Centre et le Sud de Pentecôte, partout où les femmes et les hommes* ***Gilaho*** *ont apporté là-bas leur sang et donné naissance à des enfants (1).*

---

(1) Le mythe d'origine des **Gilaho** a été relevé auprès de Robert BULE ALA, de l'actuel village de Latano sur la baie de Loltong, quelques mois avant sa mort. Par sa mère, Robert BULE ALA appartenait en droite ligne au matrilignage des **Gilaho** et il était l'un des rares à conserver la mémoire de ce mythe et à pouvoir le transmettre. Une version différente de ce mythe a été également relevée à Melsisi, mais l'histoire finit plus heureusement. La femme revint en effet sur terre avec son mari et n'arracha pas distraitement la dernière flèche comme dans le Nord. En outre, l'enfant est un garçon (on est dans une société patrilinéaire) et il donna naissance à une autre lignée. Du voyage dans le ciel, l'homme du nom de LISERISERIK, rapporta la nuit et les cigales dont le chant annonce la venue, les coqs dont le chant annonce l'aurore et deux variétés de feuilles magiques du **nangarie** (**Cordyline sp.**) qui sont les plantes symboliques de la lignée de LISERISERIK.

b) Le territoire et le matrimoine **Gilaho**.

Le mythe qui explique l'origine de la route **Gilaho** justifie l'existence de ses 10 lieux fondateurs ; ce sont les 10 points de chute des flèches magiques de TARIVUS. Le territoire fondateur est délimité par les deux morceaux de la première flèche ; dans cet espace se trouvent concentrés le pouvoir de la **vara**, l'essentiel de ses lieux sacrés et ses hommes dominants, les **Ratahigi vanua**, c'est-à-dire les "pères de la Terre" (1). L'animal-totem des **Gilaho** est le **talaï** (coquillage bénitier), qu'ils ne peuvent consommer, car ils sont ses descendants mythiques. Un lieu sacré appelé Talaï, situé dans un ravin du bord de mer, conserve l'esprit du bénitier, dont le pouvoir anime l'ensemble de la **vara**. L'esprit du bénitier habitait la petite fille de TARIVUS et de MOTARI et il continue à vivre aujourd'hui dans les hommes et les femmes qui constituent sa **vara**.

Le territoire fondateur est littéralement truffé de lieux magiques, de roches et d'arbres sacrés, chacun de ces lieux et de ces roches portant un pouvoir spécialisé :

- pouvoir de l'abondance et des rites agraires,
- pouvoir de la guerre,
- pouvoir de la réussite sociale,
- pouvoir de la parole et du don oratoire (**balemahava**),
- pouvoir de la "parole sacrée" qui permet d'envelopper un partenaire afin de mieux lui soutirer ses cochons et réussir dans les affaires du **Bolololi**, ou encore de charmer les femmes,
- pouvoir du voyage heureux (**bongi**) qui permet de traverser sans encombres des mers et des territoires étrangers.
- pouvoir sur les vagues permettant des traversées heureuses en pirogues (**navo**),
- pouvoir des ensorcellements et des magies noires (**vanu tuvurohi**), etc...

Chacun de ces pouvoirs est réversible, c'est-à-dire qu'on peut le faire agir dans le bon sens pour ses alliés, comme on peut le retourner dans un sens fatal pour ses ennemis. Ainsi le lieu sacré Lanavo qui permet de calmer la mer, peut-il déclencher des tempêtes et des raz-de-marée qui feront disparaître un ennemi ou un concurrent. Tous ces lieux magiques sont situés sur le rivage du pays **Gilaho** et c'est sur ceux-ci que doivent se rendre les membres de la **vara**, s'ils veulent bénéficier de ce pouvoir protecteur.

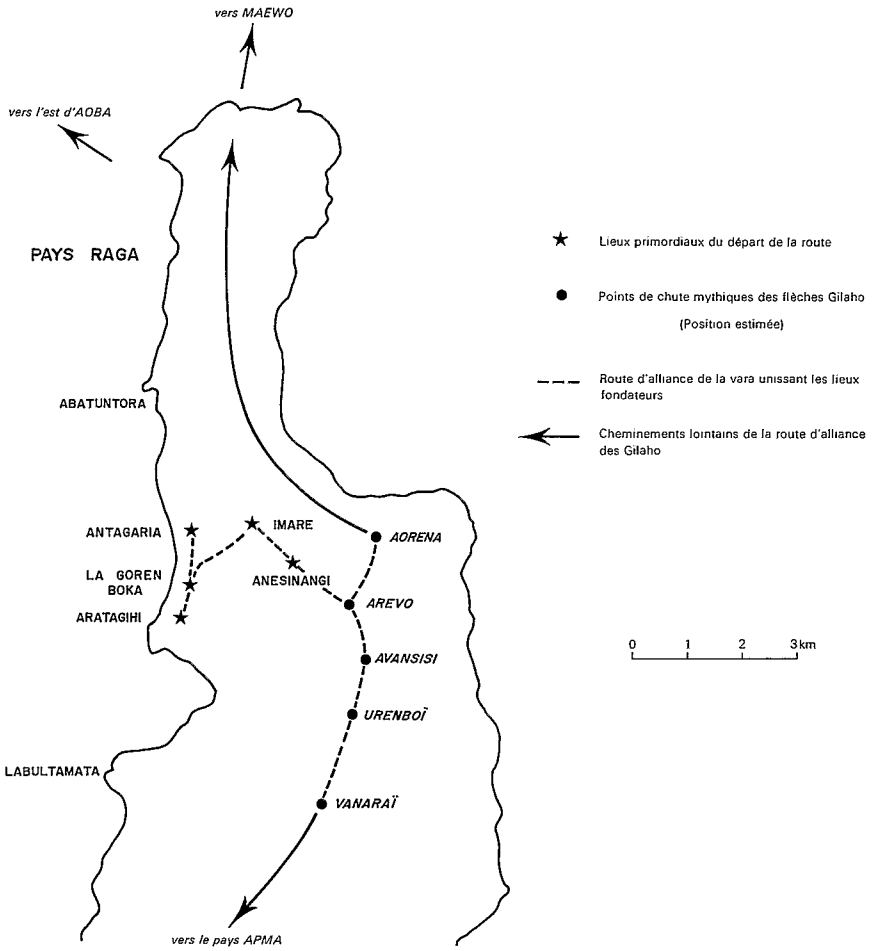
Ce sont seulement par les passes du récif et par les lieux d'atterrage de pirogues du territoire fondateur que les membres de la **vara** peuvent s'embarquer pour des voyages inter-insulaires après avoir bénéficié des magies de voyage. Si tel n'est pas le cas, les **Ratahigi vanua** ont le pouvoir de déclencher des magies néfastes qui détruiront la pirogue imprudente ou l'empêcheront de revenir à bon port. Comme on le voit, le contrôle du territoire-souche par les aînés du segment de matrilignage dominant se conjugue avec celui du voyage sur ses routes : l'homme du commun ne pouvait y avoir accès qu'avec l'accord et dans le sillage des **Ratahigi vanua**.

(1) En fait **Ratahigi** signifie littéralement dans la langue Raga "mère", ce qui s'explique par l'inflexion matrilinéaire de cette société. Toutefois, s'agissant "d'hommes" et d'aînés de lignage, je traduirai ce terme par celui de "père de la terre" ; la connotation féminine étant en fait totémique et symbolique.

CARTE N° 12

LA ROUTE (VARA) DES GILAHO

L'ITINÉRAIRE ET LES LIEUX FONDATEURS



Les "mères de la Terre" tiennent ces pouvoirs de leurs liens avec les lieux-fondateurs. Le souffle sacré qui anime ces lieux vient de l'esprit du **talaï** (bénitier), mais aussi d'un héros local du nom d'**Assu**, dont le cycle mythique est lié à celui de **Tagaro**, le grand héros civilisateur de l'ensemble des îles du Nord-Est.

Un autre privilège majeur est attaché au territoire fondateur. Dans le pays **Gilaho**, une pierre nommée **Bona** permet de rompre le "tabu" du mariage exogamique : ceux qui la frappent du talon obtiennent le droit de se marier dans leur lignée. Ils peuvent alors garder leurs enfants, à l'âge adulte, sur leur propre territoire et les faire hériter de leurs terres. Ce droit, autrefois réservé aux seuls membres du segment de lignage dominant trouve sa justification dans le fait que les **Gilaho** étaient au commencement les seuls à habiter leur territoire et qu'à cette époque ils se mariaient entre eux. Ce n'est que lorsqu'ils se dispersèrent hors des lieux-fondateurs pour retrouver la route des flèches tombées du ciel qu'ils rencontrèrent d'autres **vara** avec lesquelles ils contractèrent alliance. Depuis, le privilège de l'endogamie leur est resté.

Ce droit n'est en principe réservé qu'aux **Ratahigi vanua.** Et de fait Robert BULE ALA, "père de la Terre" des **Gilaho**, qui eut 5 filles, les maria toutes dans le cadre de sa propre **vara**. Le segment du matrilignage fondateur est donc le seul à avoir le droit de se transformer en groupe matrilocal homogène. Ici la Terre épouse le Sang; il s'ensuit que les membres dominants des **vara** forment des groupes territoriaux beaucoup plus solidaires que les segments secondaires qui se dispersent et se mélangent avec les **vara** de la moitié adverse. Plus on se rapproche ainsi des lieux sacrés de la **vara** et plus celle-ci se concentre sur elle-même, plus elle réaffermit ses liens internes et se constitue en territoire compact.

L'exemple **Gilaho** peut être étendu aux autres grandes **vara** qui parcourent le Nord de Pentecôte. Le lieu-souche est toujours situé sur le littoral à proximité d'un atterrage de pirogues et la **vara** se confond avec ses territoires de dispersion. Des mythes, des lieux sacrés, des magies détenues au lieu-souche fixent la tradition de chacune des routes de **vara**. Dans la moitié **Malaho** (**Tabi**), la **vara** des **Agoron mwele**, que l'on retrouve à Loltong en relation de résidence et d'alliance avec les **Gilaho** et dont le totem est le plante **mwele** (*Cyca*), se relie ainsi par son origine à une autre route partie d'un lieu-souche situé un peu plus au Nord à Ababuntora. Le mythe d'origine des **Agoron mwele** fait état, aux temps des origines, d'une arrivée de 10 pirogues en provenance d'Aoba qui se dispersèrent dans l'ensemble de l'île. La route des **Agoron mwele** relie aujourd'hui les territoires de dispersion de chacun des descendants des occupants originels de ces pirogues.

Dans tout le Nord de Pentecôte, le groupe de parenté de la **vara** est ainsi assimilé à un "territoire de route" : les lieux sont fixes, mais la route les réunit ; les hommes circulent librement partout où leur "sang" a épousé la terre, partout où va leur route. La **vara**, si elle a donc un lieu-fondateur, n'a pas de lieu d'arrivée : sa route n'a pas de fin, elle s'ouvre jusqu'à l'infini du voyage possible.

4) PARENTE ET TERRITOIRE : L'ACCES AUX TERRES.

La société des **vara** exige la mobilité des hommes et des femmes. Dans les sociétés patrilinéaires des Shepherds ou de Tanna, seules les femmes bougent ; les hommes vivent sur les territoires où ils sont nés, leurs épouses viennent les y rejoindre. Dans le Nord de Pentecôte, les femmes vont vivre auprès de leur mari -car la règle est également virilocale-, mais les enfants doivent à la mort de leur père, rejoindre en principe le territoire de leur oncle maternel. Pas plus que les femmes, les hommes ne résident donc sur le territoire où ils sont nés.

Cette mobilité découle de la contradiction entre les lois de la société matrilinéaire qui veut que chacun habite et cultive sur le territoire de sa mère et celle de la résidence virilocale qui fait que les enfants naissent sur le territoire de leur père. Les territoires assimilés aux catégories de la parenté font donc l'objet d'un mouvement de chassés-croisés : à l'âge adulte, les hommes regagnent leur **vara**; ceux qui y viennent croisent ceux qui en sortent.

Mais si les règles de ce jeu social sont affirmées selon des principes clairs, dans la pratique, de nombreux accomodements sont aujourd'hui devenus possibles, ce qui donne lieu à des situations foncières complexes, voire à des conflits.

La Coutume exige en effet qu'une terre soit donnée à chaque femme qui vient par mariage dans un territoire donné, non pas tant pour elle (elle cultive en effet les terres de son mari), que pour les enfants qui vont naître d'elle et résider là jusqu'à ce qu'ils retournent dans leur **vara** d'origine. Chaque territoire appartenant à une **vara** contient par conséquent des parcelles dispersées qui sont réservées aux autres **vara**, de telle sorte que les deux *moitiés* en fait se partagent le cadastre de chacun des territoires du Nord de Pentecôte.

Cette partition des territoires, bien qu'inégale, permet aux uns et aux autres de coexister sur les mêmes lieux. Le partage interne des terres est sous la garde de l'un des aînés du matrilignage possesseur en droit du territoire ; celui-ci est le **Ratahigi talu**, c'est-à-dire le *"père de la terre"*.

La mobilité territoriale qu'exige la société traditionnelle entraînait donc l'instabilité des tenures foncières : un père ne gardait jamais ses fils avec lui sur ses propres terres, par contre il voyait venir à lui ses neveux utérins qui réclamaient son héritage. Cette situation paraît de plus en plus mal acceptée. A l'heure actuelle tous les cas de figure existent. Un enfant masculin de la moitié **Tagaro**, né dans un territoire de la moitié **Malaho**, peut en effet continuer à y résider s'il juge que dans le territoire de son oncle maternel, toutes les terres et tous les chaînons généalogiques sont déjà occupés, ce qui ne lui offre aucun espoir d'insertion intéressante. Il peut dès lors continuer à utiliser les terres qui sont réservées à sa **vara**

dans le territoire allié ou même utiliser, après entente, celles qui sont propres à la **vara** adverse. On dit alors de lui qu'il travaille la terre au nom de son père ou bien encore, lorsqu'il est marié, qu'il travaille au "nom de ses enfants".

Selon les intérêts divers de chacun et la fluctuation des ententes ou mésententes, tout homme a aujourd'hui le choix, dans sa vie sociale comme dans sa tactique territoriale, entre la solidarité de la **vara** (celle trans-territoriale qui lui est donnée par sa mère et ses oncles maternels) ou la solidarité de résidence (celle territoriale qui lui est donnée par son père). C'est en fonction de l'une ou l'autre de ces solidarités que tout homme choisit actuellement son lieu de résidence et prétend à l'usage d'une tenure foncière. Une grande flexibilité est donc ainsi imposée au système matrilinéaire : le lieu de résidence et la tenure foncière se choisissent selon des stratégies d'ordre politique, foncier ou familial.

Cette tendance au libre choix consiste à faire évoluer le système matrilinéaire vers un système de résidence de nature cognatique. Autrefois le retour quasi-obligatoire sur le territoire de la **vara** se justifiait par les solidarités de sang qui se manifestaient dans les compétitions du système des grades. Celui qui reste sur son territoire de naissance réside en effet sur la terre des autres et cela le "limite": l'"étranger" est condamné à ne bénéficier que d'un statut social mineur ; il n'est pas un "homme-lieu", un "man-ples". Tout homme pourvu d'ambition cherchait donc à se faire accueillir par l'un des membres influents de sa propre **vara**, ne serait-ce que pour prendre place à ses côtés dans le jeu social des compétitions de grades. La plus ou moins grande distance du lien de parenté importait peu ; l'essentiel était que l'on puisse se réclamer de la même "route". Aujourd'hui où les valeurs ont changé et où la maîtrise d'une tenure foncière importe plus que le rang acquis par la compétition des grades, la mobilité territoriale tend à diminuer et à perdre ses justifications. Les hommes qui ont planté des cocotiers cherchent d'abord à transmettre leur héritage foncier à leurs propres enfants et par conséquent à les garder auprès d'eux. Cette nouvelle loi n'est pas acceptée par tous, mais elle tend néanmoins à se répandre : la société matrilinéaire évolue progressivement vers un système de répartition des terres qui fait de plus en plus appel à la double filiation, ou plus exactement au choix des maîtres de maisonnées plus qu'à celui des "maîtres de la Terre".

Pour en arriver là, on élabore des tactiques matrimoniales nouvelles. D'une part la pratique du **bona**, autrefois réservée aux **Ratahigi vanua**, tend à se généraliser hors des territoires-souches où il était jusqu'ici cantonné. Les mariages qui ont lieu "dans la lignée" sont de plus en plus nombreux en ce qu'ils favorisent la stabilité de la tenure foncière et permettent l'héritage patrilocal : le père et la mère étant de la même **vara**, l'enfant reste en effet tout naturellement dans la terre du père. De l'autre, et plus généralement encore, on cherche à concilier la loi coutumière du mariage exogamique avec la patrilocalité, en manipulant les règles du jeu matrimonial.

Le mariage traditionnel impliquait en effet que l'on se mariât avec une cousine croisée lointaine (**manbik**) appartenant à la **vara** de l'oncle maternel (**taraben**). Aujourd'hui, on tend à privilégier le mariage avec une cousine croisée proche (**nituk**) appartenant à la **vara** du grand-père paternel (voir tableau 9). Dans ce cas en effet les enfants du couple reviendront dans le matrilignage du grand-père, ce qui peut permettre la continuité de résidence. Leur père pourra cultiver à la fois les terres de sa propre **vara** et celles de la **vara** adverse ; les premières en son nom propre, les secondes au nom de ses enfants. Par un "mariage proche" systématiquement orienté dans le même sens, la société matrilinéaire peut dès lors devenir patrilocale, et chacun peut agir de telle sorte que les deux héritages -en ligne patrilinéaire et en ligne matrilinéaire- en fait se recouvrent. Il suffit de sauter une génération à chaque héritage foncier et de prétendre travailler la terre au nom de la génération qui suit ou qui précède.

Le jeu souple des lois de la parenté fait donc l'objet d'une manipulation incessante. En revenant se marier systématiquement dans la **vara** de son grand-père paternel, l'homme de Pentecôte recrée à chaque génération le cadre de filiation idéal qui permet à la tenure foncière de se stabiliser. On appelle ce type de mariage "se marier dans la terre". Souvent dès lors, la relation autrefois privilégiée avec l'oncle maternel s'atténue, à moins qu'on en ait décidé autrement pour de nouvelles opportunités foncières. Il suffit alors de déplacer le mariage vers la **vara** de celui-ci.

On le voit, à Pentecôte comme du reste dans beaucoup de sociétés de Vanuatu, les Mélanésiens sont pragmatiques. L'essentiel ne tient pas dans le respect des règles strictes de la filiation ou de la généalogie, mais dans la pratique du "bon mariage", qui permet d'opter pour la référence de parenté offrant les meilleures opportunités sur le plan foncier. Ces nouvelles stratégies matrimoniales conduisent de plus en plus à l'alliance systématique des **vara** réunies dans un même territoire. L'endogamie du groupe local se renforce, mais à ce prix la tenure foncière se stabilise, éventuellement s'agrandit.

Sous l'influence de la région du Centre Pentecôte où la patrilocalité est plus affirmée, tout le Sud du pays Raga, notamment la région de Loltong, tend à évoluer vers un système d'accès aux terres bi-linéaire : selon les cas, on se tourne vers la **vara** maternelle et dans d'autres plus fréquents vers celle du père (parfois vers les deux ensemble). Les gens du Nord du pays Raga, où se trouvent la plupart des lieux-souches et des segments de lignée dominants qui gardent la tradition des **vara**, n'acceptent pas toutefois ce détournement trop ouvert des lois de la société matrilinéaire ; il en découle des conflits locaux entre les uns et les autres et une certaine tension au niveau foncier.

En 1979 notamment, un grave conflit éclata au Sud de la baie de Loltong, parce que des membres de l'une des **vara** du Nord s'étaient fait refuser l'accès aux terres de l'un de leurs territoires : les gens nés dans ce territoire l'occupaient et refusaient de rejoindre les territoires de leur **vara**. Le conflit entre les deux visions culturelles de la société traditionnelle se traduisait ici par un blocage

des terres. Ce type de conflit semble appelé à se répandre de plus en plus, à moins que l'ensemble du pays Raga ne verse dans la patrilocalité ou ne revienne à la loi matrilinéaire, cette dernière hypothèse étant peu probable.

II. "ET LA GUERRE N'AURA PAS LIEU..."

1) LA SOCIETE PACIFIEE.

Dans son discours, la société traditionnelle du Nord-Pentecôte s'affirme comme une *société de paix* qui s'oppose aux sociétés patrilinéaires du reste de l'Archipel représentée comme étant des sociétés de guerre. Les conflits étaient naturellement présents et avec eux la violence, mais ils se réduisaient beaucoup plus à des conflits d'homme à homme, d'embûches ou de meurtres et ne prenaient pas la forme de chocs frontaux entre groupes territoriaux ou entre lignées. En fit, ni la *guerre territoriale*, ni la *guerre lignagère* ne pouvaient réellement survenir dans une société où chaque moitié est alternativement la mère de l'autre et sa co-résidente sur le même territoire. Une **vara**, parce qu'elle partage le même sang, ne peut se battre contre elle-même, pas plus qu'elle ne peut combattre une **vara** voisine qui est de fait constituée par ses propres enfants ou d'alliés qui partagent son propre territoire. Les solidarités de sang et de résidence empêchaient donc les phénomènes guerriers de devenir collectifs. La violence se bornait à des mesures prises par les **Ratahigi vanua** contre ceux qui contrevenaient à leur autorité et aux lois de la Coutume, mais elle n'était pas un élément organique de la société, ni une façon habituelle de résoudre les conflits politiques.

Si la guerre collective à fondement lignager ou territorial devenait pratiquement impossible, il ne restait plus de place dans le jeu social que pour la compétition économique. L'éclosion du système de la hiérarchie des grades dans la société des **vara** ne pouvait qu'en être facilitée. A y réfléchir de près, il semble bien que les sociétés matrilinéaires aient été les plus aptes à pouvoir inventer un système social où le pouvoir par le rang reposait sur une compétition individuelle.

Le pouvoir dans une société de ce type revient en effet naturellement aux maîtres des routes beaucoup plus qu'aux maîtres des territoires, c'est-à-dire à ceux qui contrôlent les relations translocales et s'affirment comme les intermédiaires obligés dans toutes les relations d'échange. Si le pouvoir guerrier et par là une certaine définition de la chefferie semble être allé de pair avec les sociétés où régnaient des guerres territoriales, le pouvoir par la maîtrise de l'échange et de la relation trans-territoriale s'harmonisait beaucoup mieux avec les sociétés matrilinéaires de "paix civile", territorialement mobiles et à liens internes multiples. La coïncidence de fait entre l'ensemble des sociétés matrilinéaires du Nord-Est de l'Archipel et les "systèmes de grades classiques" fondés sur le "busnes" et la compétition individuelle ne peut dès lors être considérée comme fortuite : elle s'inscrit dans un processus logique.

La société matrilinéaire en est du reste parfaitement consciente. On a vu que les traditions d'Aoba reconnaissent le **hungwe** comme le chemin de paix, codifiant des relations d'échange qui sans doute lui préexistaient. L'idéologie de paix est parallèlement bien affirmée dans le discours des **Ratahigi vanua** de Pentecôte. Elle ressort notamment dans le mythe d'origine du pays Raga qui explique la fondation des moitiés matrilinéaires et fait sans doute référence aux évènements d'un lointain passé qu'elle remémore sous une forme allusive. Deux traits majeurs ressortent, comme on va le voir dans ce mythe : à l'origine, les moitiés étaient constituées par des peuples différents et c'est pour bâtir une société pacifiée qu'elles devinrent exogames.

2) LE MYTHE D'ORIGINE DU PAYS RAGA (1).

"Maewo fut la première des îles à surgir de la mer. Lorsque cette île eut émergé, de la fumée s'échappa encore de la mer. Cela dura trois jours. Au troisième, une nouvelle et immense masse en forme de pierre apparut qui s'élevait verticalement au-dessus des flots. Elle était tellement haute qu'un coup de vent la fit basculer de toute sa hauteur, lui donnant une forme basse et longue. L'île qui venait d'apparaître était encore molle et sans formes fixes, de la fumée s'en échappait, elle rayonnait de chaleur. C'était Raga (Pentecôte).

Le vent qui s'éleva modela les contours de cette terre qui ne cessait de se déformer sous son souffle. Les pointes et les caps surgirent mais aussi les baies entre les pointes. Au Centre et au Sud de l'île, des montagnes plus hautes existaient qui arrêtaient les vents, si bien que les côtes Ouest sont dans cette partie de l'île moins échancrées qu'elles ne le sont au Nord.

Peu à peu l'île-pierre refroidit et se durcit. Les arbres commencèrent à pousser. Pentecôte avait alors pris sa forme définitive, avec sa succession de pointes qui durcissent les contours de la frange Nord.

De la fumée jaillit à nouveau de la mer pendant trois jours et une autre pierre surgit des eaux, puis se renversa elle aussi : Aoba venait d'apparaître. L'histoire est la même, mais là les vents ne soufflèrent pas et ne déformèrent pas la pierre : aussi n'y-a-til pas de pointes sur cette île comme il en existe tant en pays Raga. La seule vraie pointe d'Aoba est celle de Vatu Anbani (Nanghire) qui sépare les pays de l'Ouest de ceux de l'Est (2).

---

(1) Ce récit vient encore de Robert BULE ALA, **Ratahigi vanua** des **Gilaho.** Il s'agit donc de la version **Tagaro** de l'origine du peuplement. La version **Malaho** comporte en effet des détails et quelques inflexions différentes qui visent à lui donner meilleure image.

(2) Le mythe fait état ainsi de la pointe la plus significative dans le paysage d'Aoba. Mais à cette coupure physique correspond également la coupure culturelle qui sépare les peuples patrilinéaires de l'Ouest de l'île (**Mwereaibeo**) des peuples matrilinéaires de l'Est (**Mwereaulu**) (BONNEMAISON, 1972). L'espace reconnu et de relations du pays Raga s'arrêtait à la pointe Vatu Anbani, c'est-à-dire la fin du "pays matrilinéaire".

En s'élevant au-dessus des flots, la terre qui émergeait avait entraîné avec elle des coquillages de mer. L'un, le ***talaï*** *(bénitier), était une femme, l'autre, un coquillage blanc du type troca, appelé* ***balevatu****, était un homme. Enfin un dernier,* ***garitabua****, était une espèce d'huitre plate. Retenus au sec par l'élévation de la terre, ces coquillages secrétèrent des larmes et de la salive pour reconstituer le milieu humide auquel ils étaient habitués. Ce ne fut pas suffisant pour refaire la mer, mais de ce mélange de larmes, de salive (****mansira****) et de terre sont nés les premiers êtres humains (1).*

Du bénitier qui avait été soulevé de la mer à un endroit de l'île appelé Narovatwal, à l'extrême Nord de l'île (pointe Ahivo), surgit TALAIHIVUISI, du troca surgit TAMAHUTA et enfin de l'huitre plate une femme du nom de MUMATA. Tous trois eurent des enfants qui eux-mêmes se marièrent. Très vite la population s'accrut, la pointe Nord du pays Raga ne tarda pas à être très peuplée.

Les ***Ratahigi vanua*** *devinrent inquiets, car ils ne savaient pas si l'île sur laquelle ils se trouvaient était suffisamment vaste pour nourrir tous leurs enfants présents et à venir et si d'autre part une autre population ne se trouvait pas plus loin vers le Sud qui pourrait un jour venir leur disputer le territoire de la pointe Ahivo. On décida donc d'envoyer trois hommes faire le tour de l'île pour explorer les parties du Centre et du Sud qui restaient encore mystérieuses.*

Le premier, TAMAHUTA, partit en suivant la côte Ouest, le second, TAHAHIVUISI, prit par le milieu le chemin de la montagne et des lignes de crête, le dernier, TAGAROSUL (dernier fils de MUMATA), partit par la route de la côte Est. Ils marchèrent très longtemps et prudemment, des années, raconte-t-on, jusqu'à ce que leurs routes respectives se joignent enfin sur la dernière pointe du Sud de l'île.

Tous trois avaient vu que l'île était grande, qu'elle était déserte et qu'un grand nombre d'hommes pouvaient encore l'habiter. Ils "redescendirent" vers le Nord (2) jusqu'à leur lieu de départ appelé Nagatava, un peu au-dessus de la baie de Laone.

Ils trouvèrent là beaucoup de changements. Un grand tumulte régnait sur tout le pays. Des pirogues venues du Nord avaient en effet amené un autre peuple qui s'était répandu partout dans le pays. Les premiers arrivés, le peuple qui descendait des coquillages de la mer et de la terre de l'île ne voulait pas de cet autre peuple marin et le craignait : des deux côtés, on s'apprêtait à se faire la guerre. De ce tumulte vient le nom de Raga qui, dans la vieille langue locale, signifie un "endroit de bruit et de fureur".

Au moment où les deux camps étaient prêts à combattre, les trois voyageurs survinrent. Comme ils avaient vu que l'île était grande, ils s'interposèrent et s'écrièrent :

---

(1) On a vu que le **talaï** ou bénitier est considéré par les **Gilaho** comme leur animal totémique. En lui donnant la primauté dans le mythe, les conteurs affirment par là la noblesse et la primordialité de leur **vara**. Il s'agit là d'une inflexion locale donnée au mythe par les conteurs **Gilaho**. La salive et les larmes sont par ailleurs considérées comme des liquides magiques. Ce sont les substances des êtres primordiaux. L'Homme dans le mythe est surgi du mélange des liquides sacrés des héros avec la substance de la terre.

(2) Dans les langues de Pentecôte et à l'inverse des nôtres, on dit descendre pour aller vers le Nord et monter pour aller vers le Sud.

"Pourquoi nous combattre ? L'île est vaste, au lieu de nous battre, nous allons nous unir et sceller notre entente en échangeant nos enfants. Désormais et afin de mieux nous reconnaître, nous porterons des noms différents : nous, premiers arrivés, serons les ***Tagaro*** *et les autres les* ***Malaho****. Un* ***Tagaro*** *devra toujours épouser une* ***Malaho*** *et un* ***Malaho*** *devra épouser une* ***Tagaro****. Nos propres enfants seront des* ***Malaho*** *et les enfants des* ***Malaho*** *seront des* ***Tagaro****. Il ne pourra ainsi plus y avoir de guerre entre nous et nous peuplerons l'île entière dans la paix".*

Le terme de ***Malaho*** *(****Tabi****) est depuis associé à l'idée de mouvement : ce sont ceux qui arrivent, autrement dit les envahisseurs. A l'inverse les* ***Tagaro*** *(ou* ***Bule****) sont associés à l'idée de permanence, ils ont toujours été là. Ainsi commença l'histoire des* ***Malaho*** *et des* ***Tagaro*** *sur l'île de Pentecôte : chaque groupe procréa les enfants des autres. Leurs femmes se dispersèrent dans le reste de l'île jusqu'au pays de langue* ***Apma*** *(Melsisi), mais aussi l'Est Aoba et le Sud de Maewo".*

L'invention de la "société des **vara**" représente une originalité profonde par rapport aux autres sociétés de l'Archipel. Ce mythe fonde véritablement la société matrilinéaire et l'idéologie de paix civile qui la sous-tend. Pour les gens de Raga, c'est bien dans le Nord de Pentecôte que le système des **vara** fut inventé et c'est là en effet où la société matrilinéaire se tient dans ses formes les plus cohérentes. Les deux peuples qui s'affrontaient dans le pays Raga avaient en effet le choix entre une guerre générale et sans doute par la suite un partage du territoire qui les aurait séparés géographiquement, ou bien la fusion pure et simple. En réalité, ils ne choisirent ni l'une, ni l'autre : les deux peuples décidèrent de conserver leur identité en inventant les "moitiés, mais ils refusèrent de s'ériger en entités territoriales séparées. Ils instituèrent donc le mariage systématique des **vara** dans un cadre matrilinéaire. Celles-ci furent amenées en fait à se reproduire l'une par l'autre en sautant chaque fois une génération. Elles gardèrent leur destin et, conformément à l'idéologie matrilinéaire, leur "sang", mais elles mélangèrent leur espace. L'ensemble du pays Raga devint un territoire commun pour les deux peuples : chacun avait ses routes, mais à l'exception des groupes-fondateurs, aucun n'avait de vrai territoire.

La **vara**, dans cette perspective, apparaît comme une structure spatiale mobile sur laquelle les hommes d'un "même sang" passent de lieu en lieu. Ils habitent avec les membres des autres **vara**, ils s'échangent les épouses, mais leur vraie "patrie" se tient dans la route qui parcourt l'espace plus que dans les lieux qui s'y enracinent.

3) LES CHEMINS DU POUVOIR.

Avoir su imposer la paix civile n'est pas la seule particularité de la société matrilinéaire, elle répartissait également les pouvoirs de façon plus large. Dans la société du Nord de Pentecôte, le pouvoir trans-local des hauts-gradés du **Bolololi** n'est pas en effet le seul moyen d'accès à la puissance ; il coexiste avec celui des **Ratahigi vanua**, les "pères de la Terre" qui habitent les lieux-souches des matrilignages et à ce titre en maîtrisent les pouvoirs magiques et commandent leurs routes d'alliance, notamment les itinéraires maritimes. Pour s'élever, un homme du **Bolololi** doit obligatoirement passer par eux ; en s'élevant, il élève le principe du pouvoir qui est tenu par les "pères de la Terre", il le cristallise et le rend public. Il est donc socialement élevé et grand "busness-man", mais il n'est pas nécessairement le maître réel : son pouvoir politique se partage avec les **Ratahigi vanua.**

Dans l'échelle des valeurs, le "père de la Terre" précède en effet le haut-gradé. Il exerce un magistère moral et spirituel sur l'ensemble de la **vara.** C'est la proximité des lieux-fondateurs avec lesquels il vit en symbiose, tout autant que son identité généalogique, qui lui confèrent cette plénitude d'être sans laquelle il n'est pas de vrai Grand Homme. On le respecte tout autant qu'on le redoute ; son souffle et sa parole sont magiques (**huvui-huvui**) : ils permettent la réussite des uns et réduisent au silence ceux qui sont inopportuns (1). Les membres de la **vara** dispersée se rendent auprès d'eux comme on va en pélérinage : tout homme au moins une fois dans sa vie a dû reconnaître les lieux-fondateurs de sa **vara** et en tester la puissance magique.

Il y avait là, sans nul doute, un réseau de pouvoir trans-territorial qui préexistait à l'institution de la société des grades. Tout naturellement, les aînés des **vara** furent les premiers à acquérir des grades lorsque l'institution se propagea. Ils jouissaient pour cela de la solidarité effective de l'ensemble de leur matrilignage. Mais aux stades ultimes de la compétition, la coïncidence entre hauts-gradés et "aînés" ne semble pas avoir été parfaite. MOL TURE, l'un des derniers grands chefs de la hiérarchie des grades du pays Raga n'était pas un "père de la Terre" et il habitait un village (Labulta-mata) loin du lieu-fondateur de la **vara** des Atanbwelo à laquelle il appartenait. En fait dans la société traditionnelle, antérieure au contact avec le monde blanc, les deux réseaux de pouvoirs, l'un issu des liens de sang, le second des compétitions de prestige et d'ostentation de la société des grades, semblaient coexister dans des domaines séparés ; ils s'équilibraient l'un par l'autre plus qu'ils ne se concurrençaient.

---

(1) Le **huvui-huvui**, c'est le souffle magique. L'homme souffle dans une noix de coco verte et formule des incantations ; il se verse ensuite l'eau de la noix de coco sur le visage. C'est ce geste que firent les gens de Malakula lorsqu'ils virent apparaître les vaisseaux de COOK.

Aux **Ratahigi boï**, les hauts-gradés du **Bolololi**, revient donc le pouvoir politique. Ils n'accèdent à leur niveau de puissance qu'intronisés par les aînés des **vara**. Ils sont les "pères des cochons", c'est-à-dire qu'ils détiennent la puissance publique et maîtrisent les systèmes d'échanges trans-locaux, mais ils ne sont pas les "Grands Hommes de la Terre".

Ce rôle, chargé d'émotion magique et de spiritualité, reste dévolu aux aînés des matrilignages. Les **Ratahigi talu**, qui sont les "pères des jardins" les assistent en arbitrant la répartition territoriale et foncière dans chacun des groupes locaux. Le **Ratahigi talu** arbitre les conflits fonciers locaux et veille sur la coutume des nourritures et des magies qui lui sont liées.

Un certain partage du pouvoir apparaît dès lors dans la société matrilinéaire. Les Grands Hommes de Raga sont de trois types : les maîtres de la Terre, les maîtres des cochons, enfin les maîtres des jardins. Le pouvoir magique et spirituel est donc séparé du pouvoir public symbolisé par le système des grades et encore différent du pouvoir foncier représenté par les maîtres des tenures. La "société des **vara**" se différencie autant par sa répartition dans l'espace que par la répartition de ses pouvoirs. On serait tenté de dire que le modèle était parfait et remarquablement équilibré.

Cette division de l'espace en trois fonctions du pouvoir se retrouve dans d'autres sociétés de Vanuatu, notamment et on le verra plus loin à Tanna. Dans certains cas, les trois fonctions se confondent sur un seul dignitaire, mais le cas semble rare. En règle générale on cherche à séparer soigneusement les pouvoirs et à donner à chacune des **vara** ou des segments de lignée qui les composent un moyen d'expression spécialisé et une forme quelconque de pouvoir.

Comme dans beaucoup de sociétés mélanésiennes, la "chefferie", entendons par là les chemins du pouvoir, n'était donc pas unique, mais au moins double et souvent triple. Cette dualité des pouvoirs renvoyés les uns contre les autres ajoutait encore à la fluidité de la société et permettait à chacun un éventail plus large de tactiques politiques, qu'elles visent à la dominisation ou au contraire à la recherche de l'indépendance par rapport à cette tentative de domination.

La pluralité des chemins du pouvoir révèle enfin que la manipulation de la richesse économique n'est pas, loin s'en faut, la seule voie d'accès à la puissance. Le "big-man" classique qui s'élève par la compétition économique n'apparaît dans la société mélanésienne du Nord de Vanuatu que comme une forme sociale relativement tardive, cantonnée dans un domaine spécifique et qui relève peut-être plus de l'ostentation que de la vraie puissance. La maîtrise des routes, la résidence sur les lieux-fondateurs et la puissance magique et spirituelle qui en résulte, continuèrent d'exister à côté des pouvoirs des hauts-gradés (1).

---

(1) La même remarque est faite par GODELIER (1982) dans son étude sur la Nouvelle-Guinée : les Grands Hommes Baruya ne sont pas en effet des "big-man" tels que les décrit SALHINS (1963). Là aussi les routes du pouvoir débordent celles de la seule richesse, de la spéculation et de l'ostentation.

III. L'ESPACE DE FONDATION.

1) LES SOCIETES A INFLEXION PATRILINEAIRE.

Le cas des sociétés patrilinéaires du Sud de l'Archipel en particulier, mais aussi de Malakula et des Shepherds, est dans un sens plus simple. Le groupe local coïncide en principe avec un patriclan qui se confond avec son territoire. Le groupe de parenté tend ici non pas à se constituer en chaîne de lieux traversant des territoires ; il s'identifie plutôt avec l'un des segments de la chaîne et il s'y enracine.

Au Sud du pays Raga, commence le pays de langue **Apma** qui représente une zone de contact culturel. Là se rejoignent les influences matrilinéaires du Nord sous la forme du même système de moitiés exogames rebaptisées **Bule** et **Tabi**, et les influences patrilinéaires du Sud, qui tendent à créer des territoires patrilocaux ou **vini**. Le **vini** du Centre Pentecôte s'oppose en quelque sorte à la **vara** du Nord, en ce qu'il représente l'unité territoriale de base, autrement dit un patriclan, structure que l'on retrouve commune à toutes les sociétés patrilinéaires du reste de l'Archipel (voir carte 15 , p. 250).

Alors que la **vara** est une route, le **vini** est un ensemble de lieux dont la somme crée un territoire. Si la société matrilinéaire tend à organiser un espace de relations fluides où les hommes se déplacent et se créent des liens trans-locaux, la société patrilinéaires organise à l'inverse un espace plus cloisonné fait d'une sucession de territoires indépendants. La coïncidence entre la règle virilocale et la patrilinéarité tend à engendrer des groupes plus fermés, mais aussi plus stables où l'homme s'enracine avec d'autant plus de profondeur qu'il n'a avec l'extérieur que des relations épisodiques et fragmentaires. Les routes d'alliance sont plus courtes et moins parcourues, moins fondamentales que dans l'univers des groupes matrilinéaires où elles représentent l'axe généalogique.

Le groupe de parenté patrilinéaire renvoie rarement ailleurs qu'à son propre territoire : la terre de ses pères est celle de ses lieux sacrés. Là où l'homme réside se tiennent ses droits. Le concept de société territoriale apparaît dès lors d'autant plus fort qu'il s'inscrit dans des cadres plus stables et moins générateurs de mobilité.

Appliquant une méthode de recherche originale, CABALION (1981) a repris les noms vernaculaires des plantes, telles qu'elles sont désignées dans les langues de Pentecôte et comparé ses résultats avec la classification interne des langues de Vanuatu réalisée par TRYON (1976). Il résulte de cette recherche que de toutes les langues de l'île, celle de Raga apparaît comme ayant bénéficié du maximum d'inter-relations avec le reste de Vanuatu, notamment avec les îles Banks, Maewo, Aoba, Malo, la côte Est et Sud de Santo et le Nord-Est de Malakula. En revanche les langues du pays **Apma** (Centre Pentecôte) et **Sa** (Sud Est de l'île) traduisent un isolement beaucoup plus marqué. On peut en conclure au simple niveau de la lecture des affinités

linguistiques que l'ensemble du pays Raga semble, dès l'origine, avoir joué un rôle central dans le système d'échange inter-insulaire des îles du Nord de Vanuatu. Cette ouverture du pays Raga confirme le caractère mobile de la société matrilinéaire, l'étendue et le degré de rayonnement de ses routes et à l'inverse le caractère plus segmenté et territorialement plus fixe des sociétés patrilinéaires de Pentecôte.

Les guerres sont, dans le contexte patrilinéaire, plus violentes. Entre voisins, la relation se caractérise par la succession de cycles guerriers entrecoupés de cycles de paix. La guerre est la face inverse de l'alliance, mais une face nécessaire et un élément organique du jeu social. Même si ces guerres n'ont que fort rarement pour objet la conquête du territoire adverse, elles sont toutefois des "guerres territoriales" en ce qu'elles dressent l'un contre l'autre non plus des individus, mais des groupes territoriaux qui, en l'espèce, fonctionnent comme des groupes solidaires. Lorsque la guerre éclate, les routes qui partent du territoire se ferment.Chacun se clôt sur ses lieux et les guerriers s'affrontent sur les franges dangereuses qui leur servent de frontières.

L'échange des épouses est le moyen privilégié par lequel une relation d'alliance régulière se noue hors du territoire. La loi matrimoniale est en effet bâtie sur l'échange strict. Deux hommes s'échangent leurs soeurs, puis renouvellent en sens inverse le même échange deux ou trois générations plus tard et ainsi de suite. Chaque groupe local évolue ainsi entre une tendance centripète qui favorise le mariage proche entre segments de patrilignages différents au sein du groupe local, ce qui renforce d'autant sa cohésion interne mais le ferme à l'alliance extérieure, et une tendance centrifuge qui lui fait au contraire privilégier le mariage lointain et par là l'alliance extérieure avec des groupes de territoires différents. Les cycles de paix favorisaient l'alliance entre groupes locaux différents, les cycles de guerre au contraire les refermaient sur eux-mêmes : la vie sociale passait ainsi d'un cycle à l'autre, d'une évolution d'ouverture en évolution de fermeture.

Jusqu'au surgissement du système des grades, il ne semble pas qu'il y ait eu de véritables structures trans-locales permettant l'existence de relations institutionnalisées entre les différents groupes patrilinéaires. Comme on l'a vu, le système des grades prit, en se répandant dans les sociétés patrilinéaires, une inflexion différente, mystique et plus autoritaire, plus baroque aussi et plus ostentatoire. Les hauts-gradés tendent ici à réincarner les ancêtres et à régner sur un groupe de territoires solidaires plus qu'à parcourir des routes et à participer à de vastes systèmes de compétition inter-régionaux et de "busnes" comme dans le Nord-Est matrilinéaire.

2) LES SIMILITUDES DU CADRE.

J'aurai plus loin l'occasion d'approcher une société de type patrilinéaire avec l'exemple de Tanna. Les problèmes de l'alliance, de l'accès aux terres, de la guerre et de la paix s'y posent en termes différents, mais on y verra aussi que l'organisation de l'espace en lieux fondateurs et en lieux dérivés, la structuration en routes où s'enchaîne l'alliance et en territoires où se cristallise la vie sociale, fonctionnent malgré tout à l'intérieur d'un cadre qui n'est pas fondamentalement différent.

Sans doute ne convient-il guère en effet de pousser trop loin l'opposition entre sociétés matrilinéaires et sociétés patrilinéaires. Les unes comme les autres, si elles se bâtissent sur des modèles théoriques différents qui étendent ou au contraire retrécissent leurs horizons d'alliance, participent en fait à un système commun. Elles cherchèrent au départ à répondre aux mêmes problèmes.

Dans les deux sociétés, la parenté et la filiation s'inscrivent et se reproduisent par l'espace ; le sang épouse des signes qui sont inscrits dans les lieux comme dans les routes. Dans un cadre comme dans l'autre, les systèmes de parenté de référence sont en outre suffisamment souples pour qu'ils puissent être "interprétés" et au besoin manipulés. Ils tendent aujourd'hui à devenir dans leur pratique des systèmes cognatiques à double filiation. La même politique matrimoniale s'y dessine : les Mélanésiens d'aujourd'hui tendent ainsi à privilégier des types de mariage proche qui laissent un choix ouvert entre l'héritage paternel et l'héritage maternel. Selon l'intérêt qu'il y trouve, l'homme est libre de se réclamer de la route de son père ou de celle de sa mère, et s'il le peut des deux ensemble.

Enfin, les sociétés mélanésiennes de Vanuatu se fondent sur des principes identiques d'organisation de l'espace et du territoire. Dans la vision traditionnelle, l'individu n'existe pas en soi, il n'est que la cristallisation éphémère d'une lignée d'ancêtres. L'homme hérite de son identité selon des modes de filiation divers, mais il la reproduit ensuite en réoccupant l'espace du groupe de parenté auquel il s'agrège. C'est en occupant un lieu et en se référant à une route de "filiation" réelle ou fictive que l'homme réactualise son identité et se situe dès lors par rapport au monde "réel" des ancêtres. En définitive, son véritable groupe de parenté devient celui de l'espace où il s'investit.

La lignée qui plonge ses racines dans le monde sacré des ancêtres possède dans le monde profane des lieux d'ancrage beaucoup plus qu'elle ne possède un territoire fixe. Les seuls points permanents de l'organisation de l'espace sont en définitive les "lieux sacrés" où se rejoignent le monde permanent des ancêtres et le monde éphémère des hommes. Ces lieux sont des "fondations" ; ils servent de réceptacle aux pouvoirs magiques et de point d'émergence aux lignées humaines ; ils sont dangereux parce qu'en eux communiquent le monde sacré et le monde profane. Ce sont des sanctuaires de l'espace, les sanctuaires des lignées et le point de départ de leurs cheminements d'alliance, les seuls à exister réellement. Ailleurs, il n'est qu'espace éphémère et instable, frontières mouvantes et toujours discutables, lieux dérivés

et lieux d'usage. Les sites des "villages" ne sont eux-mêmes que des cristallisations passagères où se croisent et se décroisent, se font et se défont les alliances entre lignées. Dans ce contexte spatial de lieux et de routes, d'espaces fermés ou d'espaces ouverts, les femmes que l'on échange servent de véhicule à l'alliance des hommes et des territoires. Elles permettent l'ouverture du système et la mobilité géographique d'un territoire à l'autre.

Ces traits fondamentaux se retrouvent, bien qu'avec des inflexions différentes, dans les sociétés du Sud de Vanuatu comme dans celles du Nord, dans les sociétés matrilinéaires comme dans les sociétés patrilinéaires. Le territoire mélanésien apparaît dans cette perspective comme la maille spatiale d'une route d'alliance qui rassemble de façon conjoncturelle un ou plusieurs segments de groupe de parenté.

Les sociétés patrilinéaires et les sociétés matrilinéaires s'expriment ainsi par une logique et des catégories spatiales qui ressortent d'une démarche commune. Entre les lieux et les routes, la relation est dialectique. Dans le modèle de la société à inflexion patrilinéaire, la lignée est un lieu : les routes qui partent des lieux internes du territoire mènent à d'autres lignées, elles permettent l'alliance extérieure. Ici les lieux expriment la filiation, la généalogie se renvoie à ces points fixes, les lieux priment dès lors sur l'univers mobile des routes. Le groupe local de résidence est stable, cohérent, mais plus rigide. L'univers territorial passe par des phases de fermeture et d'ouverture, les hommes sont dans l'ensemble moins mobiles, ils restent rivés à leurs lieux.

Dans la société matrilinéaire, c'est à l'inverse la lignée qui est une route, et les lieux n'existent qu'en référence à cette route. La route parcourt l'espace et recroise d'autres routes : les lieux qui balisent le territoire ne sont jamais que leurs points de croisement, ce sont les noeuds par lesquels l'alliance des lignées se reproduit. La route prime dès lors l'univers des lieux, la mobilité l'emporte sur la fixité. Le groupe local de résidence est plus ouvert, mieux relié à l'extérieur, en un mot plus fluide, et dans une situation qui favorise les échanges et les relations multiples.

Entre ces deux modèles théoriques, la filiation par le lieu ou la filiation par la route, chacune des sociétés de l'Archipel semble avoir cherché son point d'équilibre en portant son centre d'inflexion vers l'un ou l'autre de ces systèmes.

o

o o

L'espace dans le monde traditionnel sert de fondation à la société. Ce n'est pas tant ici l'espace qui fonctionne comme "un produit social", mais, serait-on tenté de dire, la société qui fonctionne comme un "produit spatial". Tout se passe en effet comme si la société mélanésienne avait dès ses origines cherché à bâtir un "cadre préalable" à la fois clos et ouvert, assurant à chacun des groupes locaux un équilibre relatif entre la dépendance et l'autonomie, entre l'alliance extérieure et l'unité intérieure.

Pour le reste, elle laisse au corps social une infinie liberté d'innovation culturelle, notamment au plan des modalités historiques de la construction des formes du pouvoir individuel. Un peu comme s'il s'agissait là au fond d'un aspect secondaire.

Peut-être la raison vient-elle de ce que la société de la Coutume n'est pas réellement une "société historique" : ni le temps, ni l'historicité ne comptent véritablement, lorsque seul l'espace immuable est considéré comme sacré et porteur de réelle puissance. Le trait du reste n'est pas exceptionnel, il semble être commun à toutes les "sociétés d'enracinement". Ces sociétés excluent toutes, et bien qu'à des degrés divers, le temps historique. Dans le cas précis de la société traditionnelle de Vanuatu, ce caractère semble avoir été conduit jusqu'à son extrême logique.





Troisième partie

LA SURVIE ET L'ABONDANCE

Les systèmes d'encadrement, la vie agraire et économique dans la société de la Coutume

Huitième chapitre

LE CADRE ET LES ÉCHELLES GÉOGRAPHIQUES

Le village est une notion moderne héritée des missions chrétiennes qui s'efforcèrent de regrouper leurs convertis sur le littoral autour des églises et des écoles. La société traditionnelle ne connaît qu'un semi lâche de hameaux : l'éclatement des structures résidentielles va de pair avec la dispersion de l'autorité et le flou relatif qui entoure la notion de pouvoir local.

I. LES ECHELLES DE L'ESPACE SOCIAL.

1) LES STRUCTURES RESIDENTIELLES.

L'habitat traditionnel est dispersé en petits hameaux autrefois clos par une barrière et composés en général de moins d'une dizaine de maisons. Chacune des "maisonnées" sert de centre à une famille nucléaire formée par un ménage et ses enfants en bas-âge. Le hameau lui-même correspond à une famille étendue ou à un segment de lignée exogame, composé par la réunion de ménages de plusieurs frères et de celui de leurs parents. Lorsque la famille devient trop grande, le hameau se scinde ou se recompose ailleurs avec d'autres cellules familiales proches, de telle sorte qu'il ne constitue jamais très longtemps une structure stable.

La relation privilégiée qu'entretiennent plusieurs hameaux, notamment leurs liens de parenté étroits, s'exprime par la proximité spatiale. En s'espaçant à quelques centaines ou dizaines de mètres les uns des autres, les différents hameaux créent une aire de résidence

commune et de convivialité ; ils forment alors ce qu'on peut appeler un groupe local de résidence. Dans le cadre d'une définition purement sociologique et non plus géographique, ces groupes locaux peuvent être assimilés à un "village" qui se caractérise par sa *"nature de communauté politique et de groupement structuré par la parenté"* (VIENNE, 1984). Dans le Nord de Pentecôte, aux îles Banks (VIENNE, 1984) et dans l'ensemble des îles matrilinéaires du Nord-Est, le "village" résulte d'une alliance de mariage constamment renouvelée entre les moitiés exogames ; dans le reste de l'Archipel, il réunit plusieurs segments de lignées qui se renvoient à une souche commune : on peut alors évoquer le groupe local en terme de "patriclan", même si la règle de filiation unilinéaire souffre dans la pratique de nombreux accomodements.

Le "village" ou groupe local de résidence oscille entre l'endogamie qui renforce ses liens internes et l'exogamie qui renouvelle l'alliance avec l'extérieur. On a vu que fort souvent, la tendance au mariage proche qui se justifie pour des raisons de regroupement du patrimoine foncier conduit à l'heure actuelle au renforcement de la structure de "village" et du groupe de résidence.

Le groupe local de résidence constitue ainsi l'échelle géographique intermédiaire entre les hameaux familiaux et de plus vastes regroupements régionaux : il représente le centre dense de la vie sociale, un espace d'autonomie, de solidarité et de liens familiaux étroits. Au sein des groupes résidentiels, la convivialité, la circulation des biens et l'entraide sont de règle.

A une échelle géographique plus large, les relations qui se nouent entre les groupes locaux forment des ensembles politiques et culturels plus vastes, des "pays" ou des "**vanua**", comme on les appelle au Nord de Pentecôte, c'est-à-dire des "terres" ou encore des "**niko**", c'est-à-dire des "pirogues", comme on les appelle à Tanna. Ces grands groupes à caractères régionaux apparaissent ainsi comme des aires d'influences politique, culturelle et linguistique communes : les liens culturels et de parenté y sont étroits, la plupart des échanges de mariage et de biens rituels s'y déroulent, le pouvoir politique local s'y noue. Pour la plupart de ceux qui l'habitent, l'espace du "pays" ou la terre du **vanua** détermine "l'espace vécu" le plus lointain. Hors de lui, le monde connu autrefois s'arrêtait : seuls les Grands Hommes et segments de lignage dominants le débordaient grâce à leur maîtrise des routes d'alliance lointaines (BONNEMAISON, 1979).

La région mélanésienne, c'est donc un pays, parfois plusieurs pays agrégés, parfois un groupe local élargi. Il n'y a pas dans la société traditionnelle de structures politiques supérieures qui transcendent ce niveau. Selon les situations locales, mais aussi les périodes, cet univers régional est plus ou moins fermé, plus ou moins ouvert à l'alliance et aux échanges extérieurs.

2) LES ECHELLES.

L'espace social de l'Archipel s'articule selon des échelles différentes : espace de la maisonnée, du hameau, du groupe local et de résidence, du pays enfin. A chacun de ces niveaux correspondent des structures spatiales, des lieux et des itinéraires de taille et de configuration différentes.

La maisonnée familiale constitue l'unité domestique de production : elle se tient dans une parcelle dénommée qui, elle-même, renvoie à une tenure foncière dispersée et aux contours mouvants. Si l'on s'en tient aux recensements de 1967 et de 1979, sa moyenne statistique est de l'ordre de 5 à 6 personnes. La taille du hameau, ou groupe de résidence familial, englobe 4 ou 5 maisonnées en moyenne, dépassant rarement une trentaine de personnes au total, les plus populeux allant jusqu'à 50 ou 60, ce qui en général constitue un maximum. La répartition dans l'espace des hameaux est plus ou moins diluée, plus ou moins concentrée : la proximité physique des groupes de maisonnées croît avec l'intensité des liens humains et familiaux. On ne peut à l'égard du hameau parler de tenure foncière collective : le hameau renvoie à la somme de ses tenures individuelles qui le plus souvent s'inter-mêlent avec les tenures des hameaux voisins. A ce niveau, c'est l'individu et la vie domestique qui priment ; il n'y a ni territoire politique, ni vraie "frontière".

Le groupe local de résidence a une existence plus proprement politique, ce qui se traduit par la présence d'une maison commune des hommes et d'une place de danse. La taille du groupe oscille en général entre 100 et 300 personnes, ce dernier chiffre n'étant que rarement dépassé sans qu'un processus de segmentation et d'éclatement intervienne à nouveau. Les groupes locaux s'appuient souvent sur un territoire d'un seul tenant, sans que cela pourtant soit une règle absolue.

A l'échelle supérieure du "pays", des frontières territoriales nettes apparaissent. Là encore l'échelle varie : certains "pays" ne sont en réalité que des groupes locaux de résidence élargis et à forte inflexion territoriale, comme c'est souvent le cas dans certaines grandes îles, comme par exemple Malakula, où chaque "territoire linguistique" correspond en fait à un groupe territorial élargi de quelques centaines de personnes (voir carte 8) ou encore Tanna, dans le cadre des territoires de **niko** (voir carte h.t. 2). Dans d'autres cas, il s'agit de regroupements régionaux plus vastes, pouvant réunir quelques milliers de personnes, comme au Nord de Pentecôte ou en Aoba (voir carte 13 et 14,p.238). La taille des "pays" et des grands groupes politiques régionaux, tout comme leur degré de cohésion interne, dépendent des structures sociales et de la force des types politiques de leaders qui leur servent de lien. Tout comme les groupes de résidence familiaux ou locaux, ils ne sont pas non plus à l'abri d'une segmentation interne et de nouveaux éclatements.

II. LES LIEUX DOMESTIQUES ET LES LIEUX SOCIAUX.

1) L'ESPACE DOMESTIQUE OU LES LIEUX AU FEMININ.

Les cases ou maisons traditionnelles sont basses et longues, les murs faits de bambou ou de roseaux éclatés surmontés par un toit de feuilles emmêlées (1) dont les nervures descendent souvent jusqu'au sol donnant à la construction l'allure vague d'une pirogue renversée. Basses sur le sol, on ne peut y entrer -comme le disait BOUGAINVILLE- qu'accroupi ou à quatre pattes, ces cases ont toutefois la propriété de bien adhérer au sol et de pouvoir résister aux cyclones et aux coups de vents. Les Mélanésiens d'aujourd'hui les appellent pour cette raison "cases anti-cyclones" ; la nouvelle architecture des maisons quadrangulaires et aux murs hauts, construites à l'image du "cottage" britannique que conseillèrent les missions chrétiennes et qui sont aujourd'hui devenues le modèle le plus courant, crée un habitat plus spacieux, mais qui en revanche n'offre que peu de résistance aux coups de vents.

La case traditionnelle est un espace où l'on n'entre que pour dormir à même le sol, sur un revêtement de nattes (2). L'étranger n'y entre jamais : il s'agirait là d'une rupture grave à l'intimité personnelle. Pour l'essentiel, la vie sociale et domestique se passent au dehors.

En plein air, autour de la "cuisine" et du foyer extérieur où s'opère la cuisson des aliments, la famille prend ses repas à l'abri d'un feuillage ou d'une claie de roseaux. Le hameau traditionnel ordonne ses cases autour de l'espace central, sorte de "cour", où se trouvent les feux de "cuisine" et se déroulent les gestes quotidiens de la vie domestique. Enfants et adultes y vivent ainsi en quasi communauté. La barrière qui autrefois encerclait le hameau en faisait un espace clos, protégé des regards illégitimes et de l'errance des cochons aux moeurs trop souvent familières (3).

La palissade était faite de pieux de bois ou de claies de bambou et de roseaux s'élevant jusqu'à deux mètres de haut. Au bord de mer elle s'encastrait dans des murettes de pierres que l'on retrouve encore aujourd'hui jalonnant l'emplacement des anciens sites d'habitat. Dans de nombreuses langues de l'Archipel, le même mot, **nowankulu** à Tanna (Centre-Brousse) ou **litu** en Aoba, désigne à la fois la barrière et le hameau. Aux yeux de l'homme traditionnel, l'habitat domestique est par définition un "enclos".

L'ilôt Vao présente encore à l'heure actuelle une bonne image de cet habitat traditionnel : les sentiers serpentent au milieu de murettes de blocs de calcaire qui forment cercle autour des petits groupes de maisons. Les claies de bambou ou de roseau qui surélevaient les murs

---

(1) Il s'agit le plus souvent de feuilles de **natangora** (**Metroxylon Warburgili**), de feuilles de cocotiers ou encore de paille de roseaux.

(2) Aujourd'hui l'usage du "lit" sur claie de roseaux séparée du sol s'est presque partout répandu.

(3) Les *"cases sur pilotis"* ne semblent pas avoir existé au Vanuatu, sauf dans quelques cas à l'intérieur de Santo.

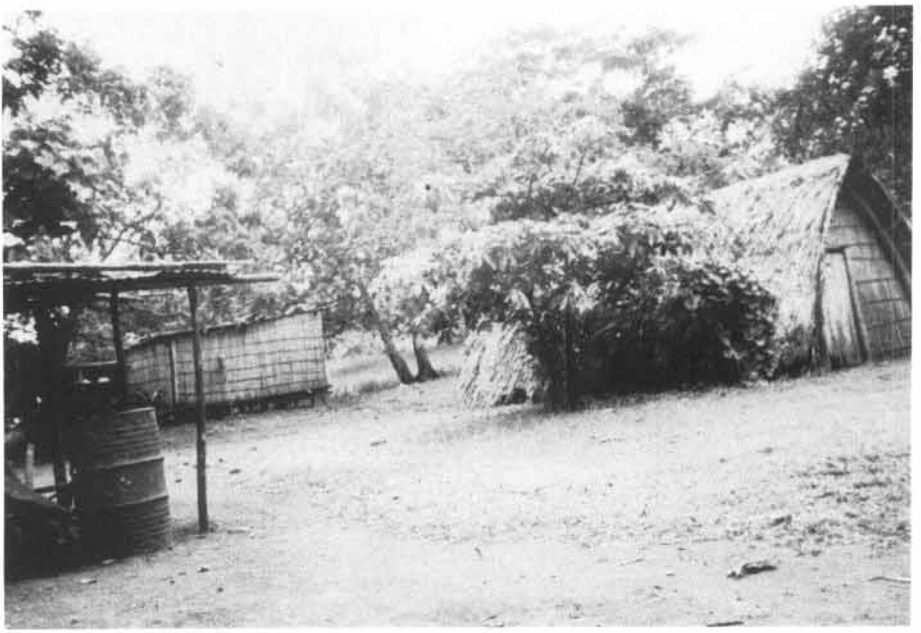


Photo 12 : Habitat traditionnel dans l'Ouest de l'île d'Aoba. A gauche, une case d'architecture traditionnelle, à droite une case de type moderne avec un toit de tôle ; au premier plan, à gauche, la « cuisine » avec un fût recueillant l'eau de pluie coulant du toit.



Photo 13 : Une « case » traditionnelle à Amok sur le plateau Big Nambas en 1970 : on distingue à droite un grenier à ignames.

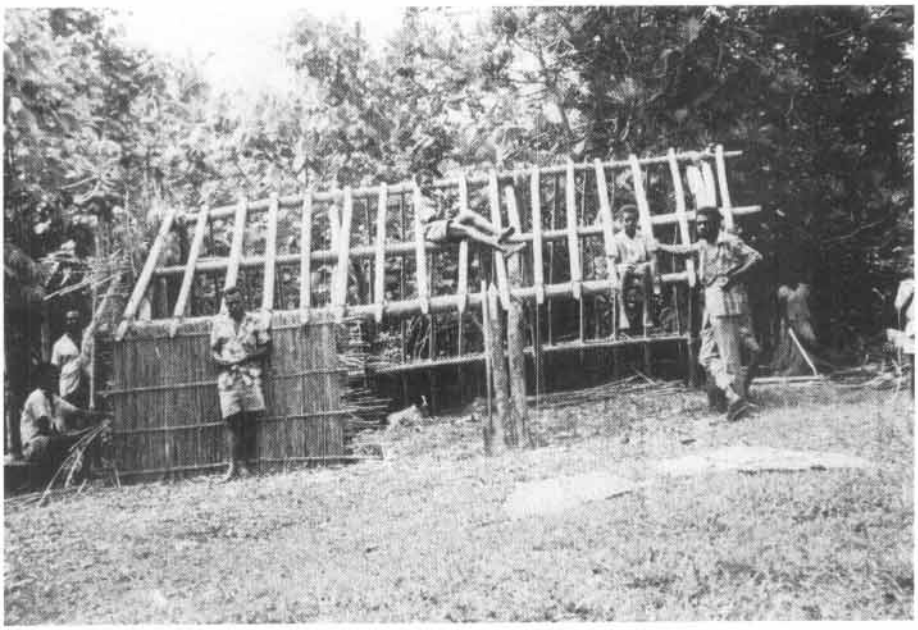


Photo 14 : Construction d'une maison moderne mais avec des matériaux végétaux traditionnels (bois et roseaux) dans l'île de Tongoa (village d'Itakuma).

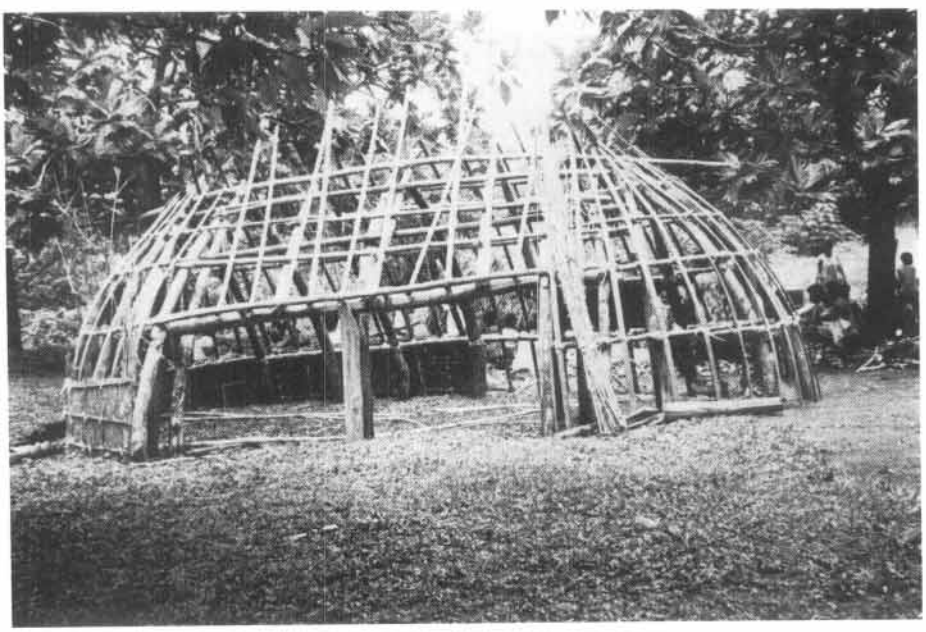


Photo 15 : Construction d'un « gamal » (ou nakamal), maison commune des hommes, à Tongoa (îles Shepherds).

autrefois ont aujourd'hui disparu -elles existaient encore il y a quelques années dans le village d'Amok en pays Big Nambas-, mais l'impression de petites cellules familiales restreintes, juxtaposées au sein d'un réseau de sentiers et indépendants les uns des autres, reste vive.

L'espace domestique clos est considéré comme un lieu féminin ; il représente l'endroit des femmes et des enfants jusqu'au mariage pour les filles et jusqu'à la circoncision pour les garçons. Les hommes, sauf naturellement s'il s'agit de leur propre maisonnée, ne s'y rendent pas et il est mal venu pour un visiteur mâle de déambuler trop longuement à leur proximité. Dans la partie traditionnelle de Malakula, où la division sexuelle de l'espace de résidence est poussée à l'extrême, la délimitation des lieux féminins entraîne la création de sentiers spéciaux réservés aux femmes qui mènent aux enclos d'habitat, et de sentiers spéciaux inversement réservés aux hommes. De cette façon, aucune rencontre illégitime et de hasard ne peut survenir entre les uns et les autres. Les femmes vivent entre elles, elles règnent sur les lieux domestiques et au sein d'un espace dont elles contrôlent les accès, les hommes vivent ailleurs, sur d'autres chemins et dans d'autres lieux : on se rencontre le jour dans les jardins domestiques qui sont travaillés par les couples, beaucoup plus que le soir, qui est réservé à la vie sociale et renvoie à des lieux séparés selon les sexes (1).

La dispersion de l'habitat en petits hameaux familiaux reste de règle partout où la structure résidentielle traditionnelle s'est maintenue intacte, quelle que soit par ailleurs l'évolution démographique. Au début des années 1950, GUIART (1956) a dénombré de cette façon 233 hameaux familiaux (**nowankulu**) répandus en réseau dispersé à Tanna, comprenant une moyenne de 29 personnes par unité. Le niveau moyen de population des hameaux n'a depuis pas changé, par contre le nombre des hameaux s'est élevé et le semis de dispersion originel s'est resserré, en particulier dans les zones de fortes densités littorales.

Une exception apparente à cette structure générale de dispersion apparaît toutefois dans les ilôts qui longent certaines côtes et qui ont servi de point de ralliement aux clans littoraux, comme à Vao, Wala, Rano, Atchin dans le Nord de Malakula, Fila island en face de la baie de Port-Vila et autrefois Mele et Erakor. Dans ces ilôts-villages, où se regroupent des populations parfois importantes (800 habitants à Vao, 500 à Wala, etc...) chaque clan et segment de lignée a démarqué le territoire de résidence qui est le sien et les groupes de maisons voisinent dans une trame serrée. L'impression globale est donc celle d'un village, mais ses structures internes : l'agrégat de cellules familiales larges soigneusement séparées les unes des autres par les barrières, renvoient à l'image première de semi-dispersion et de juxtaposition de cellules indépendantes, sans lien organique apparent. Rien qui ressemble ici à l'image familière de nos places de village : les lieux féminins, sièges de la vie domestique, se cachent les uns des autres et fonctionnent de façon cloisonnée sans se relier.

---

(1) Dans le Centre Santo, l'habitat traditionnel évoque le modèle de la "long house" : la grande case commune sert à l'habitat de l'ensemble du groupe de résidence. Les feux féminins sont près de l'entrée, les feux masculins au fond ; un espace particulier est aménagé pour les visiteurs ou étrangers.

2) L'ESPACE SOCIAL OU LES LIEUX AU MASCULIN.

Si l'espace domestique féminin est un espace clos, autrefois entouré d'une barrière, l'espace social masculin est à l'inverse un espace ouvert, riche de significations symboliques. C'est le lieu par excellence de la rencontre sociale et toute présence féminine, au moins en soirée lorsque les hommes se réunissent, en est rigoureusement exclue.

Le **nakamal** apparaît au centre du dispositif des enclos domestiques comme un lieu ouvert : il est parfois symbolisé par une construction -la maison des hommes- comme dans les îles du Centre et du Nord, mais il est dans le contexte social des îles du Sud laissé simplement en clairière au sol nu. Il se confond alors avec la place de danse.

Dans tout l'Archipel, le soir venu, les hommes du groupe local et leurs alliés de passage se réunissent. Ce moment est celui où, dans de nombreuses îles les hommes préparent, les uns pour les autres, le cérémonial du kava, racines d'un poivrier sauvage qu'ils mâchent ou broient et mêlent ensuite à de l'eau courante pour obtenir un breuvage aux propriétés narcotiques. Très répandu dans les îles du Nord-Est (Maewo, Pentecôte, Aoba), le Centre et le Sud de l'Archipel -Tanna est son royaume-, le kava est pourtant inconnu ou presque dans une grande partie de Santo, de Malakula ou d'Ambrym. L'essentiel en effet dans la réunion quotidienne au **nakamal** n'est pas tant de boire que d'être ensemble et éventuellement de se causer. Le **nakamal** est un lieu social et politique, le centre du groupe de résidence local et le symbole même de son existence en tant que communauté locale autonome. Il existe d'ailleurs autant de types de **nakamal** qu'il existe d'aires culturelles.

Au Nord, le **nakamal** est une construction longue pouvant contenir plusieurs dizaines d'hommes et dont le toit, plus encore que les cases familiales, semble de loin évoquer la forme d'une coque. Des piliers centraux en soutiennent la charpente intérieure et en compartimentent l'étendue. Alors que les cases sont basses, le **nakamal** est élevé : on se penche pour y rentrer, mais chacun à l'intérieur peut se tenir debout. Une semi-obscurité règne continuellement dans ces longues maisons sans ouverture, souvent esthétiquement fort belles et où la température reste perpétuellement fraîche. Les braises des feux successifs où les hommes prennent ensemble leur repas du soir y rougissent en permanence.

Le **nakamal**, s'il est un espace communautaire, est toujours lié à l'existence de l'homme de rang qui domine le groupe local et a pris l'initiative de sa construction. Par son organisation, il reflète symboliquement la hiérarchie interne du groupe. Dans le système de la hiérarchie des grades (1), chacun des compartiments du **nakamal** correspond à l'un des rangs de la hiérarchie traditionnelle : les hommes y

---

(1) Dans les sociétés chrétiennes les plus acculturées où les systèmes de grades ont été abandonnés, le **nakamal** est devenu un "club" ouvert tant aux hommes qu'aux femmes. Il n'est plus réduit qu'à sa seule fonction sociale de lieu de rencontre, les attributs symboliques de la hiérarchie traditionnelle ayant disparu.



Photo 16 : Une photo prise à la fin du siècle dernier d'un nakamal, ou maison des hommes, de l'île de Gaua (îles Banks) par le Baron de Tolna.



Photo 17 : L'intérieur de ce même nakamal. Les toits retombent comme on le voit jusqu'à terre ; les trous dans le sol servent de feux pour le repas nocturne des hommes, les pierres servant à la cuisson à l'étuvée.

mangent ensemble selon leur rang. La succession des feux de l'entrée du **nakamal** vers le fond exprime la hiérarchie interne : aux feux proches de l'entrée sont assignés les hommes du commun, vers le fond se succèdent progressivement des feux et des compartiments auxquels seuls les hommes de rang plus élevé ont le droit de se tenir.

Vers le fond du **nakamal**, l'espace devient sacré. Des statues rituelles représentent les ancêtres de rang élevé (à Malakula, ce sont les crânes des morts), des mâchoires de cochons tués pendent en grappe, les insignes rituels, souvent les armes de guerre, bref tous les trésors du groupe sont ou étaient déposés dans ces maisons sacrées, dont la grandeur et la beauté sont proportionnelles au prestige et à la qualité du rang détenu par le "Grand-Homme" qui se tient en position dominante.

A l'extérieur du **nakamal**, s'ouvre la **nasarah**, terme local également passé dans le bislama qui signifie la place de danse. La **nasarah** sert aux rituels, aux danses et éventuellement aux grandes réunions en plein air. Souvent les ancêtres sont enterrés sous son sol sacré comme au Centre de Pentecôte. Dans certaines des régions encore traditionnelles d'Ambrym ou de Malakula, les places de danse s'ornent toujours des sculptures de prise de grade et des tambours de bois dressés dont la hauteur peut atteindre plusieurs mètres.

Lorsque la construction d'un **nakamal** est achevée, l'ouverture se fait selon un rituel qui fait affluer vers le groupe local tous ceux qui sont en relation d'alliance avec lui. Tous viennent danser, apportent leur aide pour tirer dans la brousse le dernier tronc d'arbre qui barrera l'accès du **nakamal** et donnent des nattes et des cochons ; en retour ils reçoivent des dons équivalents. Aucun **nakamal** ne saurait ainsi s'ouvrir sans les rituels et sacrifices de cochon (1) qui en font un espace sacré au sein d'une aire d'alliance particulière.

Dans les cinq îles du Sud de Vanuatu, le **nakamal** en tant que maison des hommes n'existe pas; l'espace de rencontre se réduit à une clairière établie au croisement de deux chemins d'alliance et sur laquelle, venant des quatre directions de route ainsi délimitées, les hommes du groupe local se rejoignent le soir. Les symboles du groupe changent : les grands banians qui ombragent la clairière de terre, la rencontre des chemins d'alliance, sont la seule architecture du lieu, mais la proximité de chacun par rapport aux autres reflète là aussi les rangs qu'ils assument et leur direction d'alliance. Plus encore peut-être que dans le Nord, le **nakamal** des îles du Sud symbolise par sa nudité la rencontre dans l'espace des hommes et de leurs chemins d'alliance.

3) LA MOBILITE ET LA PERMANENCE DES LIEUX.

Le paysage traditionnel, sans village ni ordre apparent, s'articule entre des lieux féminins de maisonnées domestiques et des lieux sociaux de "convivialité" masculine où se nouent les rapports politiques. Le groupe de résidence local qui naît de cette relation

(1) En Aoba, on tue un cochon sur le toit du **nakamal** : le sang de la bête doit ondoyer l'ensemble de la construction.

n'existe que par les liens qui agrègent les divers hameaux familiaux à des **nakamal** politiques ; de la même façon, la hiérarchie des **nakamal** entre eux exprime la structure politique du groupe local et de la région.

Il s'ensuit que l'ordre territorial n'est pas nécessairement stable, pas plus que le lieu central qui le domine ; les groupes se segmentent, s'éclatent ou se réunissent au cours de leur histoire. Bien souvent, un groupe de résidence local n'a pas d'autre nom que celui du **nakamal** principal où résident le ou les leaders du moment. Si pour une raison diverse, le groupe de résidence éclate, se déplace ou s'organise autrement, il adopte alors les nouveaux noms de lieux où il vient se réagréger.

Mais si les hommes déplacent leurs lieux, ils y reviennent également. La mobilité des groupements sociaux, comme la mobilité des lieux d'habitat et de focalisation sociale, obéissent à une sorte de loi du retour ; les groupes se font et se refont toujours autour des mêmes lieux. Il n'abandonnent un endroit que pour se rapprocher d'un autre, quitte ensuite à revenir à l'emplacement initial. C'est au fond le réseau des lieux plus ou moins régulièrement "réhabités" qui crée le territoire local et non pas ses "limites".

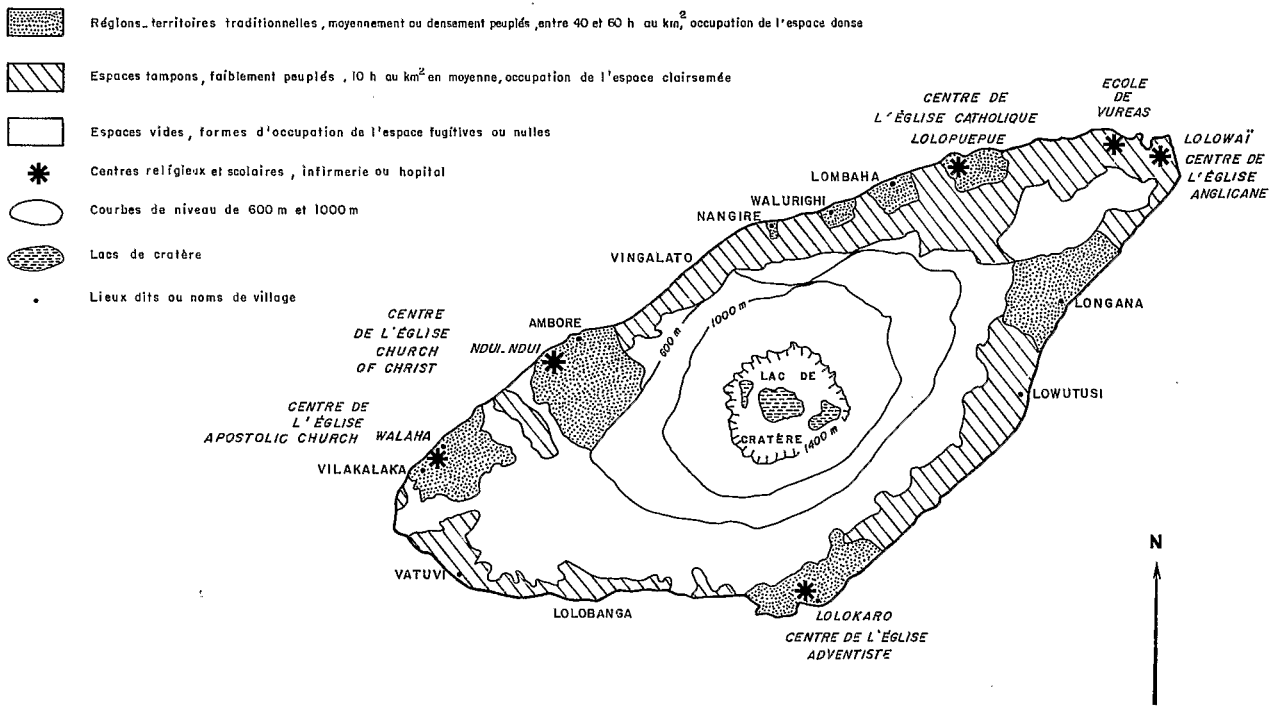
Au début du siècle, éclata à Tansip, dans le Centre de Pentecôte, une guerre entre païens et chrétiens ; on s'assassina mutuellement parce que la cloche des chrétiens gênait le tambour de bois des ancêtres et inversement. Le groupe se segmenta en deux directions d'alliance opposées, les chrétiens partirent vers des alliés du bord de mer, les païens vers ceux de la montagne. Voilà un peu plus de 10 ans, les gens de Tansip se réconcilièrent, ils revinrent alors exactement habiter sur leurs anciens lieux, mais ces retrouvailles avaient été jalonnées d'une lente progression spatiale, chacun des groupes familiaux se rapprochant par bonds successifs de leur emplacement originel avant d'y fusionner à nouveau avec les segments séparés.

Depuis, le "village" de Tansip s'est à nouveau segmenté au sein du territoire originel. Il n'y avait pas de mésentente profonde, mais les uns étaient plus proches de la Coutume et les autres plus proches de la "Skul". Une distance géographique minimale -quelques centaines de mètres seulement- s'est à nouveau imposée comme une nécessité naturelle entre les descendants des deux anciennes factions.

En définitive, ce n'est pas le nom des hommes (ou des lignées) qui est donné à la terre, mais les noms de la terre qui se transmettent aux hommes qui l'habitent. Les noms des groupes changent selon leur emplacement conjoncturel, les noms de la terre restent et marquent la permanence.

La permanence des lieux compense l'inflexion générale de la société mélanésienne vers la mobilité territoriale. L'homme n'a de réelle patrie que dans la somme des lieux que lui et ses ancêtres ont parcourus. L'espace social est donc une réalité géographiquement mouvante, mais qui se structure par rapport à des enchaînements fixes. L'errance dans les lieux dessine dès lors la boucle spatiale qui scelle la véritable identité des hommes.

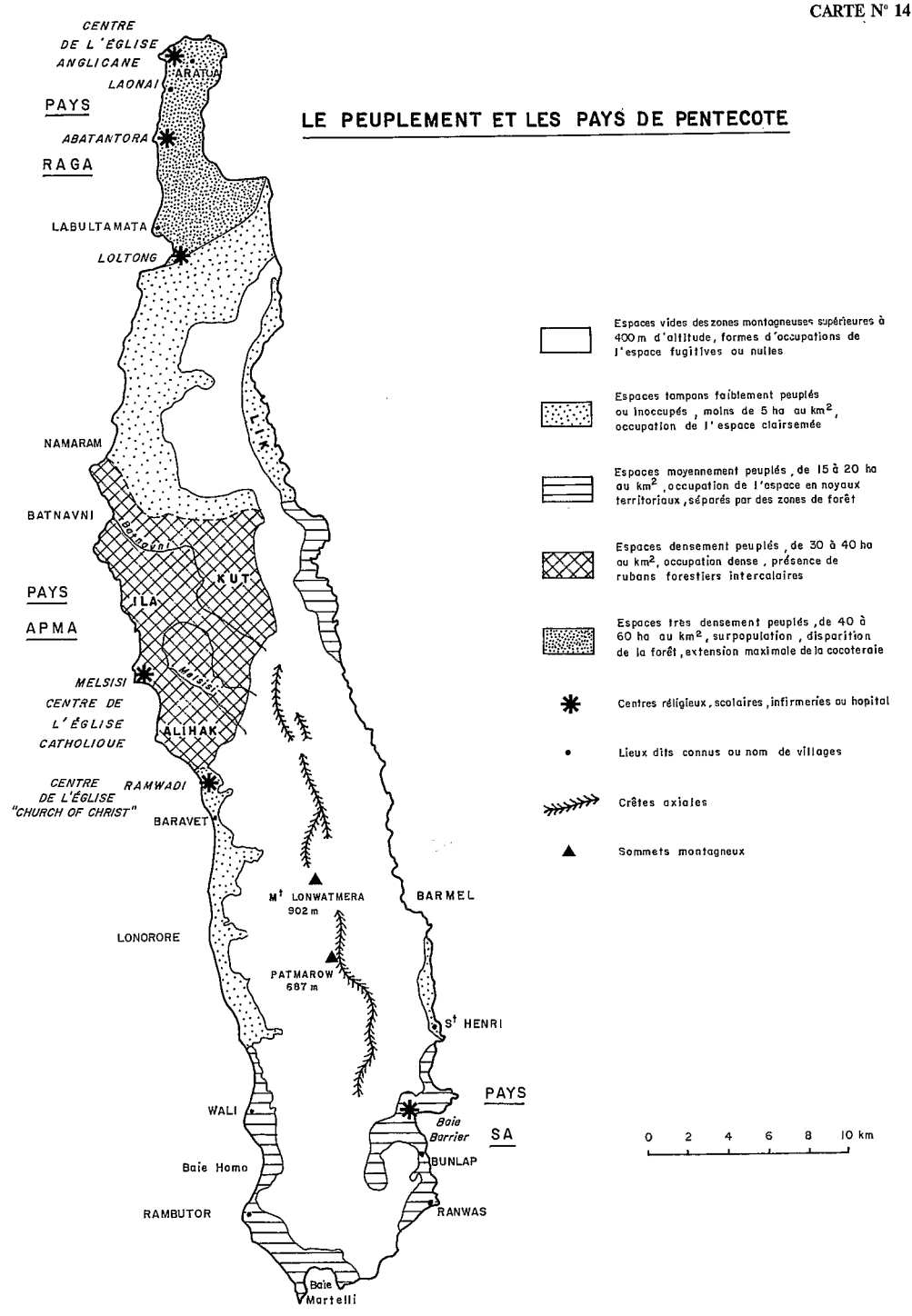
LES RÉGIONS-TERRITOIRES D'AOBA



D'après J. Bonnemaison (1974)

CARTE N° 14

LE PEUPLEMENT ET LES PAYS DE PENTECOTE



III. LES ENCADREMENTS TERRITORIAUX.

L'espace social est découpé en territoires selon des figures et à des échelles différentes, mais qui pour l'essentiel renvoient à des principes communs.

1) LA "REGION-TERRITOIRE" OU L'ESPACE RETICULE.

Dans la région Nord de l'Archipel, le caractère souple de l'organisation sociale vient de ce qu'elle ne se commande pas par une structure héritée de "chefferie", mais parce qu'elle se module en fonction des "gagneurs" de la société hiérarchique des grades. A la fluidité du système social de pouvoir des îles du Nord correspond une fluidité symétrique du système spatial : en d'autres termes, à l'absence de chefferie centrale fixe correspond une certaine dilution du concept de territorialité politique, voire parfois une certaine "anarchie spatiale", un désordre apparent.

Le territoire des groupes locaux tend à n'exister qu'à titre de réalité conjoncturelle qui se recompose pratiquement à chaque génération : chaque nouveau "grand homme" en resserrant autour de sa personne un réseau de pouvoirs, structure par là même un espace politique qu'il peut étendre ou qu'il peut perdre. Dans cette perspective, le territoire politique se crée au travers des rapports de force de la compétition sociale. Le pouvoir se cristallise dans un lieu focal ou dans un réseau de lieux qui crée un centre géographique, c'est-à-dire un "coeur vivant", constamment en cours de restructuration et dont l'échelle spatiale varie dans le temps et dans l'espace.

Pour être comprise, cette idée doit être interprétée à deux échelles. Le "pays" traditionnel forme un territoire stable, une aire régionale politique et culturelle, structurée par des échanges verticaux constants et réguliers du littoral vers la montagne et unifiée par une langue et une culture communes. Ce sont des *"régions-territoires"* culturellement homogènes, économiquement auto-suffisantes (au moins pour l'essentiel) et en très grande partie endogames. Elles forment des "pays", clairement délimités par des accidents du relief : par la ligne de crête qui se situe à la limite de leur étage montagnard et par la ligne de rivage ; sur les côtés, le lit des rivières qui sourdent de la montagne crée les limites latérales. Certains de ces "pays" peuvent rassembler quelques milliers d'habitants et contenir en leur sein d'autres subdivisions, politiques ou culturelles.

On peut considérer le pays de langue **Raga** du Nord de Pentecôte ou celui de langue **Apma** au Centre Pentecôte, de même que ceux de l'île d'Aoba voisine (Longana, Lolovinue, Lombuha, Ndui-Ndui, Vilakalaka, Lolokaro) (voir cartes 13 et 14, p. 238) comme des **"régions-territoires"**. Chacun de ces pays est séparé du suivant par un "espace mort".

A l'intérieur de ces régions-territoires, chacun se connaît ou tout au moins se "situe", chacun est d'une façon plus ou moins directe le frère ou le beau-frère classificatoire d'un autre. L'intensité de la relation interne compense dès lors la faiblesse ou l'absence de relation avec l'extérieur. A un certain cloisonnement des régions l'une par rapport à l'autre s'oppose l'absence de véritable cloison à l'intérieur de la région qui toute entière peut être considérée comme un territoire d'alliance.

Le territoire local n'est au fond que la somme des droits fonciers de chacun de ceux qui composent le groupe de résidence. Les droits fonciers changeant à chaque génération et la composition sociale des groupes se modifiant au hasard des mariages, des accords et des désaccords, de la croissance démographique, du rôle joué par le "Grand Homme" local, et autrefois de la guerre interne (M. RODMAN, 1979), il s'ensuit que les contours du groupe local et de son espace fluctuent assez fréquemment. En somme, il n'existe, à cette échelle, pas d'organisation territoriale fixe, pas plus qu'il n'existe de groupe local stable et de "chefferie" permanente. L'impression d'anarchie spatiale prévaut. Les groupes et les territoires se recomposent à intervalles réguliers dans les limites du cadre politique du "pays".

Les groupes locaux se définissent par rapport aux **nakamal** que les hommes de rang élevé construisent au fur et à mesure qu'ils gravissent les échelons de la hiérarchie des grades. Le grossissement en un point de l'espace d'un "coeur vivant" crée donc le groupe local de résidence. Cela ne signifie pas que les groupes de résidence puissent aller jusqu'à fusionner en créant l'ordonnance spatiale d'un village, mais ils peuvent se rapprocher les uns des autres, formant ainsi une nébuleuse de points rapprochés. La région-territoire et le groupe élargi se construisent ainsi selon la nébuleuse interne des points mobiles qui se centrent ou se décentrent en fonction de l'émergence des leaders politiques locaux. Ce qu'un bon leader peut faire ici en rassemblant autour de lui, un mauvais peut ailleurs le défaire en faisant fuir. Il n'existe donc pas de limites intérieures véritablement fixes qui traversent un pays ou une région ; les liens se font ou se défont et s'expliquent tant par la relation de parenté que par le rayonnement personnel des hommes de rang. Le territoire du groupe élargi devient alors une réalité en perpétuel mouvement.

Ce système d'encadrement "punctiforme" conduit à un *"espace réticulé"*, fluide, qui se déroule en filet à mailles mobiles de densité inégale. Ce modèle prévaut à l'état le plus pur dans les îles du Nord-Est, lorsque le "système des grades classiques" coïncide avec l'extension de la société à filiation matrilinéaire. Dans les autres îles du Nord, en particulier à Malakula où l'inflexion patrilocale coïncide avec des "systèmes de grades baroques" qui produisent des ancêtres réincarnés et de véritables chefs, le filet spatial devient plus rigide : les mailles sont plus compactes et les territoires plus stables.

Ce stade apparaît alors comme transitoire avec celui des îles du Centre et du Sud de l'Archipel, où l'organisation sociale qui se fonde sur les titres et les inflexions patrilocales, conduit à un cadre territorial beaucoup plus fermement dessiné.

2) LE MODELE DE LA "PIROGUE".

Dans le Centre et le Sud de l'Archipel, le système de pouvoir s'hérite plus qu'il ne se gagne. La société qui repose dès lors sur des principes aristocratiques héréditaires, est plus fermement structurée et s'inscrit dans des types d'encadrement territorial plus stables. L'espace insulaire est ici tout entier partagé de la ligne

de rivage jusqu'à la ligne de crête en structures spatiales longilignes, qui se rejoignent et se retrécissent en *territoires-lanières* sur les principaux sommets et lignes de crêtes de l'intérieur des îles.

Chacune de ces structures longilignes qui découpent les versants en lanières, correspond à un territoire fixe, homogène et autonome, bien délimité et en principe politiquement unifié autour d'un système de "chefferie". L'île de Tanna est ainsi partagée en plus d'une centaine de territoires de ce type, qui correspondent chaque fois à un groupe local de résidence plus ou moins important (voir carte hors texte n° 2,Livre II).Ces territoires sont, au Sud de l'Archipel, ce que sont, au Nord-Est, les régions-territoires d'Aoba ou de Pentecôte ; on les appelle à Tanna **imwa** ou **ima**, terme qui désigne à la fois l'espace habité et le groupe qui y réside (1).

Les territoires de Tanna sont aussi appelés **niko**, c'est-à-dire des *pirogues*, terme métaphorique qui désigne à la fois un espace, ses routes et les gens qui l'habitent. Les autres îles du Sud et du Centre sont découpées selon les mêmes principes : Tongoa, dans les îles Shepherds, contient ainsi 14 territoires ; Anatom une soixantaine qui eux-mêmes se regroupent en 7 grands territoires politiques, chacun d'entre eux étant articulé autour d'une chefferie centrale (SPRIGGS, 1981) ; la petite île de Futuna contient également 5 territoires et une même structure en territoires élargis se retrouvait autrefois à Vate et dans l'ensemble des îles du Centre.

Autant que faire se peut, le territoire découpé du rivage vers les crêtes réunit l'ensemble des étagements écologiques à partir desquels se déroulent les complexes d'échanges. Il rassemble le plus souvent plusieurs segments de lignée qui s'inter-marient et se dispersent en petits hameaux sur l'ensemble du territoire. La taille moyenne de ces territoires oscille à Tanna entre 3 et 500 habitants, parfois beaucoup plus (jusqu'à 2.000) et parfois beaucoup moins (une cinquantaine).

L'encadrement de l'espace territorial du type *pirogue* représente un modèle plus compact et plus fermement dessiné dans l'espace que ne le sont les modes d'encadrement fluides de type réticulaire du Nord. Les titres aristocratiques qui délivrent le pouvoir sont liés

---

(1) Le terme d'**imwa** est à mettre en relation avec celui de **nimwa**, qui dans les langues de l'Ouest de Tanna signifie "maison". L'idée de territoire va ici de pair avec celle de maison ; elle désigne l'espace habité et le groupe de résidence. Cette même relation se retrouve avec des mots presque semblables dans les groupes du Centre de la Nouvelle-Calédonie étudiés par BENSA et RIVIERRE (1982).

à des lieux fixes autour desquels s'ordonne l'espace territorial. Il en découle une société plus rigoureusement enracinée, bâtie autour de *titres-lieux*. La vie sociale se restreint alors aux horizons territoriaux de la "pirogue".

Le modèle de la chefferie à titres et le type d'encadrement de l'espace en territoires-pirogues se retrouvent, bien qu'avec de nombreuses variantes, dans l'ensemble de la Polynésie. Dans ces sociétés, où le principe de l'ordre aristocratique est plus affirmé et l'espace politique mieux contrôlé, les structures sociales et spatiales apparaissent moins atomisées que dans les systèmes "mélanésiens" du Nord.

Toute la Polynésie ancienne semble avoir été bâtie sur le principe d'encadrement spatial que l'on retrouve aujourd'hui dans les îles du Sud de Vanuatu. Comme l'écrit M. PANOFF : *"Avant l'arrivée des Européens, chaque île était divisée entre des districts s'étendant de la côte jusqu'aux montagnes selon un axe grossièrement radial : il y avait 19 districts à Tahiti, 8 à Moorea et 9 à Raiatea"* (1971, p. 43). Le même terme de "pirogue" était d'ailleurs évoqué en Polynésie pour désigner les districts territoriaux et les groupes de résidence qui s'y fixaient (GERARD et RAVAULT, communication personnelle). Etudiant la structure foncière des îles Cook, Ron CROCOMBE nous apprend également que les noms des pirogues originelles qui avaient emmené les premiers habitants, servent également à désigner les territoires (1).

Il semble que les îles du Centre et du Sud de Vanuatu aient en l'occurence fonctionné comme une plaque de convergence culturelle où se croisèrent et se transformèrent localement les modèles d'encadrement spatiaux du Nord de type "mélanésien" et les modèles d'encadrement de l'Est de type "polynésien". La structuration de la société en "pirogues" et la découpe de l'espace en territoires-lanières résulteraient de ces dernières influences.

Tout se passe en fait comme si la structure réticulée avait été originellement répandue sur l'ensemble de l'Archipel ; elle se serait conservée plus ou moins intacte au Nord, tandis qu'au Centre et au Sud la structure d'encadrement nouvelle de la "pirogue" serait dûe à des apports culturels plus tardifs. Cette innovation territoriale introduite à une échelle intermédiaire entre le groupe de résidence et la région-territoire permettait de mieux réguler la répartition des hommes tout en favorisant leur contrôle par un système de pouvoir plus affirmé.

---

(1) *"Takituma was the name of Tangia's canoe, and this name was applied both to the tribe which traces it descent from men who travelled to Rarotonga* (île principale des Cook) *in that canoe and to the district which they occupy"*. (CROCOMBE, 1964, p. 9).

Sans doute cette innovation fut-elle introduite au même moment que le système des titres et probablement par les mêmes acteurs lors des phénomènes du "retour polynésien" qui s'effectua à partir du Xème siècle de notre ère.

Comme on le voit, cette présentation des systèmes d'encadrement spatiaux de l'Archipel introduit un clivage historique et culturel entre le Nord d'une part, le Centre et le Sud de l'autre. Vanuatu, archipel-carrefour et plaque de diffusion culturelle, mêle au fond tous les genres.

IV. LES TERROIRS ERRANTS.

De même que le paysage habité de la Coutume se disperse en une nébuleuse de plusieurs hameaux et semble se refuser à l'idée même de "village géographique", le paysage cultivé se résume en un semis de lieux de culture itinérants, qui semble exclure l'idée de finage. Les divisions de l'espace agraire sont tout autant éclatées que les structures de l'habitat.

1) UN ESPACE AGRAIRE EN PERPETUEL MOUVEMENT.

a) La terre nue.

Le paysage de la Mélanésie traditionnelle apparaît comme un monde d'enclos dispersés au sein de la forêt : les noyaux d'habitat comme les étendues de culture sont des ilôts de défrichement autant que possible soigneusement fermés par des barrières. A l'extérieur de ce monde de clairières clôturées, règne une forêt vigoureuse aux reprises végétales continuelles et dont on se méfie. Elle est le siège des dieux, des esprits, de petits êtres souvent malfaisants, de toute une vie magique, souvent redoutable, qui jaillit et erre la nuit en liberté. Les hommes n'y sont guère à l'aise ; ce monde est dangereux et tous les trésors de la magie ne peuvent pas toujours s'en prémunir. Les clairières clôturées sont dès lors le vrai refuge des hommes, des lieux de sécurité où s'élèvent les noyaux d'habitat domestiques et plus loin encore les jardins où poussent les plantes nourricières. Le soin avec lequel dans les sociétés traditionnelles, les jardins sont soigneusement désherbés et débarrassés de toute couverture végétale pour laisser le sol à nu est, au-delà d'une pratique agraire utile -le sarclage-, un symbole d'ordre opposé à l'exhubérance végétale qui entoure les clairières. Les hameaux, le sol des **nakamal** et de la place de danse (**nasarah**) sont d'ailleurs également soigneusement désherbés alors que l'on n'y pratique pas de culture.

La terre nue, symbole de culture, lieu des hommes et donc de civilisation, s'oppose à la forêt barbare, matrice de la nature nourricière, mais siège des esprits incontrôlables et du désordre originel. En fait, la barrière, structure essentielle du paysage mélanésien traditionnel, si elle protège bien de l'errance des cochons, participe aussi à d'autres mouvements de pensée, plus profonds. Elle marque les limites du défrichement et au-delà clôture le monde des hommes en le séparant de la nature dangereuse, des obscurités et des maléfices de la

forêt voisine. Elle protège tout autant qu'elle cache la vie domestique des cellules familiales. Le monde mélanésien ancien apparaît ainsi comme un monde de clairières et d'enclos dispersés, un paysage humain entouré de "palissades". C'est une image qui revient fréquemment dans les textes des premiers découvreurs.

b) L'errance.

Pourtant, pas plus qu'il n'y a de véritables villages, il n'y a, dans le Nord de l'Archipel du moins, de véritables terroirs. L'espace territorial d'aujourd'hui est organisé selon la densité des hommes qui l'occupent et la force que conserve (et que parfois retrouve) la "Coutume" et avec elle les cochons sacrés et semi-domestiques ou sauvages qui en sont le symbole. Dans ce monde ancien qui survit encore à l'intérieur de la plupart des grandes îles, le paysage est celui d'une forêt-fleuve, matrice originelle de terroirs errants, réduits à quelques clairières de défrichement, se déplaçant d'année en année. Les groupes de maisons, tout comme les groupes de jardins constituent des ilôts, sortes de clairières itinérantes, ouvertes le temps d'un cycle de culture, le temps d'un moment de résidence, puis tôt reprises par la végétation. La nécessité de clôturer oblige à un certain regroupement des jardins : on s'associe pour construire la barrière à quelques hommes, les mêmes s'associent également pour les défrichements des jardins. Généralement un pan de la barrière de l'année passée sert l'année suivante à l'édification des nouveaux pans de la barrière ; les groupes de jardins cheminent alors dans l'espace en s'appuyant les uns sur les autres, effectuant ainsi une sorte de parcours brisé, à quelque distance des maisons. L'aire de culture peut représenter des surfaces atteignant parfois un hectare et associer ainsi dans une même enceinte clôturée une dizaine de jardins individuels "enclos", séparés les uns des autres par des troncs d'arbres jetés au sol ou par des rangées plantées de "nangarie" aux feuilles de couleur (**Cordyline sp.**). Le cas échéant, s'il n'est point besoin de clôturer, les jardins jointifs disparaissent et l'individualisme reprend ses droits ; les jardins se regroupent par petits paquets de deux ou trois, représentant l'espace de culture d'une unité familiale proche.

Cette itinérance des jardins dans la forêt-fleuve et ces barrières annuellement déplacées semblent défier toute forme d'organisation stable de l'espace. Le "terroir" cultivé n'est alors que la somme de quelques points d'errance. Lorsque l'espace proche a été parcouru par les cycles annuels de culture, le site d'habitat lui-même se déplace vers une autre partie du territoire. Il tisse alors autour de lui les fils d'un nouveau parcours. Ces déplacements de hameaux surviennent généralement tous les vingt ou trente ans, à moins qu'une mort inopportune ou la crainte d'une magie qui fait suspecter le site, n'aient décidé les habitants à se mouvoir plus précocement. Les maisons elles-mêmes au sein du hameau se déplacent continuellement ; ici une cuisine devient maison, là une maison abandonnée devient simple abri. Les cases de matériel végétal n'ont en effet qu'une existence matérielle brève, dix années en moyenne. Des points de friction entre les habitants peuvent aussi être la cause des déplacements des maisons ; qu'elles se rapprochent ou au contraire qu'elles s'éloignent de quelques mètres, parfois plus, en dit long sur l'atmosphère domestique. Bref, l'errance ne se limite pas aux jardins : sur un autre rythme et à une échelle différente, les maisons, tout comme les sites d'habitat sont également mobiles. Sur

quelques cas-types étudiés dans la région de Longana (Aoba) par exemple, 80 % des sites de maisons se sont déplacés de quelques mètres à quelques centaines de mètres entre 1978 et 1982 (M. RODMAN, 1982). Cette mobilité incessante des sites d'habitat et des sites de maisonnées, même si elle se réalise à des échelles parfois très réduites, est un trait structurel des groupes de résidence. Le terroir mélanésien qui juxtapose ainsi des hameaux en perpétuel mouvement et des champs clôturés itinérants qui se meuvent à un rythme encore plus rapide, apparaît en dernière instance comme une structure mobile, en continuel réajustement par rapport aux ressources écologiques et au climat social interne du groupe de résidence. En d'autres termes, le mode d'occupation du sol repose sur une série de points mobiles qui parcourent l'espace beaucoup plus qu'ils ne l'organisent.

Dans une certaine mesure, cette structure spatiale mobile n'est pas sans évoquer celle d'un monde de chasseurs-cueilleurs itinérants, dont le genre de vie se serait transformé en s'adaptant aux horizons des espaces insulaires, mais dont les attitudes mentales perdureraient. Ils parcourent ainsi dans un mouvement lent l'espace de leur territoire en ponctuant les lieux successifs qu'ils investissent, mais sans réellement l'organiser selon les schèmes qui sont ceux des vieilles civilisations paysannes.

2) LES TYPES D'AMENAGEMENT PERMANENTS.

Cette mobilité structurelle ne signifie pas toutefois que toute forme d'aménagement stable ne puisse avoir jamais lieu ; certaines techniques agraires, comme celle du taro cultivé par irrigation (BONNEMAISON, 1974, SPRIGGS, 1981) en Aoba, à Maewo, Anatom, Pentecôte, ou encore dans le Centre Santo impliquent la permanence des aménagements. De même au Centre Pentecôte, les cultures dans les vallées sèches du plateau exigent des travaux de drainage et d'aménagement des parcelles en banquettes surélevées qui sont des structures permanentes. Pourtant et même dans ces cas, les sites de résidence et les autres types culturaux "tournent" autour des points fixes dans le territoire que représentent ces aménagements.

L'errance des "ilôts humanisés" au sein de la forêt, champs de culture et sites d'habitat, si elle est générale, semble surtout s'être marquée dans le Nord de l'Archipel. Dans certains secteurs des îles du Sud, notamment dans le Centre Brousse ou dans la partie Est de l'île de Tanna, certaines parties des territoires sont en effet aménagées en terroir agricole permanent, fait que l'on ne trouve plus dans le Nord. Les parcelles de culture sont littéralement creusées dans le sol et aplanies, tandis que la terre rejetée sur les côtés et les débris des défrichements tendent au contraire à en surélever les bordures. Le paysage est alors celui d'un véritable terroir bocager, quadrillé de parcelles creuses, profondes d'un mètre ou deux et grandes de vingt à cinquante ares, entre lesquelles serpente le lacis épais des bordures boisées. La succession des cycles agricoles s'effectue alors à l'intérieur de la parcelle, une partie de celle-ci étant travaillée chaque année. Si une certaine mobilité des sites d'habitat et des cycles agricoles persiste, la permanence des aménagements spatiaux la limite nécessairement et favorise par là même des types de comportement et d'occupation du sol plus "paysans". De même, l'omniprésence de l'élevage des

cochons errants qui prédomine dans les territoires du Nord de l'Archipel se retrouve moins marquée dans ceux du Sud : les "troupeaux" de cochons qui foisonnent et fusent sous le pied des marcheurs dans toutes les îles traditionnelles du Nord sont ici moins fréquents et moins nombreux. Les bêtes sont plus individualisées, soigneusement tenues dans de petits enclos à proximité des maisons et engraissées au jour le jour. Tout semble ici s'être passé comme si, à partir d'une structure identique, une évolution locale était survenue qui privilégiait des types d'enracinement et de mise en valeur plus stables, favorisant une plus grande intensification des techniques horticoles.

Mais comment expliquer en dernière instance ce clivage apparent entre la civilisation agricole de "forêt", effectuée en ilôts de défrichements mobiles et tournée vers l'élevage qui prédomine au Nord, et à l'inverse plus au Sud, cette civilisation de "jardins" paysans, marquée souvent par des formes d'aménagements permanents ? Sans aucun doute, l'adaptation à un milieu écologique différencié joue-t-elle son rôle. La forêt tropicale du Nord, plus humide, plus dense, se reconstitue en effet plus vite et de façon plus complète après un défrichement que la forêt du Sud, plus fragile, marquée par l'existence d'une véritable saison sèche. Dès lors, si l'agriculture itinérante sur brûlis est un choix de comportement agraire relativement bien adapté aux conditions écologiques de la forêt humide dans le Nord de l'Archipel, elle l'est moins à celles du Sud, où la forêt, en cas de pression démographique et de défrichements trop rapides, tend à ne plus pouvoir se reproduire et à évoluer en "maquis" ou en formation anthropique de "White Grass". La création, comme c'est le cas dans certaines parties de Tanna, de véritables terroirs "paysans" et d'un milieu aménagé pour des cultures permanentes, un peu comme c'est le cas en Nouvelle-Calédonie, où les conditions bio-climatiques sont semblables, apparaît dès lors comme un type de réponse bien adapté aux conditions écologiques.

Mais plus essentiellement encore, c'est également la stabilité territoriale plus grande au Sud qu'au Nord, qui conduisit les paysanneries locales à rendre plus permanents leurs modes d'occupation du sol, pour peu que la pression démographique se développe. L'aménagement de terroirs paysans stables a fixé l'itinérance sur une rotation de parcelles ou de morceaux de parcelles dans les structures territoriales de pirogue inamovibles du Sud de l'Archipel. Les inflexions du milieu naturel et de l'organisation sociale se sont en l'occurrence heureusement mariées. S'agit-il bien d'ailleurs d'une simple coïncidence ou bien les ajustements progressifs à la nature insulaire se sont-ils harmonisés avec ceux de la création sociale et territoriale ?

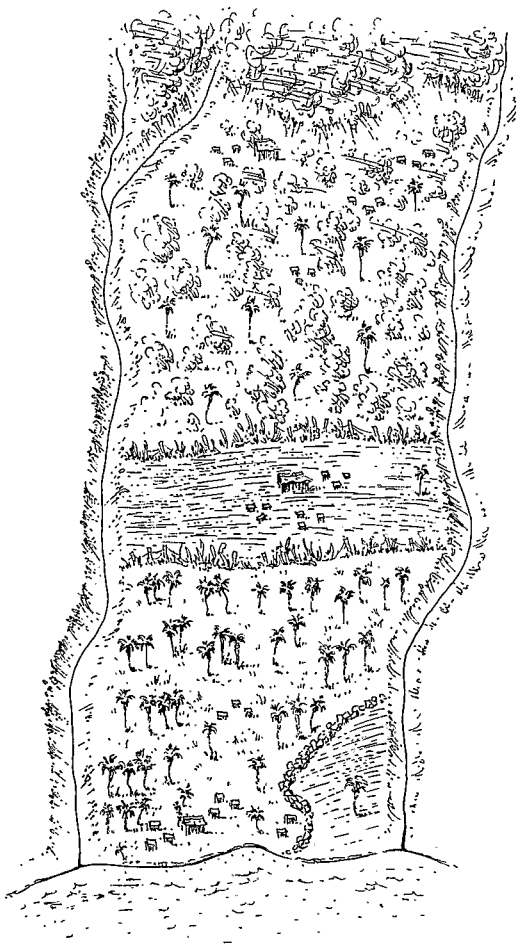
3) LE DILEMME DE LA CLOTURE.

La coexistence des jardins et d'un élevage de cochons pour partie effectué en semi-liberté pose un problème constant aux agriculteurs. L'errance des cochons constitue un danger de prédations sur les jardins, danger que la présence de cochons sauvages rend encore plus grand. Le dilemme de la société traditionnelle consiste donc dans celui de la clôture : faut-il parquer les nombreux cochons dans un vaste enclos naturel ou bien à l'inverse faut-il leur laisser l'ensemble du territoire en errance et dans ce cas protéger les jardins par des barrières ?

Fig. 7

LE DILEMME DE LA CLÔTURE :

SCHÉMA DE L'OCCUPATION DU SOL DANS LA RÉGION N-O D'AOBA



Hameau semi-dispersés

Nakamal central (Maison des hommes)

Creek, au lit de thalweg encaissé, à écoulement intermittent

Abrupt, rupture de pente

Barrière (bois ou barbelés)

Mur de pierre

Espace clôturé, aire d'errance des cochons

Forêt humide dense

Zone en plantation, en cocoteraie parsemée, jardins vivriers, jachère et brousse secondaire prédominante

Zone de cocoteraie en plantation dense, jardins vivriers et jachères clairsemés

Ligne de rivage et mer

Selon les commodités du relief, le nombre des cochons à parquer, le degré des périls liés à la présence des cochons sauvages et la force aussi des structures communautaires, les terroirs s'organisent par conséquent autour des clôtures d'élevage collectives ou autour des clôtures de jardins individuels, parfois les deux ensemble. L'introduction du barbelé à l'époque moderne a permis notamment d'élever des barrières plus facilement, mais ceci ne change pas les termes réels du dilemme, en outre les clôtures de barbelé sont chères.

Chaque région insulaire, chaque groupe semble avoir répondu à sa façon et expérimenté les divers cas de figures possibles. Dans la "montagne traditionnelle" des îles d'Aoba, de Malakula, ou encore du Sud de Pentecôte (Bunlap), les zones de cultures et d'habitat sont souvent protégées par une grande barrière qui clôt un ensemble plus vaste de zones forestières abandonnées à l'errance des troupeaux de cochons semi-sauvages. Le parquage des cochons s'appuie au maximum sur les ravinements et sur les abrupts naturels, la barrière n'étant construite que pour établir des raccords entre eux, de telle façon que les bêtes restent confinées dans une sorte de parc naturel et ne puissent causer de dommages aux cultures (voir fig. 7).

Ce type d'aménagement reflète l'importance accordée à un élevage de cochons en liberté et quasiment "sauvage" que l'on ne nourrit pas vraiment et auquel on apporte seulement quelques suppléments de nourriture en les jetant par dessus la barrière. Les cochons cérémoniels à dents recourbées sont en revanche gardés près des maisons. Autrefois, ils n'étaient pas parqués et partageaient le cercle familier de la vie des hommes, dans une promiscuité qui ne parut pas "hygiénique" aux missionnaires et qui les émut fortement. Pourtant, ils assuraient ainsi la voierie domestique et dans une certaine mesure ils étaient les responsables de l'extrême propreté des lieux. On tend aujourd'hui à les parquer dans de petits enclos individuels où on les nourrit chaque jour de déchets de cuisine, de tubercules et de noix de coco, tandis que les plus jeunes continuent à circuler librement.

Dans les terroirs de rivage, le principe du parquage collectif de l'ensemble des cochons semble avoir été autrefois le cas le plus général. La présence sur le littoral de nombreuses pierres permet en effet d'édifier des murettes solides et permanentes qu'il n'est pas nécessaire de consolider chaque année. La densité des cocoteraies permet en outre de nourrir ces bêtes facilement et à peu de frais. Ces murs de pierres collectifs, auxquels il faut ajouter quelques enclos individuels pour les cochons à dents de valeur, étaient autrefois très nombreux sur les rivages d'Aoba ou de Maewo, où leurs traces au sol sont partout visibles. On en utilise aujourd'hui encore quelques éléments, mais de façon bien moindre, en raison de la raréfaction de l'élevage du cochon dans de nombreux villages chrétiens du bord de mer.

Le problème se posait de façon différente dans les terroirs de moyenne pente où il n'y avait ni pierres en nombre suffisant pour faire une barrière à peu de frais, ni encore de zone de forêt sans limites s'étendant dans la direction de la montagne, où l'on puisse isoler les cochons. La solution choisie fut non pas de parquer les bêtes, mais au contraire de clôturer ensemble l'espace des hommes et des bêtes, ce qui permet de laisser hors de la barrière une partie du terroir libre

pour les cultures. Les bêtes errent alors tout autour des maisons que des troncs d'arbres jetés au travers de l'entrée protègent d'un excès de familiarité. Cette solution prévaut encore dans la montagne d'Aoba, par exemple à Lolossori (voir fig. 7) et souvent aussi à Pentecôte. L'avantage de cette solution est de protéger la "paix civile", car les cochons "libres" ne risquent plus de divaguer vers les jardins vivriers de la montagne ou du rivage, ce qui ne manque pas de provoquer de nombreuses querelles, la bête errante faisant l'objet d'une exécution immédiate par les propriétaires lésés.

Chacun des groupes locaux, selon la position topographique qu'il occupe et la proximité ou non de terroirs voisins, a donc des obligations et des solutions particulières au dilemme de la clôture : dans les îles montagneuses du Nord, où l'élevage du cochon reste très important, il semble bien que tous les cas de figures aient été essayés. De toutes façons, il fallait ou parquer les bêtes ou clôturer les cultures et souvent s'entendre avec ses voisins d'en bas ou d'en haut pour adopter une solution commune. Dans certains cas aujourd'hui de véritables "syndicats" d'élevage se constituent ; les gens de la montagne et des lignes de peuplement intermédiaires regroupent leurs troupeaux de cochons dans de grands enclos à murettes de pierres sur le littoral lorsqu'il est désert, comme c'est le cas dans la frange Est de Maewo ou de Pentecôte ; ou bien à l'inverse, les gens du rivage et de la pente moyenne s'entendent avec ceux de la montagne pour parquer tous leurs cochons ensemble dans la forêt d'altitude. Des solutions identiques existent aussi pour l'élevage bovin, introduit depuis plusieurs décennies dans la société rurale mélanésienne.

On le voit, l'édification des barrières dans la société traditionnelle représentait et représente toujours une contrainte lourde. En dernière instance, la solution prisée par les groupes chrétiens les plus zélés fut de supprimer l'élevage des cochons et avec lui le problème de la nécessité de la clôture. Cette solution a été adoptée partout où dans les îles du Nord le système de pouvoir traditionnel fondé sur la hiérarchie des grades n'est plus en fonction, comme par exemple dans les îles Banks : cocoteraies et jardins se dispersent alors librement dans l'espace, les seuls risques pour les jardins ne découlant plus que de l'incursion possible d'un cochon sauvage égaré. Ailleurs, dans les zones qui restent traditionnelles, les enclos d'élevage collectifs alternent avec les barrières des jardins ; la possibilité qu'un cochon ne sorte de son enclos oblige souvent à tout clôturer. On peut donc discerner dès la première visite le paysage de la société moderne, "commerçante et chrétienne" ; il est ouvert et sans cochon, et celui de la société traditionnelle, hâché par contre de clôtures et dont l'espace foisonne de cochons.

Le problème de la clôture se pose surtout dans les îles du Nord. L'élevage du cochon, lié au système des grades, implique en effet la multiplication du nombre des bêtes et une sélection rigoureuse pour obtenir les cochons à dents nécessaires. Tout le pouvoir des Grands Hommes traditionnels repose sur l'existence de cet élevage.

En règle générale, il semble que ce soit la solution de la barrière individuelle qui tende à l'emporter. Clore un vaste espace par une longue barrière où tous les cochons du groupe local puissent être parqués ne répond pas toujours aux commodités topographiques et

de surcroît implique un travail collectif contraignant qui ne s'allie pas toujours avec la nature familiale et individualiste de l'économie du groupe domestique. A tout prendre, construire des barrières temporaires autour des jardins familiaux représente un travail moins lourd ; pour le reste, on parque les cochons en petits enclos. Ils sont de toutes façons moins nombreux qu'autrefois.

V. LA REPARTITION DE LA POPULATION.

Les contrastes de densité de la population semblent avoir constitué dès l'origine un trait structurel du système de peuplement. Ce système se répartit en nexus de force inégale : tendu en certains endroits jusqu'à provoquer des noeuds de population très denses, il se distend en d'autres, ne laissant plus subsister qu'un mince filet de peuplement. Dans ces conditions de maillage différentiel, le surpeuplement côtoie en chaque grande île le sous-peuplement.

1) LE "NEXUS MELANESIEN".

L'inégalité du nexus de peuplement s'explique en partie par des raisons écologiques. A partir de 600 mètres d'altitude et parfois moins, le climat perhumide et la rigueur des pentes rendent malaisée l'installation permanente de l'homme. Les lignes de peuplement les plus élevées dépassent rarement l'altitude de 400 ou 500 mètres (1).

Dans les îles de la dorsale centrale de l'Archipel, la présence de volcans en activité, comme celui d'Ambrym, limite encore l'espace disponible ; seules les péninsules de cette île, au Nord, à l'Ouest ou à l'Est sont peuplées. Ailleurs, la présence de solfatares actifs qui peuvent être étendus à des versants entiers comme celui de Saramataï dans l'île de Vanua Lava ou de plaines de cendres comme à Tanna constitue encore autant de zones répulsives dont l'homme s'écarte.

a) Le facteur paludéen.

Mais la rigueur des conditions physiques n'est pas seule responsable de la discontinuité des tâches de peuplement. C'est l'Archipel utile lui-même, l'oekoumène, qui est en effet fractionné en espaces pleins et en espaces intercalaires, sans pour autant que les aires où les sols sont les plus fertiles, correspondent nécessairement aux aires de fortes densités et inversement. Dans cette répartition contrastée, le paludisme endémique, dont les risques sont inégaux selon les régions, a assurément joué un rôle (2).

---

(1) A l'intérieur de Santo, on trouve toutefois des groupes dont l'habitat traditionnel se situe bien au-delà, entre 600 et 800 mètres, au centre même de l'île et jusqu'à 1.100 mètres sur les contreforts du Mont Tabwemasana, au lieu-dit Nakavula (H. GORON, communication pers.). On se trouve dans ce dernier cas dans une situation limite, en ce qui concerne l'Archipel de Vanuatu, mais qui n'a rien de surprenante, si l'on considère que dans les hautes-terres de la Papouasie Nouvelle-Guinée, de nombreux sites d'habitat sont situés au-delà de 2.000 m d'altitude (GORECKI, 1985).

(2) Le seul vecteur connu de paludisme dans l'Archipel est l'**Anophèle farauti**. Les espèces de **plasmodia** (**P. falciparum, P. vivax, P. malariae**) sont communes à l'ensemble de la région mélanésienne, Salomon et Vanuatu (Ratard, 1974).

Comme l'ont bien montré dans leurs études les Docteurs MAFFI et RATARD *"le paludisme dans l'Archipel est discontinu en extension et en intensité"* (1974, p. 9). Tous les milieux écologiques ne se prêtent pas au même degré à la prolifération des gîtes d'anophèles : l'eau stagnante des marais, les rivières ombragées, les précipitations abondantes, les températures élevées sont des conditions favorables ; à l'inverse, l'altitude, les vents, une certaine sécheresse saisonnière, des sols perméables engloutissant l'eau superficielle, constituent des conditions adverses au développement des **Anopheles farauti**. Il s'ensuit que fort souvent, les îles coralliennes récentes dont les roches sont perméables, et les îles aux sols de lave basaltique perméables qui constituent des milieux plus secs et sans écoulement d'eaux superficielles sont également des milieux plus sains, à basse ou à moyenne endémicité. Dans le cas des petites îles, la proximité des grandes terres dont les sommets élevés tendent à capturer les nuages et les pluies, favorise par effet de retour une sécheresse relative et saisonnière plus accentuée. Les **Anophèles** n'y survivent que malaisément et l'endémicité de la malaria y est plus faible. C'est le cas notamment de Mota-Lava et de Mere-Lava aux îles Banks, de Tongoa et de l'ensemble des îles Shepherds, enfin de tous les petits ilôts qui bordent les grandes îles de Santo et de Malakula (voir carte 15). Sur ces petits ilôts comme Vao, Atchin, Wala ou Rano, la ventilation constante assure en outre une nouvelle condition d'adversité pour les **Anophèles** et donc de meilleures conditions de salubrité.

Ces conditions écologiques exercent une influence certaine, pourtant certaines zones à fortes densités de population, comme l'Est Aoba (pays Longana), le Nord ou le Sud-Est d'Ambrym, sont des régions où les risques de paludisme sont élevés si l'on consulte la carte de l'endémicité. De même, dans les îles du Sud, la petite île en forme d'atoll soulevé d'Aniwa à fort degré d'endémicité malarienne a toujours concentré des populations denses, tout autant que l'île voisine et montagneuse de Futuna, où les risques de paludisme sont nuls, mais qui compte aujourd'hui une population sensiblement moins nombreuse.

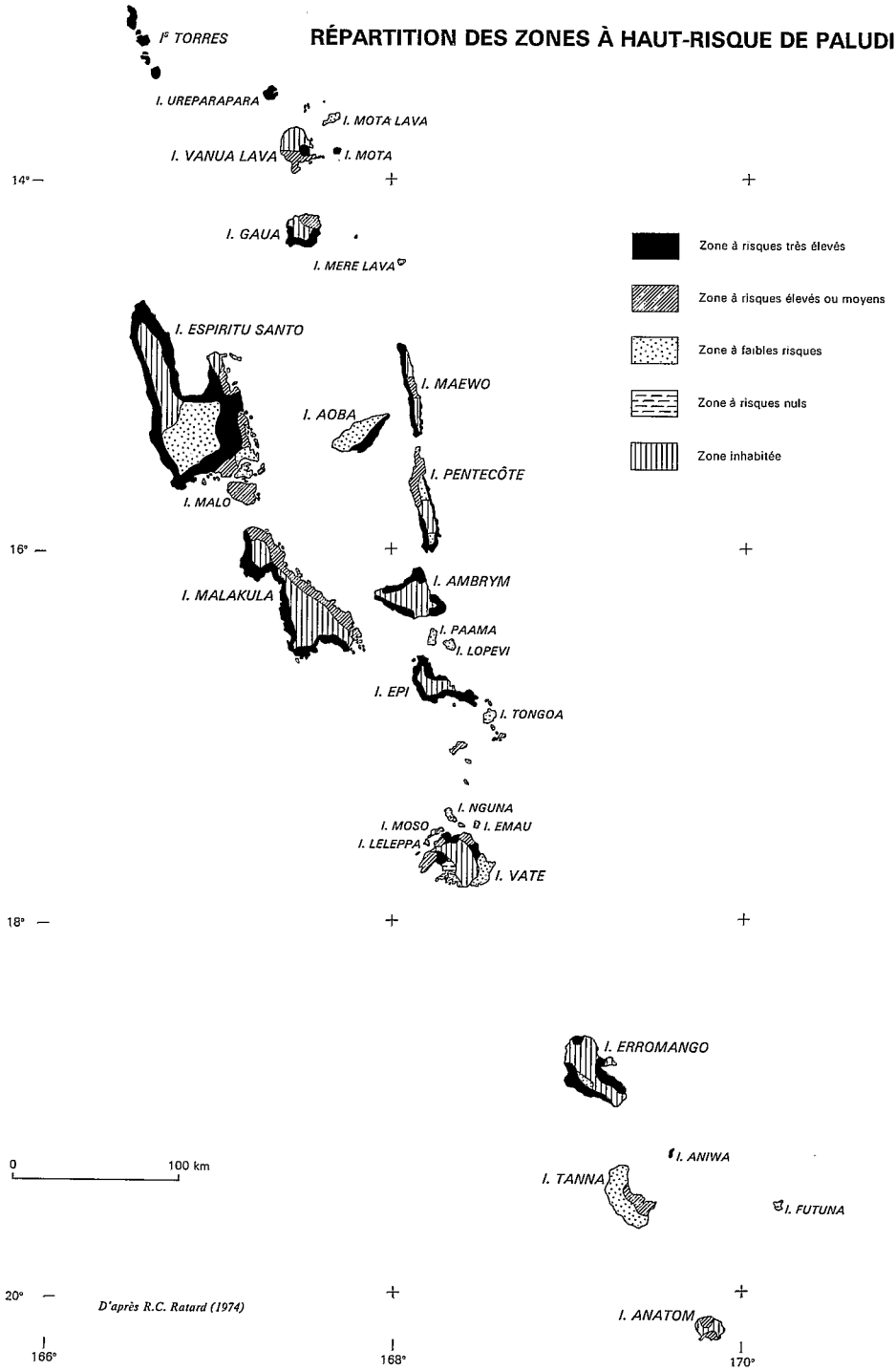
La recherche de lieux plus salubres et moins exposés aux risques de la malaria, tout comme la recherche de bons sols faciles à travailler, ont un rôle dans la répartition des hommes, mais il ne semble pas que l'on puisse parler à cet égard d'un déterminisme du milieu naturel, ni même d'une contrainte majeure.

b) Espaces pleins, espaces intercalaires.

Dans l'ensemble de l'Archipel, les "pays" peuplés, qu'il s'agisse de grande pirogue ou de région-territoire, s'érigent en effet en entités locales autonomes. Chacun de ces espaces pleins correspond à un noeud de peuplement dense, séparé des autres, non pas par des lignes frontières, mais par des espaces morts qui forment tampons. Dans une certaine mesure, le principe même du nexus originel consiste à faire de chaque espace plein un "oekoumène local", un pays, un territoire, qui se noue autour d'un ou de plusieurs pôles dominants, alors que l'espace intercalaire, qui s'étend à ses frontières, n'est rien d'autre qu'un espace de parcours, assurant la liaison entre les différents noeuds de peuplement. Le peuplement de ces espaces intercalaires n'est jamais ou presque jamais complètement absent, mais il s'égrène en mailles très

CARTE N° 15

RÉPARTITION DES ZONES À HAUT-RISQUE DE PALUDISME



D'après R.C. Ratard (1974)

lâches. Sa faible densité est telle qu'il remplit par son vide relatif la fonction de zone-tampon entre pays différents, mais par la présence, si tenue soit-elle, d'un mince filet de peuplement, il remplit en même temps le rôle de route, c'est-à-dire qu'il permet un contact entre des entités régionales et politiques séparées. Alors qu'en général les langues parlées dans chacun des pays à forte densité varient et forment comme on l'a vu une aire linguistique homogène, les langues des populations qui s'égrènent dans les espaces intercalaires sont en général décrites comme des langues mixtes où se mélangent les parlers des espaces voisins. La population qui se trouve ainsi en situation de contact culturel mélange les idiomes des uns et des autres et peut communiquer avec chacun de ses voisins. Ainsi toute la population du Nord de l'île de Pentecôte, entre la baie de Namaram et celle de Loltong (voir carte 14) est-elle une population qui mêle à la fois la langue **Raga** du Nord et la langue **Apma** du Centre. Elle mélange également les coutumes différentes de ces deux régions, notamment leurs systèmes de hiérarchie des grades et leurs systèmes de parenté. Cette identité culturelle double conduit cette population à jouer un rôle naturel de contact, tout autant que d'écran protecteur : sa fonction consistait en fait à tenir une route, alternativement close et ouverte. Le même phénomène se retrouve au Sud du pays **Apma** où, entre Ramwadi et Baie Homo, n'existe plus qu'un mince filet de population qui sépare, tout autant qu'il réunit les populations du pays de langue **Apma** à ceux du pays de langue **Sa** (voir carte 14, p. 239).

Ce système de peuplement en chaîne, dont les mailles denses sont séparées tout autant que reliées les unes aux autres par des mailles légères, se retrouve, comme on l'a vu, dans le système général des enchaînements linguistiques ("dialect chain"). Dans le Centre et le Sud de l'Archipel, où les champs linguistiques forment des aires spatiales plus compactes, le principe des espaces interstitiels séparant des espaces pleins se retrouve également : le peuplement des pirogues se distribue en ilôts de part et d'autre d'un espace périphérique qui fait frontière ou encore parfois en blocs unis de territoires peuplés et culturellement homogènes que séparent des territoires aux moindres densités, comme cela est par exemple le cas dans l'île de Tanna, entre la région du Nord et les territoires à fortes densités du Centre Brousse et de la région de Lenakel (voir carte 7, Livre II).

La structure de peuplement en nexus explique donc les inégalités de peuplement de l'espace traditionnel. Ce système consiste dans une certaine mesure à créer des "îles dans les îles", que relie un système d'espace de parcours. Ce n'est pas ici réellement l'écologie qui prime. Il n'y a pas en effet de déterminisme naturel dans la situation d'une région peuplée par rapport à une région sous-peuplée. La région-tampon du Nord-Pentecôte qui est sous-peuplée entre la baie de Loltong et celle de Namaram est par exemple recouverte de sols fertiles au potentiel agronomique supérieur, si on les définit selon des critères scientifiques, à la région fortement peuplée du Centre Pentecôte. Il en va de même plus au Sud, pour les sols de terrasse littorale entre Ramwadi et Baie Homo.

Cette relative indifférence à l'égard de la qualité des sols ou des risques de paludisme implique que les répartitions spatiales différentielles sont plutôt à mettre en liaison avec des facteurs d'ordre culturel, social ou politique. Tout se passe en effet comme si

chaque groupe social homogène, chaque pays peuplé, chaque grande pirogue cherchait à s'ériger en communauté autonome, souveraine sur son propre espace et séparée des groupes voisins par des zones vides ou à population clairsemée. Les espaces-tampons ponctuent par conséquent de mailles lâches la chaîne du peuplement : ce sont en effet des espaces-routes et tout autant des aires de contact que des aires de séparation. Il semble que le peuple mélanésien à l'origine migrateur et navigateur ait reproduit dans son mode d'occupation de l'espace l'image qu'il conservait du voyage en pirogue qu'il accomplit lors des temps originels de la fondation : l'espace est pour lui une route que ponctuent des lieux ou îles-relais ; chaque noyau de peuplement est une île, séparée tout autant que reliée par un espace de parcours terrestre ou maritime. Le nexus originel traverse ainsi de part en part l'espace de l'Archipel, faisant de chaque espace-frontière un espace de contact. Il n'y avait donc pas de réelle séparation entre les îles ni entre les régions : la route mélanésienne est un concept de mer tout autant que de terre, il signifie d'abord une étendue sans lieu, ni présence humaine dense.

Tout incline donc à penser que les régions aujourd'hui vides ou sous-peuplées l'étaient autrefois à l'époque du pré-contact et c'est une erreur que d'attribuer trop souvent les disparités dans la répartition actuelle du peuplement à des coupes sombres qui auraient été créées par les épidémies issues du contact avec le monde européen. Fragmenté en noyaux de densité inégale aujourd'hui, le peuplement insulaire l'était également autrefois. En se fiant aux traditions orales locales qui partout conservent le souvenir des sites d'habitat anciens abandonnés et en comparant avec les réseaux de peuplement actuel, on peut estimer qu'à l'époque traditionnelle, les noyaux de peuplement dense comptaient une densité proche de 40 à 50 hab/km2. Les zones de peuplement clairsemé étirées le long des espaces intercalaires n'avaient par contre pas plus de 5 hab/km2 et même souvent moins. Ce sont encore ces chiffres que l'on retrouve à quelques variantes près dans les îles où le peuplement s'est maintenu pour l'essentiel **in situ**, comme c'est par exemple le cas en Aoba, à Pentecôte ou à Tanna (voir cartes 13, 14 et 7 -Livre II-).

2) GRANDES ILES ET PETITES ILES.

Le nexus du peuplement mélanésien traditionnel se caractérise en outre par des formes d'emprise sur l'espace insulaire qui diffèrent selon qu'elles s'exercent sur des grandes îles ou des îles petites ou moyennes. Les petites îles dont la taille varie de quelques km2 à quelques dizaines de km2 sont en général celles où les densités de population sont les plus élevées en contraste avec les grandes terres de quelques centaines de km2, où elles sont souvent beaucoup plus clairsemées. Dans cette discussion j'exclus les ilôts littoraux, proches des grandes terres, dont la superficie est en général inférieure à un km2 et dont l'essentiel du territoire se trouve en fait sur la grande terre voisine, l'ilôt n'étant qu'un espace résidentiel et de sécurité. Je parle en effet d'"îles véritables", situées au-delà des récifs frangeants et privées d'exutoires territoriaux sur une île voisine, comme par exemple Mataso (1 km2), Tongoa (33 km2) ou Paama (42 km2). Sur ces îles, la population a toujours été tradition-

nellement dense. Mataso avec 130 habitants sur son km2, Paama avec 2.354 habitants et une densité de 71 habitants au km2 en 1979, Tongoa avec 2.892 habitants et une densité de 68,9 habitants au km2 voisinent la grande île d'Epi, dix fois plus grande (444 km2), mais où la population n'est plus que de 2.304 habitants et la densité de 5,2 habitants au km2. Des exemples et des contrastes du même ordre de grandeur pourraient être relevés ailleurs, en particulier aux Banks, où les petites îles densément peuplées de Mota, de Mota-Lava et de Mere-Lava contrastent avec Gaua et Vanua-Lava qui sont des grandes terres sous-peuplées.(voir carte 17, p. 466).

Sans nul doute dans certains cas, les contrastes de peuplement entre grandes îles et petites ou moyennes îles furent-ils aggravés à l'époque moderne mais ils ne résultent pas de celle-ci. Dès l'époque traditionnelle, ces petites îles se signalaient pas leur tradition de vigueur démographique et constituaient les noeuds forts du peuplement. Le rôle qu'elles jouaient dans les réseaux de contact culturel et d'échange inter-insulaire était à la mesure de leur vitalité : ainsi la place essentielle occupée par Vao ou Malo dans les îles du Nord ou encore par l'ensemble des îles Shepherds dans les îles du Centre. Cette importance accordée aux îles de petite dimension, lieux-relais et noeuds forts du système de peuplement, constitue sans doute un autre des traits caractéristiques du nexus mélanésien

S'agit-il d'un fait dérivé, la démographie de ces micro-mondes au milieu moins exposé à la malaria s'étant développée alors qu'elle s'amenuisait dans les grandes îles par suite d'un taux plus élevé de morbidité ? L'explication est possible, mais ne peut être étendue à tous les cas. En outre, dans les grandes îles comme dans les petites existaient les mêmes traditions de régulation des naissances par des méthodes contraceptives abortives offertes par les pharmacopées locales. S'agit-il par contre d'un trait structurel originel, d'une attirance vers les micro-mondes, qui aurait poussé les réseaux de peuplement à investir les petites îles plutôt que les grandes terres aux horizons relativement vastes et somme toute inquiétants ? Cette explication par l'inconscient des peuples reste difficile à prouver.

La forte emprise humaine sur ces petits ou moyens espaces insulaires semble devoir plutôt s'expliquer par un phénomène global géopolitique, le même au fond que celui qui sous-tend la constitution du nexus de peuplement en mailles de densité différentielles. Dans un monde originel dangereux, où la guerre régnait à l'état endémique et constituait la contrepartie de toute relation extérieure, où l'étranger était a priori un objet de méfiance et une source de dangers, la meilleure des paix possibles consistait sans doute à bien contrôler son espace. Dans chaque grande île, chaque groupe s'organisait sur un micro-modèle insulaire : le territoire, hâvre de paix et de sécurité, se bordait sur sa périphérie de zones marginales vides ou sous-peuplées qui protégeaient de l'extérieur. Cette séparation entre les territoires régionaux visait donc de prime abord à garantir la paix civile et la sécurité physique : on contrôlait son espace interne tandis qu'en dehors de celui-ci partaient des routes qui assuraient le contact avec l'extérieur, mais qu'il pouvait être dangereux de parcourir. En d'autres termes, il semble que chaque groupe ou communauté homogène ait structuré son espace sur le modèle de"l'île géopolitique" Ceux qui eurent la chance de pouvoir coloniser une île de petite dimension,

dont l'espace limité pouvait par là même être bien contrôlé, se trouvaient donc dans de meilleures conditions de sécurité. Il n'était plus besoin de s'entourer d'espaces-tampons pour se protéger des groupes voisins ou de veiller sur ses "frontières", la mer y pourvoyait sans qu'on fît pour cela d'effort particulier. Le *territoire-île* était donc le meilleur des *territoires-régions*. Sans doute pour cette même raison, les petits ilôts littoraux furent-ils choisis comme site d'habitat plutôt que la grande terre voisine ; leurs habitants affirment toujours que leurs ancêtres opérèrent ce choix pour des raisons de *distance* nécessaire avec les groupes inamicaux de la grande île voisine.

La dimension spatiale des îles semble donc dès le départ avoir joué un rôle essentiel dans la mise en place du peuplement. Ce n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, les grandes îles qui attirèrent les groupes les plus nombreux et les plus forts, mais bien plus souvent les îles petites ou moyennes. De la même façon, à l'intérieur des grandes terres, les populations reproduisirent naturellement un type insulaire d'occupation de l'espace, en créant des espaces de peuplement séparés par des étendues vides laissées au "parcours". Ce goût pour l'espace mesuré, homogène et facilement contrôlable apparaît en définitive comme une constante de la civilisation mélanésienne insulaire.

Dans ces choix qui sont principalement d'ordre culturel ou géopolitique, les déterminations par l'aptitude agronomique maximale du milieu naturel jugée selon nos critères, ne semblent avoir eu que des effets secondaires. Chaque groupe, en choisissant son territoire, privilégia au départ les critères de sécurité et d'indépendance : son premier but était de survivre et non pas de "produire".



Neuvième chapitre

HOMMES DU RIVAGE ET HOMMES DE LA FORET

I. LA MONTAGNE ET LE RIVAGE.

1) UN TRES ANCIEN CLIVAGE ?

L'espace habité de la région-territoire ou de la "pirogue" se partage entre deux mondes différents : celui des "manbus", ou hommes de la forêt et celui des "man sol wora", littéralement les "hommes de l'eau salée", c'est-à-dire les hommes du rivage. Chacun des espaces insulaires traditionnels apparaît ainsi marqué d'un dualisme de plus en plus fort et plus ou moins complémentaire entre les groupes fixés à l'intérieur des îles et les groupes qui se répartissent sur la ligne de rivage ou à sa proximité.

En s'affirmant de "forêt" ou de "mer", les hommes de la société traditionnelle se réclament d'un clivage éco-culturel qui vise à mieux formaliser leurs propres différences. Dans les plus grandes îles, comme celles de Santo ou de Malakula, les groupes de l'intérieur tendent en effet à vivre comme s'il s'était agi d'un continent. Ils tournent le dos à la mer et réduisent leur espace de représentation aux horizons clos de la forêt. Il y a encore quelques décennies, certaines populations habitant à une dizaine d'heures de marche du littoral le plus proche ne s'y étaient jamais rendus et c'est encore bien souvent le cas des femmes et des enfants. Ces groupes n'avaient en effet aucun chemin d'accès au rivage : ils pouvaient éventuellement en recevoir les produits, mais par l'intermédiaire de groupes voisins et jamais de façon directe (1).

A l'inverse, la plupart des groupes du rivage méconnaissaient l'intérieur de leur île et ne s'y risquaient guère. Les hommes de la forêt leur apparaissaient comme faisant partie d'un monde inquiétant et ténébreux. Ils ne connaissaient d'eux que la fumée des feux qui,

---

(1) Les gens du dernier village à l'intérieur des terres dans la presqu'île du Cumberland (Nord-Ouest de Santo), qui habitaient un site à environ une demi-journée de marche du littoral, ne s'y étaient pour la plupart d'entre eux jamais rendus, voilà encore seulement quelques années.

le soir venu, transparaissait au travers du couvert végétal. Ces feux, signe d'un peuple "étranger", leur apparaissaient comme une menace permanente (1).

Selon les îles, leur taille, leur relief, la plus ou moins grande salubrité de leurs milieux, des facteurs historiques et culturels, la population se répartissait de façon inégale entre le rivage et l'intérieur. En règle générale, la masse physique d'un plateau intérieur bien développé, comme au Centre de Pentecôte dans le pays **Apma** ou à Tanna dans le "Centre Brousse", favorisait l'extension d'une population intérieure relativement nombreuse. Inversement certaines côtes, sans plaine, ni terrasse littorale bien marquée apparaissaient comme des milieux répulsifs. Pentecôte fournit un bon exemple de ce type de situation

Au Centre de l'île de Pentecôte, la côte Ouest n'a jamais été peuplée que par quelques groupes clairsemés. Les **ila**, ou hommes du rivage, habitaient en fait assez loin du bord de mer, à plus d'une centaine de mètres en altitude sur les premiers contreforts du plateau. La côte Est de l'île, ou **Lik**, était en revanche complètement déserte, bien qu'une petite plaine littorale mieux marquée s'y soit par endroits développée.

Pour l'essentiel, la population se répartit toujours des contreforts ouest du plateau jusqu'aux crêtes axiales qui en marquent la fin à l'Est : les lignes les plus proches de la côte Ouest se réclament du rivage -ce sont les **ila**-, celles qui s'en éloignent le plus s'affirment comme des **kut**, des hommes de la forêt (voir carte 6).

Les **kut** dominent directement la côte déserte du littoral Est. Ils n'avaient autrefois sur celle-ci que des itinéraires de descente, des lieux de pêche et éventuellement des cultures hâtives et arbres de cueillette, mais ils n'y résidaient jamais. Des "tabu" interdisaient aux gens d'habiter le pays **Lik** et même d'y dormir : l'ensemble du rivage était considéré comme un lieu de mort et d'errance des esprits. Cette côte, qui regarde vers l'Est et l'infini des horizons marins sans qu'une seule île n'en diversifie la ligne, est une "fin de monde", un *"finisterre"* comme P. GOUROU les appelle, battu constamment par une mer violente (2). Elle fut longtemps considérée comme dangereuse et inhabitable.

Pourtant des traces témoignent d'une présence humaine disparue sur la côte Est : les pierres alignées, les tombes, les vestiges, comme par exemple des pierres d'herminette, sont nombreux. La tradition orale des **kut** rapporte qu'à une époque très éloignée, cette côte fut en effet habitée par une population qui "disparut", soit qu'elle

---

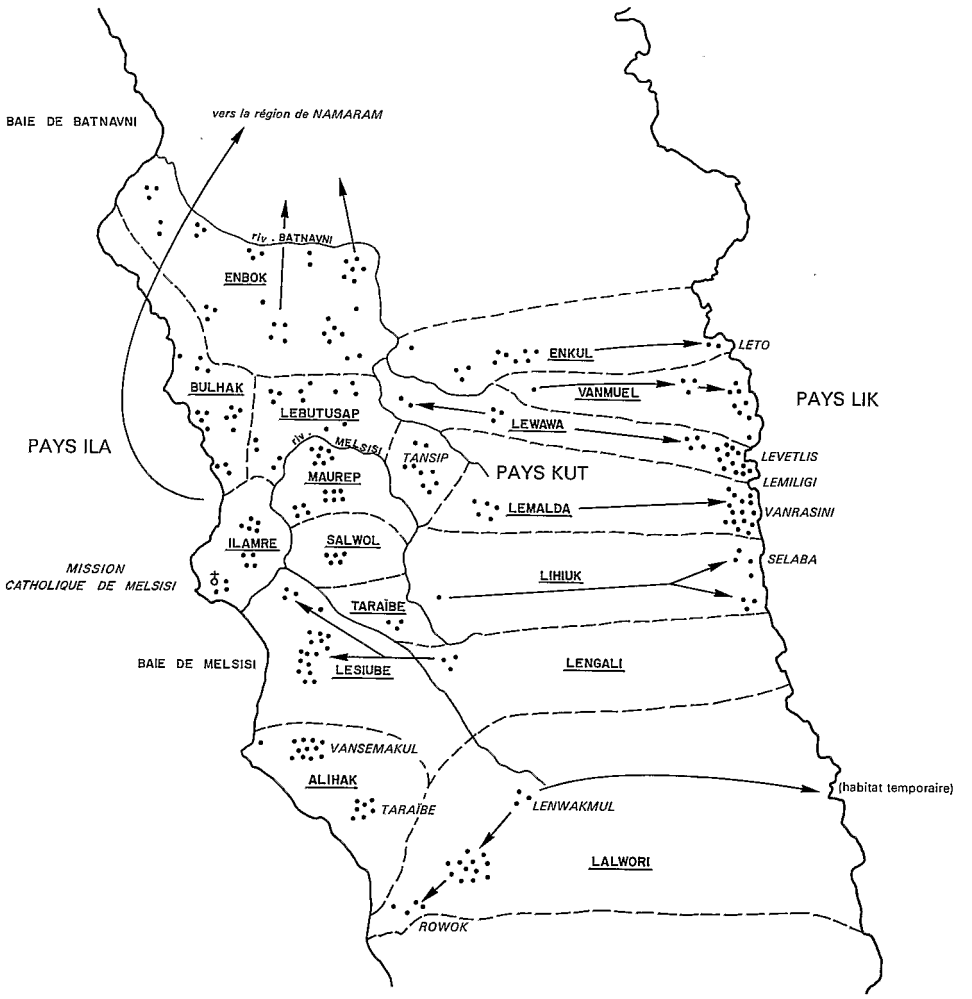
(1) Cette atmosphère de suspicion à l'égar des hommes de la forêt a été bien rendue dans le roman de Pierre BENOIT "Erromango". L'auteur y a transcrit les sentiments des planteurs européens isolés dans les îles, mais ces sentiments leur étaient eux-mêmes communiqués par les populations littorales avec lesquelles ils étaient en contact.

(2) En bislama, le rivage **Lik** est également appelé "big sea", le pays de la mer violente. Les atterrages en pirogue y sont dangereux.

CARTE N° 16

LES CADRES SPATIAUX DE LA SOCIÉTE DU CENTRE PENTECOTE

LES KAMEL DE LA RÉGION DE MELSISI (1972)



Principales rivières à fort encaissement

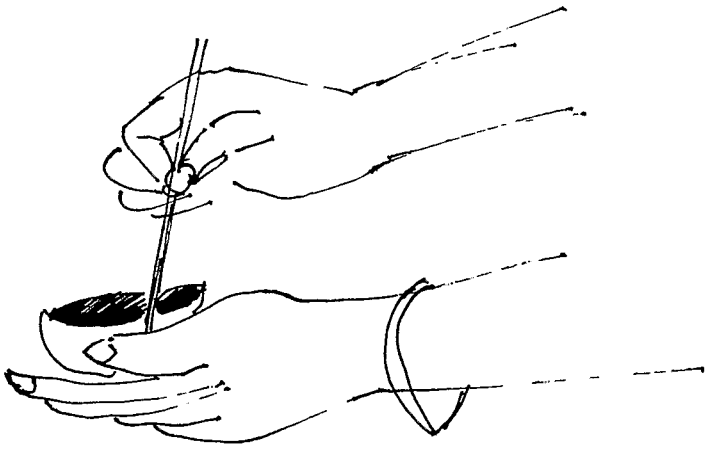
Chaque point représente 10 habitants (1972)

LALWORI — Nom du Kamel (nakamal) central dominant le territoire du groupe local

VANSEMAKUL — Nom de quelques regroupements villageois

Limites des grands groupes locaux ou Kamel

Mouvements actuels de la population



ait été enlevée par un choc historique, soit qu'elle fût repartie. Les montagnards actuels du pays **Apma** affirment n'avoir entretenu aucune relation avec cette population, ils étaient des ennemis au sens plein du terme et leur seul contact était celui de l'affrontement guerrier, si d'aventure ils se rencontraient. Il semble bien qu'il y ait eu ici coexistence à l'origine de deux peuples "étrangers" et ce n'est que depuis quelques années que, surmontant leurs réticences ancestrales, les **kut** sont descendus vers cette plaine littorale pour la mettre en valeur. Ce mouvement de descente fut précédé de nombreuses pratiques magiques destinées à lever les "tabu" et il n'eut lieu que de façon très progressive.

Il serait naturellement intéressant d'essayer de dater les traces du peuplement disparu de la côte Est de Pentecôte. On retrouve là en effet le dilemme des origines. Les habitants originels étaient-ils ou non des potiers ? Les peuples acxtuels de Pentecôte, tout comme ceux d'Aoba, affirment qu'ils n'ont, quant à eux, aucune tradition de poterie. Ils se procuraient celle-ci par échange avec leurs alliés de Malo et du Nord de Malakula.

En somme, le dépeuplement des finisterres du Centre de Pentecôte, mais aussi du Centre de Maewo, où on retrouve le même rejet culturel du rivage Est (P. CROWE communication personnelle), résulte-t-il du départ général de la population originelle vers les îles Fidji qui sont les archipels en vis-à-vis les plus proches ? Les relations linguistiques plaident dans ce sens : la langue du Nord de Pentecôte est en effet considérée comme la langue de l'Archipel qui est la plus proche du Fidjien, en fait c'est un proto-fidjien (D. TRYON, communication personnelle). Au surplus et comme l'a remarqué Peter CROWE (communication personnelle), il existe des similitudes assez remarquables entre les toponymes de la côte Est de Maewo et celles en vis-à-vis de l'Archipel fidjien. Si ces analogies étaient confirmées, le peuple originel des finisterres de l'Est, parti à la conquête de l'Archipel fidjien, serait apparenté avec l'actuel peuple de **Raga** au Nord de l'île avec lequel il continue de partager une proximité linguistique ; celui de langue **Apma** et à inflexion écologique purement montagnarde serait en revanche un peuple différent et peut-être plus ancien. Ce trait est confirmé d'ailleurs par la rupture linguistique, culturelle et écologique entre le Nord et le Centre de l'île.

Ce climat de rupture profonde qui semble avoir existé autrefois en certains points de l'Archipel entre groupes du rivage et groupes de l'intérieur, renvoie par conséquent à un très lointain passé, où il existait peut-être à un degré plus général et plus accusé. Mais aujourd'hui, la différence a changé de sens : elle fonde une relation complémentaire plus qu'elle ne creuse une rupture entre des peuples différents.

2) DIVERSIFIER L'ESPACE CONFINE.

Sans doute la malaria causée par la présence dense de moustiques **Anophèles** sur certaines côtes de l'Archipel joua-t-elle un rôle important dans l'abandon fréquent des rivages des grandes îles. Les rivages littoraux de Pentecôte en sont par exemple infestés et plus particulièrement ceux de la côte Est. Mais l'argument reste localisé, en d'autres lieux et en d'autres îles, les côtes à moustiques n'ont pas fait fuir. Si l'on reprend l'exemple de Pentecôte, au Sud de l'île, c'est au contraire la côte Est qui, bien qu'impaludée, est relativement bien peuplée et la côte Ouest dépeuplée.

L'inégale distribution de la population entre les diverses façades littorales et les régions de l'intérieur ne paraît donc pas ressortir d'un mode d'explication unique. Ces clivages semblent, pour certains d'entre eux, remonter à la mise en place du peuplement et celle-ci reste encore à bien des égards obscure.

Dans les grandes îles, le système de peuplement traditionnel semble s'être ainsi caractérisé par un peuplement littoral sporadique, lié à des baies et à des lieux d'atterrages de pirogue, tandis que les reliefs de plateau ou de basse et moyenne pente accueillaient souvent un peuplement relativement plus dense. Mais si la population des grandes îles tournait le dos à la ligne de rivage, celle des petites îles, et qui plus est, des ilôts, semble à l'inverse avoir systématiquement recherché sa proximité.

Dans le Nord de Malakula, l'espace littoral est par exemple colonisé pour l'essentiel par la population dense des ilôts qui bordent la ligne de rivage (Vao, Atchin, Wala, Rano, etc...). Chacun des ilôts s'est aménagé un territoire sur la grande terre voisine qui s'étend jusqu'aux premières lignes de crêtes de l'intérieur. Le versant opposé est alors laissé en "no man's land" faisant office de "frontière" avec les peuples de l'intérieur. La présence d'ilôts, d'un milieu écologique ouvert aux influences marines et propice à la navigation favorisa ici l'installation de populations littorales denses. Ces populations ne dominaient pas les hommes de la forêt intérieure, elles les méconnaissaient le plus souvent, si ce n'est pour se faire la guerre, mais aussi assez régulièrement, semble-t-il, pour pratiquer des échanges de mariage lorsque ces guerres cessaient. Le même phénomène se reproduit au Sud et à l'Est de Santo.

Ce clivage entre hommes du rivage et hommes de l'intérieur est général à toute la Mélanésie, on le retrouve aussi bien aux îles Salomon qu'en Nouvelle-Guinée. On peut même se demander s'il ne s'agit pas là d'une caractéristique générale, présente à l'état plus ou moins implicite dans tous les milieux insulaires (1). Mais l'originalité des

---

(1) La même séparation éco-culturelle existait par exemple dans le Japon ancien (F. DOUMENGE, communication personnelle).

îles mélanésiennes est d'avoir formalisé jusqu'à l'extrême cette séparation et d'avoir fondé sur elle un système géographique de différenciation. Au Vanuatu, la séparation ainsi créée s'enrichit en outre d'une ligne de peuplement intermédiaire, dite du "milieu", dont la finalité semble avoir été de favoriser la relation entre des populations spécialisées dans l'exploitation de milieux écologiques contrastés.

L'espace insulaire est traditionnellement divisé en trois lignes de peuplement : les hommes du rivage, les hommes du milieu, ceux de l'intérieur. Le peuplement originel de Malakula se partage par exemple entre les **Tau'te Navute** (1) de l'intérieur, eux-mêmes divisés en plusieurs groupes indépendants (Baternär, Tirak, Big Nambas, etc...), les **Tau'te** proprement dits, aujourd'hui pratiquement disparus, qui peuplaient le monde des pentes et des plateaux intermédiaires, enfin les **Mare hure hure**, ou hommes des ilôts et du rivage. Cette division tripartite paraît avoir existé dans toutes les grandes îles où une certaine profondeur d'espace et d'étagement montagneux la permettait. On la retrouve encore présente en Aoba, à Pentecôte ou à Tanna, lorsque le système de peuplement originel s'est maintenu.

L'existence des groupes intermédiaires, à la fois de "mer" et de "forêt", rendait possible la relation entre les groupes à écologie plus spécialisée, de telle sorte que la plupart des entités régionales, "pays" ou "pirogues" traditionnelles, se sont créées progressivement sur la base de systèmes d'échange verticaux. Le pays Ndui-Ndui ou Longana de l'île d'Aoba, le Centre ou le Nord de Pentecôte, les grandes pirogues de Tanna constituent ainsi des espaces autonomes, dont le tissu de relation interne est formé par la multiplicité de leurs courants d'échange entre rivage et montagne.

La relation constante entretenue entre les centres de population de l'intérieur des îles et la périphérie littorale explique les divisions politiques de l'espace. La différence optimale et volontairement maintenue entre les hommes du rivage et ceux de l'intérieur appelait l'échange complémentaire : pour le "man sol wora", le "manbus" était tout autant un voisin inquiétant, qu'un partenaire proche. Selon les îles et les régions, la relation entre le rivage et la montagne prenait des inflexions différentes, parfois d'hostilité permanente, parfois d'alliance, et le plus souvent alternativement l'une et l'autre. Une grande prudence et une profonde suspicion accompagnaient de part et d'autre une relation qui restait souvent dangereuse ; la rupture totale semble n'avoir que rarement existé.

Tout se passe en définitive comme si les Mélanésiens de la société traditionnelle avaient cherché à différencier au maximum leur espace en privilégiant telle ou telle de ses inflexions écologiques. Ils diversifiaient alors d'autant le jeu social, créant ainsi un fondement naturel et quasi nécessaire à l'établissement de relations d'échanges régulières. Sans doute le clivage entre le rivage des îles et leur intérieur a-t-il un fondement historique très ancien qui remonte aux dilemmes du temps des origines, mais il a été ensuite culturellement maintenu et même, semble-t-il, culturellement approfondi. En se spécialisant dans des virtualités écologiques différentes, les peuples insulaires ont encore creusé des différences peut-être originelles qui, sans cette spécialisation, auraient sans doute avec le temps tendu à se niveler.

(1) **Navute** signifie à la fois la pierre et la montagne.

L'étroitesse des horizons insulaires, le confinement de l'espace appelle peut-être à la différenciation optimale de l'espace. Sans cette différence culturellement recréée, les groupes insulaires auraient peut-être eu le sentiment de verser dans un mimétisme fatal : au fond, ils se différencièrent pour devenir complémentaires et par là trouver de bonnes raisons à un échange, porteur d'alliance et de paix. La différence entre groupes de rivage et groupes de l'intérieur est au fond une "différence d'harmonie" beaucoup plus qu'une différence de rupture.

Tout se passe dès lors comme si l'habitant des îles avait cherché à compenser la petitesse de son espace en le rendant le plus divers possible. Peut-être sans cela serait-il devenu fou. Mais il resta logique, en différenciant l'espace, il diversifia aussi et autant qu'il le fut possible, les sociétés qui l'habitaient. Quelle que puisse être la profondeur historique des clivages éco-culturels qui traversent l'Archipel de Vanuatu, le projet de la différenciation maximale de l'espace habité semble avoir été de la part de la société mélanésienne un choix culturel constant.

II. LES ETAGEMENTS.

1) LE SYSTEME DU RIVAGE.

Les Mélanésiens "man sol wora" sont, sauf exception, beaucoup plus des hommes de rivage que des hommes véritablement de mer. Leurs territoires s'étendent en forêt sur un arrière-pays de terre, de plaine littorale et de basse-pente où ils exercent pour l'essentiel une activité paysanne. Leur orientation dans les activités maritimes se borne à l'exploitation des récifs frangeants et à une pêche littorale qui ressortent plus de l'activité ludique que de l'activité économique proprement dite.

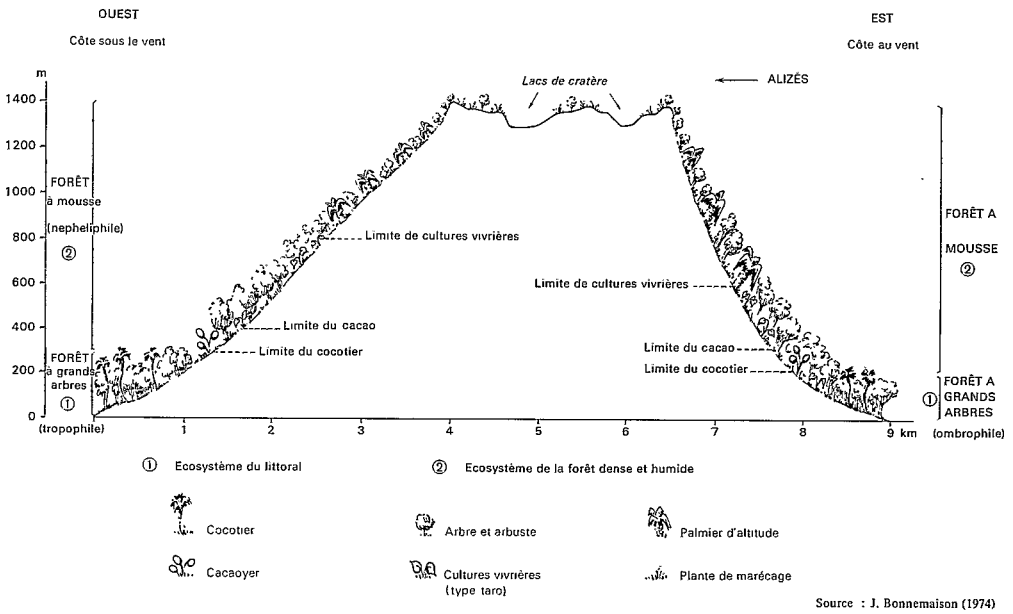
Les territoires littoraux prennent pour axe la ligne de rivage et étendent leur propriété à la ligne de récifs plus ou moins proche. Le platier découvert à marée basse, les passes pour pirogues à l'intérieur des récifs font partie du territoire des groupes du rivage qui contrôlent ainsi l'accès à la haute mer et aux routes maritimes.

La population dense fixée sur les petits ilôts qui essaiment sur les côtes Sud et Est de Santo ou au Nord de Malakula continue de travailler sur des terroirs de terre ferme qui prolongent en quelque sorte vers l'intérieur des îles les territoires des ilôts. Chaque matin, une noria de petites pirogues, emmène ainsi les familles sur leurs lieux de travail, puis les ramène le soir. Si la résidence, les loisirs, les activités de cueillette sont sur l'ilôt et le platier périphérique, l'activité quotidienne est sur la grande terre, en plaine ou en bas-versant. Ces "hommes de mer" sont en fait des terriens, des paysans, qui vivent dans un environnement marin. Nous sommes loin de l'utilisation maximale de l'écologie marine que font les peuples polynésiens.

Mais sur ces "lieux de lumière", de paysages ouverts et d'horizons marins, sur ces sols plus secs à ensoleillement fort, les hommes du rivage ont su tirer une spécialisation et diversifier leurs ressources.

Fig. 8

L'ÉTAGEMENT DES ÉCOSYSTÈMES INSULAIRES L'EXEMPLE D'AOBA



Source : J. Bonnemaison (1974)

a) Le royaume de l'igname.

Dans la plupart des îles de l'Archipel, les groupes littoraux sont considérés comme des "paysans de l'igname". L'igname en effet se prête bien à ces terroirs : la sécheresse relative et l'ensoleillement favorisent sa culture. Les sols de bas de pente, d'éboulis ou de gradins littoraux sont par ailleurs suffisamment meubles pour que les trous nécessaires à la croissance du tubercule puissent y être creusés sans trop de peine. Leur degré de fertilité est en général élevé.

Les ignames donnent sur ces sols des tubercules lourds et bien développés, pour peu que le trou au-dessus duquel on a placé la semence ait été prévu suffisamment grand. Mais cette récolte prolifique ne se conserve, une fois arrivée à maturité, que peu de temps ; les ignames déterrées et placées sur des claies, qui les protègent de l'humidité du sol dans des petites huttes proches des jardins ou des cases peuvent se conserver au maximum deux mois.

On retarde un peu le moment de la récolte en conservant les tubercules enterrés dans le sol, une fois les lianes aériennes desséchées, mais on cherche surtout, en étalant les périodes de plantation, à obtenir des récoltes plus tardives qui peuvent conduire jusqu'à octobre ou novembre. En règle générale, malgré tout, les villages n'ont plus guère d'ignames à consommer à partir de janvier, ce qui pose un problème de soudure jusqu'aux récoltes nouvelles d'avril-mai.

L'igname, plante prolifique mais saisonnière, ne couvre donc la consommation que pendant les deux tiers de l'année. Dans les temps anciens, avant que l'introduction de plantes nouvelles par les Européens n'ait diversifié le système agraire, les cultures secondaires arbustives, l'arbre à pain, mais surtout les plantations de bananes, avaient pour objet de fournir l'essentiel de la nourriture en période creuse. Il s'y ajoutait tous les produits de cueillette sur les forêts de basse pente ou de gradins, l'exploitation du récif, la pêche à la sagaie et le ramassage saisonnier des mollusques.

b) L'association cocoteraie-élevage et cochon à dents.

A l'igname, plante nourricière principale des hommes du rivage, il faut ajouter le cocotier qui, dans les altitudes basses, se trouve sur son terrain d'élection. Le cocotier a toujours fait partie du paysage humanisé mélanésien. Il apparaît partout en petits bosquets, le long du rivage et autour des maisons d'habitation. L'utilisation du cocotier, arbre de vie des Mélanésiens du rivage, est multiple.

Il fournit l'eau de boisson, indispensable dans les régions au sol perméable où l'eau d'écoulement fait défaut et où les sources peu abondantes ne sourdent qu'à la limite du platier, lorsque la marée basse les découvre. Elles ont alors bien souvent un goût saumâtre qui les rend à la limite du consommable. Dans les îles où l'eau de pluie disparaît immédiatement dans un sol poreux, comme en Aoba ou à Tongoa, le cocotier est un arbre indispensable à la survie des hommes du rivage.

La pulpe du fruit asséchée et rapée entre dans la composition des préparations alimentaires traditionnelles. Le lait de coco est systématiquement mêlé à la pâte des tubercules que l'on cuit au "four" océanien de pierres chaudes : le "lap-lap". Par ailleurs, la noix de coco sèche ou verte est souvent consommée à n'importe quel moment de la journée au hasard des haltes dans le travail ou des randonnées. On peut considérer qu'en milieu rural, chaque famille utilise au moins chaque jour une dizaine de noix pour sa consommation domestique.

Enfin, dernière utilité et non la moindre : la cocoteraie fournit aux cochons du bord de mer une part importante de leur nourriture. Chaque soir, les cochons élevés dans des enclos et laissés en semi-liberté errer autour des cases, reçoivent pour se nourrir un lot de noix de coco sèches que l'on a simplement fendues en deux.

La noix enfin n'est pas la seule à être utilisée ; on se sert des bourres pour tisser des cordes, les troncs de bois tendre aisément abattus entrent dans la construction des cases, enfin les feuillages servent à confectionner les toits des maisons.

Cet arbre rustique, poussant pratiquement n'importe où, dans les interstices des roches récifales, sur des sols squelettiques comme sur les pentes des montagnes, est par ailleurs d'une plantation aisée. Enfouie, ou même posée simplement sur le sol, la noix sèche fructifie d'elle-même et donne au bout de quelques années un arbre ; les plantations mélanésiennes sont continuellement envahies à leur mi-hauteur par des jeunes pousses spontanées. L'écologie du cocotier, très souple, s'adapte partout dans l'Archipel, quelles que soient ses nuances climatiques ; sa seule limite est l'altitude, car il ne fructifie plus au-dessus de 300 m. Le cocotier représente donc l'arbre d'élection des populations littorales.

Il est de tradition sur le littoral de planter sur chaque nouveau jardin défriché, en même temps que les premières ignames, quelques noix de coco. Celles-ci donnent sur l'ancien jardin des groupes d'arbres qui se mêleront ensuite aux plantes de jachère. Les zones de culture vivrière de gradin littoral ou de basse pente sont ainsi constamment parsemées de cocotiers dispersés au gré du cheminement des anciens jardins. La plantation du cocotier et la culture de l'igname sont les deux piliers du système des "man sol wora".

On peut considérer le cochon associé à la cocoteraie comme le troisième élément du système agraire littoral traditionnel. Les versants Ouest et Nord-Est de l'île d'Aoba, renommés pour l'abondance et la qualité de leurs cochons dans la société traditionnelle, l'étaient aussi par l'étendue de leurs cocoteraies: les uns servaient à nourrir les autres. Il en est de même dans le Nord Malakula et dans le Nord Ambrym. Partout où de denses populations littorales étaient fixées, la cocoteraie étendue et l'élevage de cochon traditionnel allaient de pair. Je reviendrai plus loin sur cet élevage ; sa finalité était d'abord rituelle.

Le système du littoral s'appuyait donc sur une trilogie qui lui donnait les conditions d'une abondance réelle, tant en termes de subsistance que de richesse traditionnelle : l'igname, le cocotier, le "cochon à dents". Le seul handicap consistait dans le caractère saisonnier de la récolte d'igname, mais en règle générale on ne souffrait guère de disette, d'autant que l'existence de relations d'échanges avec les terroirs de forêt permettait en cas de besoin de se procurer des taros de montagne. Le risque provenait principalement des impondérables climatiques : sécheresse ou à l'inverse passage de cyclones dévastateurs. Dans ce cas, les terroirs littoraux étaient les premiers touchés et les jardins d'ignames immanquablement détruits. Il s'ensuit que la disette, notion pratiquement inconnue dans un milieu naturel fertile où l'abondance allait de soi, pouvait en cas de catastrophe donner lieu à de véritables famines. La civilisation littorale était une civilisation à "risques" et la hantise de la famine se perçoit dans toute la tradition orale ancienne.

L'exploitation de la mer proprement dite restait par ailleurs partielle. On cueille sur les récifs et dans les trous d'eau, à marée basse, comme on cueille en zone de forêt lors des moments de loisirs. Rien qui ressemble ici à une organisation sociale de la pêche,genre de vie véritable de certains peuples océaniens, sauf peut-être en quelques îles du Nord de l'Archipel, comme aux Banks, où existaient des techniques de pêche collective à la nasse ou au filet (VIENNE, 1984).

c) Les hommes de la pirogue.

Les Mélanésiens littoraux sont ou étaient des "hommes de pirogue". On distinguait généralement entre les grandes pirogues à balancier simple ou double, dites de guerre, pouvant contenir entre 10 et 20 personnes, parfois 30, qui servaient aux voyages inter-insulaires et que seuls possédaient les hommes de rang, et par ailleurs les petites pirogues à deux ou trois places munies d'un petit balancier que possédait tout un chacun. Les grandes pirogues ont assez vite disparu lors du contact avec le monde européen, en même temps sans doute que s'affaiblissait le pouvoir des grandes chefferies qui pouvaient imposer et coordonner leur construction -tâche de longue haleine avec les outils traditionnels (1)-. En revanche, les petites pirogues sont aujourd'hui toujours en usage.

La pirogue, grande ou petite, élargissait considérablement l'horizon des groupes du rivage. Elle permettait des échanges et des contacts avec les peuples des îles voisines ou d'autres versants de l'île que l'on ne pouvait atteindre que malaisément par voie de terre, ou seulement par des sentiers dangereux. Grâce au contrôle des passes dans les barrières récifales et à la maîtrise des moyens de navigation, les hommes du bord de mer participaient ainsi à une civilisation aux

(1) La technique traditionnelle consistait à creuser une pirogue dans le tronc d'un grand arbre en consumant l'intérieur par un feu de braises constamment entretenu et contrôlé.

horizons plus larges que ceux des hommes de forêt. Ils entraient, certains du moins, dans un vaste complexe de relations et d'échange d'île en île, par lequel circulaient rituels, modes culturels et bien matériels .

La pirogue ouvrait donc sur l'échange et la relation extérieure lointaine. Cela d'autant plus que l'association cocoteraie-élevage et "cochon à dents" donnait au système de communication l'objet même de l'échange. Que cherchaient donc à échanger les peuples littoraux des îles du Nord de l'Archipel, si ce n'était le produit le plus élevé dans la classification des biens traditionnels, c'est-à-dire le cochon à dents ? Les peuples qui avaient la maîtrise du meilleur moyen de communication -la pirogue- étaient également ceux qui pouvaient élever le plus facilement les cochons à dents, objet et centre de toutes les transactions traditionnelles.

Les peuples littoraux tiraient donc de leur environnement et en dépit de quelques risques un certain nombre d'avantages. Le prestige et la fierté qui les entouraient suscitaient en contrepartie la jalousie de leurs voisins, coupés du littoral et par là orientés vers d'autres choix. Les éléments d'une dialectique de relations étaient posés au sein de chaque île, probablement existaient-ils dès les premiers temps de la mise en place du peuplement.

2) LE SYSTEME DU "MILIEU".

La ligne de population et de terroirs intermédiaires débute sur les îles d'Aoba, de Pentecôte ou de Malakula à une centaine de mètres d'altitude et cesse au-delà de 300 ou 350 m, c'est-à-dire pratiquement là où se termine le milieu écologique de fructification du cocotier. Il s'agit donc de terroirs de pente ou de bas et moyens plateaux, mais où l'altitude reste encore mesurée et où la mer que l'on découvre à chaque échancrure de la forêt reste proche ; en fait, il s'agit d'un milieu "mixte".

a) Un système vivrier mieux diversifié.

Culturellement comme écologiquement, les groupes du "milieu" participent aux deux géosystèmes. Ils sont toujours des cultivateurs d'ignames que l'altitude point trop élevée favorise encore, des planteurs de cocotiers et des éleveurs de cochons. Seule manquent au système la maîtrise de la pirogue et l'accès direct à la mer qui fondent l'originalité des "man sol wora". L'igname pousse bien en effet sur ces terroirs de moyenne pente et les variétés cultivées sont pratiquement les mêmes que celles du bord de mer. L'igname est généralement cultivée selon les mêmes techniques culturales qu'au bord de mer. Son association avec le cocotier, pour être moins généralement répandue, reste malgré tout fréquente. L'élevage de cochons s'effectue dans des conditions identiques : cochons en errance libre pour les bêtes ordinaires et enclos pour les bêtes dont les dents ont une valeur rituelle.

La seule originalité du système du "milieu" tient dans une plus grande diversité du système vivrier. Les taros, fort rares au bord de mer, apparaissent ici beaucoup plus nombreux, dans des clairières de défrichement rejetées sur les franges d'altitude supérieure.

Avec la forêt d'altitude commence en effet le domaine d'élection du taro. Celui-ci se comptait à la différence de l'igname dans les milieux humides et ombragés, peu ou mal ensoleillés. C'est une plante de "jungle", rustique, plantée sans les travaux pénibles de préparation du sol qu'exige l'igname ; il est seulement enfoui dans un sol que l'on a juste brisé par la pénétration du bâton à fouir. En dehors de ses rendements également élevés -entre 15 et 20 tonnes à l'hectare-, le grand avantage du taro consiste dans le caractère beaucoup plus souple de son cycle végétatif : cultures et récoltes peuvent en effet se répartir tout au long de l'année. Chaque cultivateur qui peut planter autant de plants qu'il en arrache au jour le jour est ainsi assuré d'une récolte continue : le problème de la soudure ne se pose donc pas ou beaucoup moins pour les peuples de la forêt.

Ces terroirs, déjà plus élevés, sont moins sensibles aux excès possibles des années de sécheresse : la grande forêt mieux préservée qui les recouvre constitue un écosystème humide et protecteur, régulièrement arrosée par les pluies de convection qu'accrochent les reliefs. Le caractère protecteur de la forêt joue également, en cas de cyclone, où les jardins résistent mieux que les jardins d'ignames qui, au bord de mer, sont versés facilement par les coups de vents. Le taro, plante basse sans liane aérienne nécessitant des supports verticaux, est aussi moins fragile et moins facilement abattu que les superstructures des tuteurs d'ignames. En bref, les taros fournissent sur les pentes une base vivrière dont le produit régulièrement étalé dans l'année est moins exposé aux risques climatiques.

A cet autre avantage, s'ajoutent enfin ceux de la forêt proprement dite qui, au fur et à mesure que l'on s'élève en altitude, devient plus proche de sa composition floristique originelle et donc plus riche qu'elle ne l'est à proximité du bord de mer. La cueillette de fruits et plantes sauvages, la chasse aux pigeons sauvages et colombes constituent une nouvelle activité d'appoint qui remplace celle de la pêche et de la cueillette sur les récifs du rivage.

b) Un espace de transition.

Ce système du "milieu" participe ainsi aux deux mondes géographiques entre lesquels se partage la civilisation mélanésienne. Il est ouvert à l'un et à l'autre et constitue le pont par lequel communiquent les deux mondes. Souvent en effet, les gens du "milieu" communiquent avec le littoral par des routes particulières qui leur sont reconnues. Ils ont ainsi accès à des coins du rivage, à des étendues de platier où ils peuvent pêcher, recueillir de l'eau de mer, se baigner. Certains même ont acquis le droit d'usage de certaines passes et donc celui d'utiliser des pirogues et d'avoir un horizon de communication plus large.

Selon les situations, les groupes du "milieu" se tournent vers la mer, dans d'autres ils sont plus attirés par le monde de la montagne et de la forêt. La force démographique et politique des groupes littoraux joue dans cette orientation un rôle essentiel : une couronne de peuplement côtier dense attire vers elle les populations de la moyenne montagne, comme c'est le cas dans l'Ouest Aoba. L'inverse au contraire facilite l'emprise des groupes de montagne sur les lignes de peuplement intermédiaires, comme cela semble être plutôt le cas dans

le Centre de Pentecôte et sur le rivage Ouest de Malakula (BONNEMAISON, 1972 a, 1974).

Ces terroirs mixtes le sont donc tant physiquement que culturellement. Sur leurs franges inférieures se prolonge le géosystème littoral : densité des cocotiers, jardins d'ignames, prédominance de la brousse secondaire sur la forêt originelle, élevage de cochons à dents. Sur leurs franges supérieures, s'amorcent les grandes lignes du système de forêt : clairières de taros, prédominance des grands arbres et de la forêt originelle, élevage libre de cochons errants. La position de l'habitat reflète du reste les choix écologiques et politico-culturels de cette population. Situé sur les franges d'altitude inférieure, l'habitat révèle une orientation vers le littoral, situé dans les franges supérieures, près des taros et au sein de la forêt humide, il exprime à l'inverse une orientation et une relation privilégiée avec les groupes de montagne.

Le géosystème du milieu reste malgré tout à l'intérieur de la ceinture écologique de croissance du cocotier et par là au sein d'un système géographique dominé par les caractères littoraux. Ce n'est qu'au-delà de cette ceinture que débute réellement le monde de la forêt.

3) LE SYSTEME DE L'INTERIEUR : LE MONDE DE LA FORET HUMIDE.

Entre 300 et 400 mètres selon les îles, leur relief et l'exposition de leurs versants se dessine une véritable rupture écologique. Le cocotier en effet ne fructifie plus ainsi que la plupart des variétés d'ignames du littoral. La mer devient une réalité lointaine et quasi-invisible. La montagne, la forêt humide règnent et dessinent le cadre d'un monde intérieur, ou si l'on préfère "continental". Les gens de Malakula ne s'y sont d'ailleurs pas trompés en appelant les populations de la plus haute ligne de peuplement **Ta'ute navute** : les hommes de la forêt sont en même temps que des hommes de la "pierre", des hommes de la montagne.

a) "man blong taro".

Le géosystème est ici radicalement différent : le taro remplace l'igname, les cocotiers disparaissent, remplacés par la multitude des palmiers et fougères arborescentes, les cochons cérémoniels élevés en enclos deviennent plus rares, au bénéfice des cochons errants et semi-sauvages qui croissent en nombre important. Enfin, alors que la chasse tient lieu de pêche, la guerre elle-même semblait autrefois une réalité quotidienne plus répandue qu'au bord de mer ; l'arc et le "hal-nal" (casse-tête), symboles de guerre, remplaçaient ici la pirogue, symbole des échanges et des relations à longue distance.

Grâce à leurs cultures de taros qui forment la base de l'alimentation, les "manbus" ou **Ta'ute** sont pratiquement assurés d'avoir des réserves vivrières tout au long de l'année et ce, malgré les risques annuels de cyclones. On mange sur les hauteurs du taro tous les jours, grillé au feu de bois, cuit à l'étuvée ou bien en "lap-lap",

selon une pratique culinaire qui ne diffère guère d'ailleurs de celle utilisée pour l'igname (1). Le seul problème étant de se procurer les noix de coco nécessaires .

"Cela nous rend forts et vaillants" disent les **Ta'ute** qui se déclarent "man blong taro" (hommes du taro) avec autant de fierté que ceux du bord de mer se proclament "man blong yam" (hommes de l'igname). A cette culture principale, s'associe un cortège de plantes secondaires à peu près identique à celui du bord de mer : bananiers, canne à sucre, kava, choux canaques pour les plantes qui existaient aux temps purement mélanésiens ; manioc, patates douces, maïs, choux de chine, depuis le contact avec le monde européen. L'abondance vivrière, en termes de taro du moins, est donc l'un des caractères du géosystème de forêt.

L'univers de la forêt remplace ici le monde du cocotier. Sur les clairières de taro ne repousse qu'une brousse vive au sein de laquelle continuent souvent de pousser les grands arbres épargnés par les feux de brûlis, car l'ombre n'est pas un problème pour le taro. Les cocotiers sont absents ou quasi stériles : on les plante seulement pour marquer éventuellement des limites foncières, ce qui dénote bien leur rareté naturelle. Les hommes de la montagne vivent ici dans un environnement forestier relativement préservé et floristiquement beaucoup plus riche que dans les terroirs littoraux. Là encore se trouve une richesse nouvelle qui peut faire défaut sur le littoral : les plantes rares et secrètes qui peuvent guérir et sont à la base de la magie, les bois durs dont on fait les pirogues et les armes, les fougères comestibles utiles en cas de pénurie alimentaire ou pour servir d'agrément, etc....

Sans cocotier, l'élevage des cochons cérémoniels "à dents" n'est certes pas impossible, mais il devient plus contraignant. Il faut en effet nourrir les bêtes avec les produits de son propre jardin, tubercules et feuilles de taro pour l'essentiel et les préparer au minimum pour que les bêtes dont les mâchoires sont mutilées puissent se nourrir convenablement. Elever un cochon à dents en enclos représente dans les terroirs de montagne à peu près autant de travail qu'élever un enfant et autant de nourriture que pour un adulte. En outre, privées de l'amende nourricière du coco sec, les bêtes se développent moins bien que celles du bord de mer.

Aux temps anciens, l'élevage cérémoniel des cochons à dents constituait plutôt une spécialité des groupes littoraux et l'élevage extensif des cochons ordinaires celle des groupes montagnards. Ces cochons étaient élevés en errance libre autour des villages dont ils assuraient la voierie : on les nourrissait le soir avec les déchets de cuisine ou des produits de jardins. La montagne et la forêt semblaient donc être spécialisées dans un élevage plutôt "naisseur" et extensif, tandis que le bord de mer aux espaces de forêt moins développés tendait à l'inverse à se spécialiser dans un élevage intensif et rituel, effectué en enclos. Là encore les termes d'une complémentarité et d'échanges réguliers existaient entre les deux populations.

---

(1) Le "lap-lap" est la méthode de préparation culinaire traditionnelle. Les tubercules sont réduits en pâte, imprégnés de lait de coco et cuits à l'étuvé au sein d'un four de pierres chaudes dans un emballage de feuilles odoriférantes qui leur donnent saveur et odeur.

b) La relation guerrière.

Les groupes de montagne sont riches en "espace" ; à partir de 300 mètres d'altitude, toute la forêt est à eux et personne n'éprouve le besoin de tracer, au-delà des derniers champs de taros qui peuvent s'étager aux alentours de 5 à 600 mètres, de limite véritable. Le contrôle de cette vaste réserve naturelle -au moins dans les grandes îles- représente pour les villages de montagne ce que la mer représente pour les clans littoraux, une étendue sans limite. On ne s'y risque, ou on ne s'y risquait, qu'avec précaution, car ici les dangers tiennent plus aux esprits et aux multiples forces secrètes et magiques qui siègent au sein des sommets, rochers et grands arbres qu'à des dangers proprement physiques.

La cueillette des plantes et fruits sauvages remplace la pêche; la chasse, surtout celle des cochons sauvages et des multiples oiseaux qui peuplent les frondaisons joue un rôle de complément dans les activités quotidiennes de subsistance, mais aussi d'agrément.

Enfin, la guerre remplace ici la pirogue. Cela ne signifie nullement que les peuples du rivage se distinguaient par leur pacifisme et les peuples de forêt par des moeurs violentes. Beaucoup plus exactement, cela signifie que pour ces peuples, les uns et les autres guerriers, les horizons différents de la forêt et de la mer inclinaient à des comportements et des valeurs spécifiques. Les sociétés littorales privilégièrent, grâce à la maîtrise des routes maritimes, le monde de la communication ; comme on dit en bislama, le "man sol wora" est un "man-busnes", c'est-à-dire un "homme d'affaires", dont les pirogues ouvrent l'espace connu jusqu'à l'horizon parfois lointain des autres îles. Dans le cas des "manbus", privés en fait d'accès naturel à la mer, même s'ils avaient des alliances avec des groupes côtiers qui leur permettaient parfois de s'y rendre et ce n'était pas toujours le cas, l'horizon était un horizon barré, limité à celui de la forêt et aux sommets des montagnes qui les dominaient. L'espace de forêt, bien que plus vaste, apparaît donc comme un espace social clos : les relations avec l'extérieur sont plus difficiles et plus rares. Pendant longtemps, les "manbus" eurent coutume de vivre dans les limites d'un monde fermé ; hors de celui-ci régnaient l'inconnu et le danger. La guerre n'était pas ici compensée par la possibilité de relations d'échanges lointaines : elle était le seul horizon des hommes de la forêt, leur environnement quotidien et en fin de compte leur mode privilégié de relation avec l'extérieur.

Le terme de guerre doit toutefois être manié avec précaution : la guerre en Mélanésie est une forme de relation et de compétition avec un groupe adverse, beaucoup plus qu'une volonté de l'asservir ou de l'exterminer.

Centrés sur eux-mêmes et pour l'essentiel auto-suffisants, les groupes de la forêt tendaient à concevoir leur relation avec le monde extérieur principalement en termes de compétition guerrière. En ce sens, l'arc, le casse-tête et les pierres de jet remplaçaient ici la pirogue. Le contact avec les hommes de la forêt a souvent paru dangereux aux hommes du rivage. Pourtant les relations entre les uns et les autres, même empreintes de méfiance, semblent avoir été constantes.

III. LE COMPLEXE DES ECHANGES VERTICAUX.

1) LA DIFFERENCE CREATRICE.

Une question préalable se pose néanmoins. Les différences écologiques dûes à l'étagement et à l'exposition des versants ne sont pas marquées au point d'induire de façon naturelle les différents géosystèmes que nous avons présentés. Les taros par exemple, s'ils se révèlent à l'aise dans les écosystèmes de forêt humide, peuvent néanmoins pousser sur les bas versants des territoires côtiers dans des conditions relativement satisfaisantes. Inversement, l'igname, ou plus exactement certaines variétés de **Dioscorea** peuvent donner des rendements intéressants jusqu'à une altitude de 4 ou 500 mètres. La spécialisation des peuples mélanésiens sur l'une ou l'autre de ces deux cultures n'apparaît donc pas dictée par des conditions écologiques impératives. En adoptant l'igname ou le taro comme plante principale, les Mélanésiens du rivage comme ceux de la forêt semblent avoir choisi les aptitudes optimales de leur milieu écologique respectif, beaucoup plus qu'ils n'ont obéi à ses contraintes. Du reste, on trouve toujours quelques taros au bord de mer et inversement des ignames en montagne -au moins jusqu'à une certaine altitude-, ce qui prouve que leur culture pourrait être étendue de façon beaucoup plus systématique. Tout se passe en somme comme s'il y avait eu au départ une volonté naturelle de se différencier au maximum à partir d'une analyse sélective des expériences écologiques.

D'un choix écologique différent et ensuite poussé jusqu'à ses extrémités logiques, les Mélanésiens ont donc fait un système d'antithèse et de séparation délibérée mais qui, en contrepartie, rend possible le développement d'un complexe d'échange diversifié, lui-même créateur d'alliance et de "paix civile".

Les groupes littoraux, dont l'économie était spécialisée dans la production des ignames cérémonielles, des cochons à dents, des produits de pêche ou de cueillette sur le récif, avaient besoin, en période de soudure ou ne serait-ce que pour diversifier leur ordinaire, des réserves vivrières plus abondantes et moins fragiles des groupes de montagne. Inversement, les "manbus" étaient demandeurs en cochons à dents, ignames de grande taille, noix de coco surtout, tortues et produits de mer, eau salée pour les préparations culinaires, etc... De bas en haut et du haut vers le bas des versants, les échanges ont donc toujours existé. Dans la Mélanésie ancienne, l'échange des femmes et par là l'établissement à terme de relations de parenté entre groupes étrangers était une condition préalable en même temps qu'un prétexte à la régularité de ces échanges. L'aire géographique formée par les relations de l'échange matrimonial constituait l'aire culturelle des relations d'échange de biens.

Ne serait-ce que pour pouvoir échanger entre eux des épouses et briser le cercle d'une endogamie trop étroite, les différents groupes locaux devaient donc établir au préalable des relations d'échange de biens : leur spécialisation dans des expériences écologiques contrastées en résulta. C'est en se situant dans la différence que les groupes devinrent en effet complémentaires : la circulation des biens favorisait la circulation des épouses et inversement.

Dans certaines îles, en particulier à Tanna, mais aussi à Pentecôte et autres îles du Nord et du Centre, la différenciation entre "manbus" et "man sol wora" jouait également sur un plan symbolique. Les groupes de parenté originaires du rivage étaient associés à l'idée de tortue, animal sacré du monde marin, dont on admire la longévité tandis que ceux de la forêt étaient associés au cochon, animal sacré de l'intérieur des terres. A Tanna, l'échange rituel des tortues contre des cochons était à la base des relations d'alliance entre groupes côtiers et groupes de l'intérieur. L'échange de ces bêtes prestigieuses puis leur consommation rituelle signifiaient en effet que le "mana" ou le pouvoir secret des groupes du rivage partait dans la montagne et qu'inversement la puissance des "manbus" redescendait vers le littoral. Ces complexes d'échange entre pouvoirs magiques semblent avoir été très anciennement répandus dans la Mélanésie, peut-être dès les premiers temps de son peuplement. Par ces animaux sacrés, les uns et les autres fondaient symboliquement leur différence et trouvaient prétexte à échange.

Lors de l'arrivée des Européens, la tortue -peut-être parce que trop chassée- était devenue déjà un animal rare (1). Au bord de mer et avec l'extension dans le Nord de l'Archipel du système de grades, le cochon était devenu l'animal d'élevage de tous. Mais la dualité cochon/tortue,associée à la dualité "manbus"/"man sol wora", reste une idée toujours actuelle dans l'univers symbolique de la société traditionnelle de Tanna.

Le complexe des échanges était donc naturellement vertical : chaque groupe avait intérêt à établir et à renforcer ses relations avec des groupes qui lui étaient complémentaires sur un plan écologique comme sur un plan symbolique et magique. Il s'ensuit qu'on ne peut parler véritablement de "civilisations" différentes : les peuples du rivage, tout comme ceux de la montagne, participaient en effet aux mêmes valeurs et partageaient la même culture. Ils étaient en contact régulier par la relation d'échange et de parenté : tout nouveau rituel, toute découverte technique, toute évolution linguistique, à peine transmise sur le littoral, filtrait comme pas osmose naturelle vers les groupes de forêt. Les régions et les principales aires culturelles qui se partagent l'Archipel se sont donc constituées à partir d'un découpage vertical, réunissant à la fois des groupes littoraux et des groupes de l'intérieur. Ce trait apparaît bien dans les cartes 13 (les régions-territoires d'Aoba) et 14 (le peuplement et les pays de Pentecôte) qui montrent l'organisation des espaces régionaux dans les îles d'Aoba et de Pentecôte (voir p.238).

En somme c'est la différenciation au niveau de l'utilisation des virtualités du milieu naturel qui est à la base de la création régionale ; la complémentarité relationnelle permit de dépasser le cloisonnement originel. La différence, en ce qu'elle appelle à l'échange

---

(1) C'est sans doute la raison pour laquelle les santaliers et les premiers trafiquants blancs se spécialisèrent dans son commerce : il s'aperçurent très vite que les groupes littoraux avec lesquels ils étaient en contact -notamment ceux de Tanna- étaient à cet égard de grands demandeurs. Ils en avaient en effet besoin pour assurer les bases de leur échange traditionnel avec les groupes de l'intérieur.

et enrichit le dialogue possible, crée par là même de meilleurs conditions pour les relations d'alliance de mariage et l'établissement de liens culturels et politiques. Sans différence, il n'y a plus que mimétisme et égalité redoutable. Il risque d'en résulter un désintérêt dans le jeu social ou encore une mortelle rivalité (R. GIRARD, 1972). C'est ce que semble avoir très vite compris la société mélanésienne.

Bien plus que séparés, les "manbus" et les "man sol wora" sont en réalité en compétition permanente. Cette compétition est une forme de relation sociale à faces multiples : elle allait autrefois de la guerre au "potlatch" et de l'échange des femmes à celui du "commerce" ("busnes"). On se voulait différent, mais en somme pour mieux communiquer. C'est en effet la différence qui crée le besoin d'échange ou tout au moins qui lui donne une justification matérielle et inversement c'est l'échange qui creuse la différence préalable en accentuant la spécialisation des partenaires dans ce que l'autre n'a pas ou ne sait pas produire.

L'institutionnalisation rituelle de l'échange s'est traduite au niveau spatial par l'existence de la ligne intermédiaire de peuplement. Dans le "monde du milieu" se trouvaient en effet les lieux et les itinéraires de rencontre et s'effectuait la diffusion constante des biens et des éléments culturels. Lorsqu'il existait ainsi un espace de rencontre reconnu et permanent, l'unité culturelle et les liens entre "manbus" et "man sol wora" se renforçaient ; dans le cas inverse, la séparation géographique renforçait le cloisonnement et entraînait la constitution de deux mondes évoluant dans des sens différents. La guerre l'emportait alors sur l'échange, la relation d'hostilité sur la relation de confiance ; cela semble bien avoir été le cas par exemple dans l'ensemble du Nord Malakula, lors de l'époque traditionnelle. On le voit, la différence est une dialectique à double sens : elle peut fonder l'échange si elle s'assouplit, comme elle peut aboutir à une frontière si elle se durcit.

2) LA RELATION DE COMPETITION.

Mais où et comment finissent les "man sol wora" et les "manbus" ? Ces limites sont-elles seulement fictives ou bien correspondent-elles à de véritables limites écologiques ?

De toute la somme de leurs différences et de leurs similitudes qui, nous l'avons vu, créent au bout du compte une complémentarité créatrice de relations et d'entités régionales, il faut retenir deux traits qui, objectivement, marquent la séparation entre les groupes du rivage et ceux de l'intérieur : la ligne de récif, d'une part, la ceinture de fructification du cocotier, de l'autre.

a) Limite politique et limite écologique.

Le contrôle des passes sur le récif donne aux "man sol wora" la maîtrise politique des relations avec l'extérieur et les ouvre ainsi, pour le meilleur comme pour le pire, aux influences venues des mers, à celles des autres peuples océaniens, porteurs de cultures, de langues et de rituels différents, comme plus tard à celles du "contact" avec le monde des Blancs, ses missionnaires et ses marchands.

Une certaine vocation des peuples côtiers en découla, faite d'accueil, d'osmose, de création et d'évolution culturelle permanente.

Ce contrôle de la ligne du récif est une limite essentiellement politique : l'exemple de Tongoa représente à cet égard un cas-limite révélateur. L'île de petite dimension -un "oeuf" de 10 km de diamètre- est une île montagneuse dont les gradins littoraux ne sont pas propices à l'établissement de groupes de rivage. Tongoa est, on l'a vu, un fragment éclaté de cratère volcanique : le relief tout en rupture se réduit à un morceau de plateau d'une centaine de mètres d'altitude, surmonté de cônes volcaniques et dont les rebords boisés plongent droit dans les flots. Il en résulte que tous les Tongoans sont coupés de la mer. L'uniformité du site écologique ne devrait donc pas normalement créer de différences entre hommes du rivage et hommes de la forêt, les uns et les autres ayant le même genre de vie et les mêmes cultures. Certains groupes s'affirment pourtant comme des "man sol wora" et d'autres comme des "manbus". Les groupes dits du rivage sont en fait ceux qui, par leur histoire et leur situation géographique, contrôlent les passes par lesquelles sont arrivées les pirogues qui repeuplèrent l'île lors des voyages de reconquête. Les groupes dits "manbus" sont ceux qui, pour avoir accès à la mer, doivent passer par le bon vouloir des premiers. La limite apparaît bien ici, non pas écologique ou culturelle, mais proprement politique. La différenciation s'effectue en fonction du contrôle des passes et des atterrages à partir desquels l'accès aux routes maritimes est possible. Dans les îles, petites ou moyennes, où l'espace est trop limité en masse terrestre ou en étagement d'altitude pour que se développent des nuances écologiques suffisantes, la démarcation rivage-intérieur se joue ainsi sur des critères de contrôle politique (1).

Pour sortir de leur isolement ou seulement pour avoir accès au bord de mer et à ses ressources, les "manbus" devaient donc négocier un droit "de route" avec les "man sol wora". Cela n'allait pas toujours de soi : la différence ici n'était pas toujours une relation de complémentarité, mais bien parfois une relation d'antagonisme, voire de rivalité mimétique. "Manbus" et "man sol wora" étaient écologiquement les "mêmes", ils se différenciaient seulement au niveau du contrôle politique des routes maritimes et des atterrages.

b) Le clivage à faces multiples.

Dans les îles hautes et dans l'ensemble des grandes terres où l'espace plus ample permet des spécialisations écologiques complémentaires et un certain étagement des géosystèmes, la limite séparant les groupes du rivage des groupes de l'intérieur redevient également écologique : elle coïncide en gros avec la ligne de fructification possible du cocotier, soit entre 300 et 350 mètres d'altitude. En-deça de celle-ci, les groupes proches du littoral se spécialisent dans un système géographique précis, au-delà les groupes plus en altitude en privilégient un autre (voir figure 8, p. 260).

---

(1) Le même phénomène se reproduit dans la petite île d'Emau au Nord de Vate.

Le cocotier est à la fois un symbole et une limite géographique : les "man sol wora" sont des hommes de la cocoteraie tout autant qu'ils sont des hommes de la pirogue et du rivage. Les "manbus" qui en sont exclus vivent autrement dans un monde que les "man sol wora" considèrent comme celui de "marges" et de l'isolement. Dans certaines îles, le système de l'igname et du cocotier prime, dans d'autres le système du taro et de la forêt domine sur de vastes espaces intérieurs, faisant autrefois peser une menace permanente sur les humanités littorales qui s'accrochaient à leur périphérie.

On pense que le cocotier qui pousse à Vanuatu est peut-être bien originaire de la Mélanésie occidentale insulaire (BARRAU, 1969). Il existait sans aucun doute lorsque les premiers habitants abordèrent ces îles et c'est en symbiose avec cet arbre que se développèrent les sociétés du littoral. L'engagement dans l'écosystème de forêt, au-delà de la limite de fructification du cocotier procédait d'un autre choix. Ceux qui allèrent au-delà -qu'ils aient été au départ un autre peuple ou qu'ils soient issus des premiers- eurent à créer un genre de vie nouveau et à s'adapter à un milieu plus rude. En se rapprochant du coeur des forêts humides et des sommets centraux, ils avaient conscience d'aller vers le coeur du monde magique et du siège des esprits. Ce monde, plus sombre et inquiétant, peuplé selon les mythes de petits êtres qui vivent la nuit et peuvent se révéler redoutables, commence réellement lorsque ne fructifie plus le cocotier. Dans la civilisation mélanésienne littorale, le noyau civilisateur est lié au cocotier et à son espace naturel ; au-delà règne un espace d'ombre et d'inquiétude. En débordant vers ce monde, le peuple mélanésien tendait naturellement à se départager entre deux humanités aux vocations différentes.

Dans l'esprit des "man sol wora", le cocotier est lié à la mer et à la lumière (1), à une certaine fluidité de relations : les groupes "manbus" sont au-delà, dans une fin de monde. Ils ont la force redoutée des peuples situés en marge des échanges et des noyaux civilisateurs. Cette perception se retrouve inversée chez les "manbus" : proches du monde rude des sommets et fils de la forêt nourricière, ils sont conscients de participer en même temps à la force et à la puissance de ces milieux. L'opposition entre "man sol wora" et "manbus" n'est donc pas que politique et écologique, elle se traduit aussi dans l'ordre du magique et du culturel.

L'espace traditionnel traversé ainsi de lignes géographiques qui sont tout autant des limites culturelles que politiques ou écologiques, conduisait donc à creuser des différences, vécues en termes de relations de rivalité, d'échange et de compétition. Des cycles d'alliance, de paix puis de guerre, semblent avoir de tout temps rythmé la vie des groupes mélanésiens entre eux. On en verra plus loin des exemples précis dans l'île de Tanna. Il semble que la relation entre ces groupes ait été d'autant plus rituelle et formalisée qu'elle était de nature dangereuse. La paix et la guerre sont ici deux aspects complémentaires du rite de la communication. Se battre dans la société

---

(1) Un mythe d'origine répandu, sous de nombreuses variantes locales, dans une grande partie de l'Archipel explique la création du cocotier à partir du serpent de mer. Celui-ci, être du monde du rivage et des récifs, s'aventura sur la terre sous les traits d'un être humain. Il fut capturé par les hommes, tué et enterré. De son corps surgit le cocotier (mythe relevé à Tanna et à Futuna).

traditionnelle était une autre façon de poursuivre les termes de l'échange : il s'agissait moins de tuer l'adversaire que de marquer des points sur lui. Dans ce sens la relation guerrière souvent affirmée entre hommes du rivage et hommes de la forêt ne signifiait pas rupture de l'échange ou de la communication, mais plus exactement une autre forme de communication ou encore une forme de compétition poussée à son extrême limite.

Ce clivage ambigu et à faces multiples entre le monde du rivage et le monde de la forêt remonte-t-il à une très ancienne coupure politico-culturelle datant de la mise en place du peuplement ? Si tel était le cas, elle prolongerait très exactement l'ancienne coupure néolithique qui opposait la société littorale des potiers de l'ère lapita à celle qui, d'origine indécise, l'avait précédée et habitait alors l'intérieur des terres.

Depuis des millénaires de "contact", ces deux peuples, en supposant qu'ils aient été tels au départ, ont fusionné et n'en font plus qu'un, tant biologiquement que culturellement ; les potiers ont perdu leur technicité, les grands voyages se sont faits plus courts et moins fréquents, mais des "pays", des groupes élargis et des régions sont nés du contact et des relations d'échanges qui se sont institutionnalisées entre le rivage et l'intérieur des îles. Il semble alors que la mémoire du peuple mélanésien ait conservé l'esprit d'une différence très ancienne et reproduit une coupure qui la traversait déjà à l'aube de ses origines.



Dixième chapitre

PAYSANS DU TARO ET PAYSANS DE L'IGNAME

Le système agraire mélanésien

I. UN SYSTEME AGRICOLE TRADITIONNEL DUALISTE.

Le système agraire mélanésien de Vanuatu entre en première approche dans la catégorie du "Mode de Production Domestique" tel que SALHINS (1976) l'a défini. La "maisonnée" correspondant à la famille restreinte, couple et enfants en bas-âge, en est le pivot : chaque ménage forme une unité de production qui est en soi autosuffisante. Elle satisfait à l'essentiel de ses besoins, qu'ils soient de subsistance ou qu'ils correspondent à des obligations sociales et rituelles. Dans ce sens, chaque unité de production est égale à celle de ses voisins et repose, quant à son équilibre interne, sur la division sexuelle du travail. L'idéal d'autarcie totale qui est celui des groupes locaux les uns par rapport aux autres se reproduit au niveau de chacune des maisonnées qui composent le groupe.

Mais en même temps cette économie ne saurait être qualifiée "d'économie de subsistance". A un premier niveau, elle assure en effet la survie en produisant, à moindre frais possible, les biens vivriers nécessaires, à un second, elle opère sur des critères absolument différents en cherchant à produire les biens rares et prestigieux, qui servent aux échanges et aux prestations sociales. Dans le premier cas, on se trouve dans une économie de subsistance ou de "survie", si on la jauge selon des normes économiques modernes de production. Dans le second, on se trouve dans une économie d'abondance et de production de "richesses" dont les finalités ne sont pas vivrières, mais proprement sociales ; elles ne peuvent s'estimer que selon les normes culturelles de la société mélanésienne.

Les deux termes de la production économique traditionnelle : l'horticulture, d'une part, l'élevage des cochons de l'autre, s'inscrivent dès lors dans un processus qui dans les deux cas s'ordonne selon une même finalité. Il s'agit en effet d'assurer une production de survie, mais à côté de celle-ci de faire éclore les produits rares qui vont créer "l'abondance" et par là permettre la générosité sociale.

Toute production est donc hiérarchisée entre un niveau de subsistance quantitatif et un niveau d'échange qualitatif, dont la relation interne varie selon les années, selon le statut et selon les ambitions et la "sociabilité" de chacun. Comme l'a écrit CLASTRES dans sa préface à l'oeuvre de M. SALHINS, *"c'est le social qui règle le jeu économique (et) c'est, en dernière instance, le politique qui détermine l'économique"* (1976, p. 29).

Cette dualité du système de production, dont les finalités sont à la fois vivrières et "politiques", rejaillit au niveau des techniques de production. Les processus horticoles et l'élevage se déroulent en effet dans un cadre global extensif, l'agriculture repose pour l'essentiel sur une horticulture itinérante de type **ladang** (DELVERT, 1967) effectuée sur brûlis avec longs cycles de jachère, l'élevage des cochons (comme de la volaille d'ailleurs) est mené dans le cadre de troupeaux vagues qui errent dans le territoire et que l'on exploite selon des normes proches de celles des peuples pasteurs. Mais cette horticulture et cet élevage extensif, si éloignés des modes de production qui prévalent par exemple dans le Sud-Est asiatique décrit par P. GOUROU (1941) ou J. DELVERT (1961, 1967), révèlent en leur sein des procédés d'intensivité de la production qui en seraient dignes. Comme on le verra, si l'extensivité règne pour la production économique de survie, c'est à l'inverse une assez extraordinaire intensivité qui prévaut au niveau de la production économique qui vise à l'abondance sociale et rituelle.

L'igname et le taro sont les deux plantes qui dominent les systèmes agraires mélanésiens. Elles ne se mélangent que peu et dans un cas comme dans l'autre, elles ont donné naissance à des sytèmes horticoles qui se hiérarchisent de l'extensif à l'intensif, lorsqu'ils passent de l'horticulture de subsistance à l'horticulture rituelle.

II. L'HORTICULTURE DE L'IGNAME.

1) LES TYPES ET LES CLASSIFICATIONS DE L'IGNAME.

Les ignames de l'Archipel appartiennent pour la plupart au groupe botanique des **Dioscorea Alata.** Chaque aire culturelle a ses propres variétés et d'autres encore qui lui viennent des aires voisines; en règle générale, les cultivateurs savent distinguer entre 60 et 80 variétés, dont ils font une classification savante. Cette classification s'opère selon deux séries de critères botaniques. Les premiers portent sur les caractères du tubercule : sa forme, sa grandeur, sa consistance, sa couleur, son aspect glabre ou poilu, etc... Les seconds portent sur les caractères des lianes aériennes : leur couleur, le dessin des feuilles, leur robustesse, l'aspect ailé ou épineux de la tige, enfin la présence ou l'absence de bulbilles aériennes. C'est en croisant ces deux séries de critères que s'établit une classification précise



Photo 18 : Champ traditionnel d'ignames, interplanté de choux canaques, ananas, pieds de kava et manioc (Centre de Pentecôte).



Photo 19 : Igname cérémonielle et batons de canne à sucre offerts lors d'un échange de mariage à Tongoa. On discerne à terre, à gauche, un plant de kava aux multiples racines dont le breuvage traditionnel est extrait.

et méticuleuse des ignames : en règle générale, on distingue ainsi quatre ou cinq grands groupes au sein desquels se répartissent des variétés et des sous-variétés.

Ces variétés ne sont pas à proprement parler des variétés botaniques, mais plutôt des clones ou encore des cultivars, sorte de races agricoles hybrides obtenues au hasard de la culture, puis soigneusement sélectionnées et reproduites ensuite par les horticulteurs (BOURRET, 1976). Chacun de ces clones est considéré individuellement ; il porte un nom, on lui attribue un lieu d'origine (souvent en référence à un mythe local), une finalité sociale (vivrière ou cérémonielle) et, dès lors, un "rang" dans la hiérarchie des clones, enfin une technique de culture et une magie propre destinée à lui permettre d'obtenir des rendements optimaux. A Tanna, des pierres magiques spéciales sont attribuées à chacune des variétés d'ignames, ce qui les individualise de façon encore plus forte (BONNEMAISON, 1984).

a) Les grands groupes d'ignames.

- Les grandes ignames.

Elles sont, en raison de la pureté de leur forme longiligne et de leur dimension parfois somptueuse, un mètre de long,quelquefois deux, classées en tête de la classification traditionnelle des variétés. Deux hommes sont souvent nécessaires pour les porter. La couleur et la consistance du tubercule permettent de les distinguer en variétés et sous-variétés : les plus grandes et de chair blanche sont en général celles qui sont considérées comme les plus prestigieuses. Ce sont les ignames à finalité rituelle par excellence : à Tanna, seules les ignames longues sont de véritables ignames, on les appelle **nu** ; dans le Centre-Pentecôte, les ignames de ce type sont les **kokon** et les **damrap** ; dans l'Est Aoba, les ignames **aga**. Le groupe des ignames longues se rattache à la famille botanique des **Dioscorea Alata** (1) : leur technique de culture implique la construction de buttes, le creusement de trous profonds et la confection d'architectures complexes de tuteurs.

- Les ignames rondes.

Directement après les grandes ignames viennent les ignames rondes. Elles se caractérisent par un tubercule sphérique ou ovale, de taille et de couleur variables, une consistance souvent farineuse, un goût doux ou parfois sucré, qui les fait appeler dans certaines îles "sweet yam" ou "soft yam". Elles sont généralement prolifiques et entrent dans la catégorie des ignames de subsistance.

---

(1) Les **Dioscorea Alata** se reconnaissent facilement aux petites ailes végétales qui forment des nervures autour de la tige aérienne.

La plupart de ces variétés se rattachent encore à la famille des **Dioscorea Alata** ou encore aux **Dioscorea Esculenta**. On les appelle **nowanem** à Tanna ou encore **vosran** dans le Centre de Pentecôte. Elles jouaient autrefois à Tanna un rôle important lors des périodes de soudure, car on pouvait les récolter avant les autres, dans des cycles de culture hâtifs.

- Les ignames courtes.

A égalité avec les ignames rondes et entrant dans la catégorie des ignames de subsistance, viennent les ignames courtes ou ignames de dimension modeste et aux formes irrégulières. A Tanna, ce sont des **nowanuruk**, au Centre Pentecôte des **bukudam**. Ces ignames sont souvent prolifiques avec des tubercules aux formes longilignes ou recourbées, parfois digitées en main. Botaniquement ce sont des **Dioscorea Alata** ou encore des **Dioscorea Bulbifera**, reconnaissables à leur bulbilles aériennes dont on se sert en tant que semences (D. BOURRET, 1976).

- Les ignames dures.

A ces trois premiers grands groupes de cultivars, peuvent s'ajouter les ignames "sauvages" (waeld yam) ou ignames "dures" (strong yam), qui poussent à la périphérie des jardins ou dans les jachères. Comme leur nom bislama l'indique, ces ignames font en général beaucoup plus l'objet d'une cueillette que d'une culture proprement dite, elles sont plantées au tout venant sans procédé agricole particulier. On les appelle **nelakawung** à Tanna ou encore **dam likuiba** dans le Centre de Pentecôte, et elles ne jouissent pas d'un grand prestige, même si l'on considère qu'elles ont bon goût. Ces ignames que l'on reconnaît à la grosseur de leur tige épineuse et à leur dureté sont en revanche très appréciées dans le Nord de Malakula, où on les considère à l'inverse comme des ignames rituelles : elles sont alors cultivées comme les ignames longues, les tuteurs sur lesquels se développe la croissance des tiges aériennes étant en général faits de bambous qui viennent s'appuyer aux arbres.

Chaque île et chaque aire culturelle de Vanuatu a sa propre classification et ses propres préférences. Telle variété considérée comme de rang particulièrement prestigieux sur le versant d'une île se retrouvera dans l'autre classée en position défavorable. En fait, chaque région possède "ses" ignames et les considère comme issues de son sol : ce sont celles-ci qui sont classées au sommet de la hiérarchie locale des clones.

Un jardin d'ignames traditionnel contient dès lors un assortiment varié de cultivars, en général 10 ou 15, mais ce peut être beaucoup plus. A Imanaka sur la côte Nord-ouest de Tanna, j'ai pu par exemple dénombrer sur l'ensemble des jardins 42 clones, dont les deux tiers étaient en fait des ignames courtes ou rondes de consommation. A quelques kilomètres de là, sur les jardins "manbus" du Centre Brousse, le nombre de clones s'élevait à 21, dont 9 recoupaient ceux du bord de mer et 12 représentaient des clones nouveaux. Sur deux ensembles de jardins, géographiquement proches mais situés dans des milieux écologiques différents et faisant partie d'une même aire d'alliance, les horticulteurs utilisaient donc cette année là 54 clones, mais ils

savaient en reconnaître un nombre bien plus important. Le répertoire global des ignames que chaque cultivateur utilise ou sait reconnaître atteint en réalité un ordre de grandeur de 60 à 80 variétés, pratiquement une centaine, comme c'est le cas du Centre Pentecôte où se mêlent les cultivars venus du Sud et du Nord de l'île. Il semble qu'avec ce chiffre, on touche aux limites de ce que la mémoire humaine peut enregistrer en la matière.

Le nombre de cultivars tend d'ailleurs actuellement à considérablement augmenter à la faveur des relations multiples et des migrations qui caractérisent l'époque contemporaine. De nombreuses nouvelles variétés sont ramenées "au pays" par les migrants : on les appelle le plus souvent par un nom générique évoquant l'île ou la région dont elles proviennent, ainsi les ignames **vate, malakula, salomon** ou même **koperativ** (parce qu'achetées dans une coopérative). De tels noms d'ignames se retrouvent un peu partout dans l'Archipel, sans qu'ils recoupent nécessairement les mêmes clones.

b) L'origine des ignames.

Si le nombre des cultivars tend à augmenter par apports successifs en raison de la rupture des cloisonnements traditionnels, le nombre des clones que chaque groupe ou aire culturelle considère comme les siens est en revanche stable. Ces ignames constituent en effet le "patrimoine biomagique" de chacun des groupes : elles sont liées aux lieux du territoire et font l'objet de magies locales. Elles sont dès lors classées les unes par rapport aux autres, selon le modèle hiérarchique local, alors que les ignames introduites ne le sont pas. Elles figurent enfin obligatoirement dans les rituels d'échange et sont cultivées -au moins en principe- selon les normes de l'horticulture traditionnelle. Souvent, un mythe d'origine ou une série de petits mythes locaux justifient leur classification rituelle et attribuent à chaque clone ou groupe de clones un terroir d'élection qui est le territoire de son origine mythique.

A Tanna les mythes d'origine des ignames sont multiples, chaque variété a pratiquement le sien : ils font provenir l'origine des clones de pirogues mythiques liées au héros Mwatiktiki, sorte de "dieu" des nourritures, au nom d'origine polynésienne. Dans le Centre de Pentecôte, l'origine de la grande igname à finalité rituelle est liée à un cycle mythique que l'on retrouve sous des formes différentes dans les parties Sud de l'île et à Ambrym (W. PATON, 1971). Dans ce mythe, l'apparition de l'igname est liée à la création de l'horticulture vivrière (1).

---

(1) Ce mythe représente la variante locale d'une structure mythologique fort répandue dans l'Archipel et que l'on retrouve également en Papouasie Nouvelle-Guinée et aux îles Salomon. La construction sociale et culturelle résulte toujours d'un meurtre rituel et d'un partage initial. L'origine de ce mythe semble être indonésienne (B. VIENNE, communication personnelle).

"A Linobil, dans une région du bord de mer située à proximité de la baie de Namaram (Centre-Pentecôte), vivait un vieil homme du nom de SALDAM avec ses dix petits-enfants. A l'époque, ni l'igname, ni les nourritures n'existaient ; les hommes se nourrissaient seulement de chasse et de cueillette, de racines crues, de lianes comestibles, de fruits et de baies sauvages.

Un jour SALDAM ordonna à ses petits-fils d'abattre les grands arbres au tamioc (terme bislama désignant la hache de pierre), puis de mettre le feu aux troncs et aux branchages abattus. Il leur demanda ensuite de nettoyer soigneusement le sol de façon à dégager la terre nue.

- "Pourquoi devons-nous agir ainsi ?" demandaient les frères "et que ferons-nous ensuite de ce champ, nous n'avons rien à y mettre ?"

SALDAM était alors si âgé qu'il ne pouvait marcher et demeurait couché dans le ***nakamal****. Il demanda simplement à ce qu'on lui coupe un bâton sur lequel il puisse s'appuyer pour marcher. On lui coupa d'abord un bâton en bois de burao (hibiscus), mais lorsque l'ancêtre se leva, le bâton se brisa. On fit alors de même avec d'autres bois, avec tous ceux que comptait l'île, mais chaque fois que SALDAM se levait, le bois se cassait. A la fin, on prit des roseaux. Lorsque SALDAM se leva, les roseaux se plièrent, mais il résistèrent. En s'appuyant sur ses roseaux, SALDAM accompagna ses petits-enfants sur le champ qu'il avait ordonné de défricher, puis il s'étendit au milieu et il dit à ses garçons.*

- "Tuez-moi et découpez mon corps. A tous ceux qui sont là (une grande foule s'était en effet déplacée pour voir ce qui allait se passer), vous donnerez une partie de mon corps. Chacun alors enterrera le morceau de mon cadavre dans un champ comme celui-là, il tiendra le sol nu et empêchera les herbes de repousser, puis il plantera des roseaux en cercle autour du trou. Autour du champ, vous éleverez une palissade de bois qui en fera le tour et vous en fermerez l'entrée. Ni les femmes, ni les hommes qui ont dormi auprès d'elles n'auront le droit d'y pénétrer".

Les garçons tuèrent SALDAM, puis ils partagèrent le cadavre et procédèrent à sa distribution. Ils donnèrent une cuisse et une jambe à ceux de Sagnal (Nokonwanet), puis l'autre cuisse et l'autre jambe à ceux de Lesiube, c'est-à-dire deux endroits proches du bord de mer.

Aux groupes du bord de mer qui vinrent du Sud, notamment à ceux du pays d'Alihak, qui commence après la rivière Melsisi, ils donnèrent la tête et les doigts de SALDAM.

Enfin aux autres, à ceux du pays de la montagne, les ***kut*** *ou "manbus" qui arrivaient des pays de Lemalda ou de Lewawa, ils jetèrent les boyaux ; à ceux du Sud de l'île (le pays de langue* ***Sa****), ils jetèrent ce qui restait ; le sang de SALDAM. D'autres groupes vinrent encore, les petits-fils de SALDAM leur donnèrent les déchets du partage ou encore des "saletés" dont personne ne voulait.*

Chacun revint alors chez lui. Là ils répétèrent les gestes qu'avait énoncés SALDAM : ils défrichèrent, mirent le feu, tracèrent un champ et construisirent une barrière, puis il enterrèrent au milieu le morceau du cadavre de SALDAM et l'entourèrent d'un cercle de roseau. Quelques mois plus tard, une liane jaillit du sol, elle s'appuya sur les tuteurs de roseau puis se développa en s'enroulant sur les tiges : dans la terre les premières ignames de Pentecôte commencèrent à grossir."

Ce mythe qui fonde simultanément l'agriculture, l'apparition de la grande igname et la répartition géographique de ses variétés selon les différents grands groupes territoriaux, a des significations claires. L'igname rituelle est un homme et elle doit être travaillée et respectée en tant que telle, c'est-à-dire par les hommes ; ni les femmes en menstrues, ni les hommes ayant eu un rapport sexuel récent ne doivent pénétrer dans le jardin,de la période de floraison à celle des premières récoltes. Leur odeur, leur impureté gêneraient SALDAM. Enfin, en mangeant les grandes ignames, les hommes de Pentecôte mangent SALDAM, ils communient avec son esprit et s'imprègne de son "mana".

Ce mythe appartient aux groupes du rivage de l'Ouest, c'est-à-dire à ceux des premiers contreforts du plateau central et des basses pentes. Ce sont les **ila** ; ils reçurent les ignames **kokon**, les grandes ignames prestigieuses, dont la forme évoque les jambes et les cuisses de SALDAM.

A ceux de la ligne de peuplement intermédiaire, les **ilamesu**, c'est-à-dire ceux du milieu, on donna des ignames **taribul** ou **damrap**, qui sont encore des ignames longues, mais de moindre dimension : ce sont les bras de SALDAM. Les groupes situés plus au Sud reçurent des ignames courtes, comme l'igname **vosran**, dont la forme ressemble à une main ou encore l'igname **dahul**, qui est ronde comme la lune et qui ressemble à une tête d'homme. Ce sont les groupes de la main et de la tête de SALDAM. Enfin, les **kut** de la montagne se virent attribuer les ignames **bat male haga**, de petites ignames d'altitude au tubercule mince et veiné de rouge à l'intérieur : ce sont les boyaux de SALDAM. Elles poussent jusqu'à 400 mètres d'altitude sur des versants protégés sans jamais toutefois donner de très beaux tubercules.

Quant à ceux du Sud de l'île, les derniers arrivés au partage, ils ne purent recevoir que des ignames **lisemal**, petites ignames rouges, bonnes au goût, mais sans grand développement.

Comme on le voit, le mythe d'origine de l'igname est également celui de la répartition des groupes de clones : les groupes du rivage et ceux du milieu s'y attribuent la meilleure part. La qualité de productivité et de prestige cérémoniel décroît au fur et à mesure que l'on s'éloigne vers le Sud ou vers l'intérieur de l'île, qui sont tous deux des pays dévolus au taro et où de toutes façons l'igname est en mauvaise situation écologique (sols durs et maigres des massifs volcano-sédimentaires anciens du Sud de l'île, climat local de montagne dans le pays **kut**).

c) Les techniques de plantation.

Le mythe mémorise également les principes de base de l'horticulture : défrichement, brûlis, désherbage soigneux, creusement d'un trou, disposition des tuteurs de roseau, clôture, etc... Mais selon qu'il s'agit d'ignames longues à finalité cérémonielle ou d'ignames rondes ou courtes à finalité vivrière, les techniques horticoles diffèrent. Les ignames de subsistance sont rangées sous la rubrique des ignames **wawari** (Pentecôte) ; on les plante en l'honneur des premières et pour qu'elles leur fassent cortège.

- Le complexe cérémoniel butte-trou.

Une horticulture savante et sophistiquée s'est créée autour de la culture de la grande igname. Les cultivateurs creusent pour chaque semence un trou, dont la profondeur et le calibre sont calculés en fonction de la longueur et de la grosseur du tubercule espéré. Ce trou, souvent de 50 à 60 cm, peut être plus profond et dépasser le mètre. Les cultivateurs le remplissent ensuite d'humus superficiel mélangé aux cendres obtenues par le brûlis et qui tiennent lieu d'engrais minéral. Une butte plus ou moins élevée -de 40 à 50 cm dans les îles d'Aoba et de Pentecôte, mais qui peut être parfois beaucoup plus grande et atteindre des dimensions somptueuses de plus d'un mètre à Tanna ou dans le Nord Malakula- est alors construite de terre et de cendres. L'igname de semence est placée au sommet de cette butte, puis légèrement recouverte de terre et de cendre. Les jeunes tubercules pousseront dès lors verticalement vers le bas à partir de la semence et se déploieront en profondeur dans le trou de terre humifère et cendreuse qui a été préparé.

Lorsque les lianes de l'igname commencent à pousser, les cultivateurs disposent des tuteurs de roseau pour permettre sa croissance en hauteur selon une technique qui varie selon les îles, en corbeille évoquant un panier renversé à Tongoa, Aoba et Pentecôte, bas et en longueur dans le Sud de Pentecôte, ce qui permet de donner moins de prise aux vents, ou encore en structures parallèles obliques à Tanna, où comme toujours dans cette île, la dimension esthétique est poussée jusqu'à son point ultime de perfection (Voir Tome II). Au fur et à mesure de la croissance de l'igname, on élague ensuite les lianes trop nombreuses, de façon à ne conserver dans chaque trou qu'un ou deux tubercules qui pourront atteindre ainsi leur dimension maximale.

Le jardin traditionnel consacré aux ignames longues est ainsi constitué par un ensemble de trous profonds et de grandes buttes au sein desquels ont été recréées des conditions de fertilité idéales. Chaque butte est un micro-milieu artificiel, un compost refabriqué d'humus et de cendres qui peut former un véritable jardin à lui seul. Sur les flancs de la butte poussent en effet un assortiment de petites ignames, rondes ou courtes, de pieds de taro et parfois de légumes importés.



Photo 20 : Tuteurs de bambous servant de support à la croissance verticale des lianes d'une igname géante dure (strong yam) à Wala (Nord Malakula).

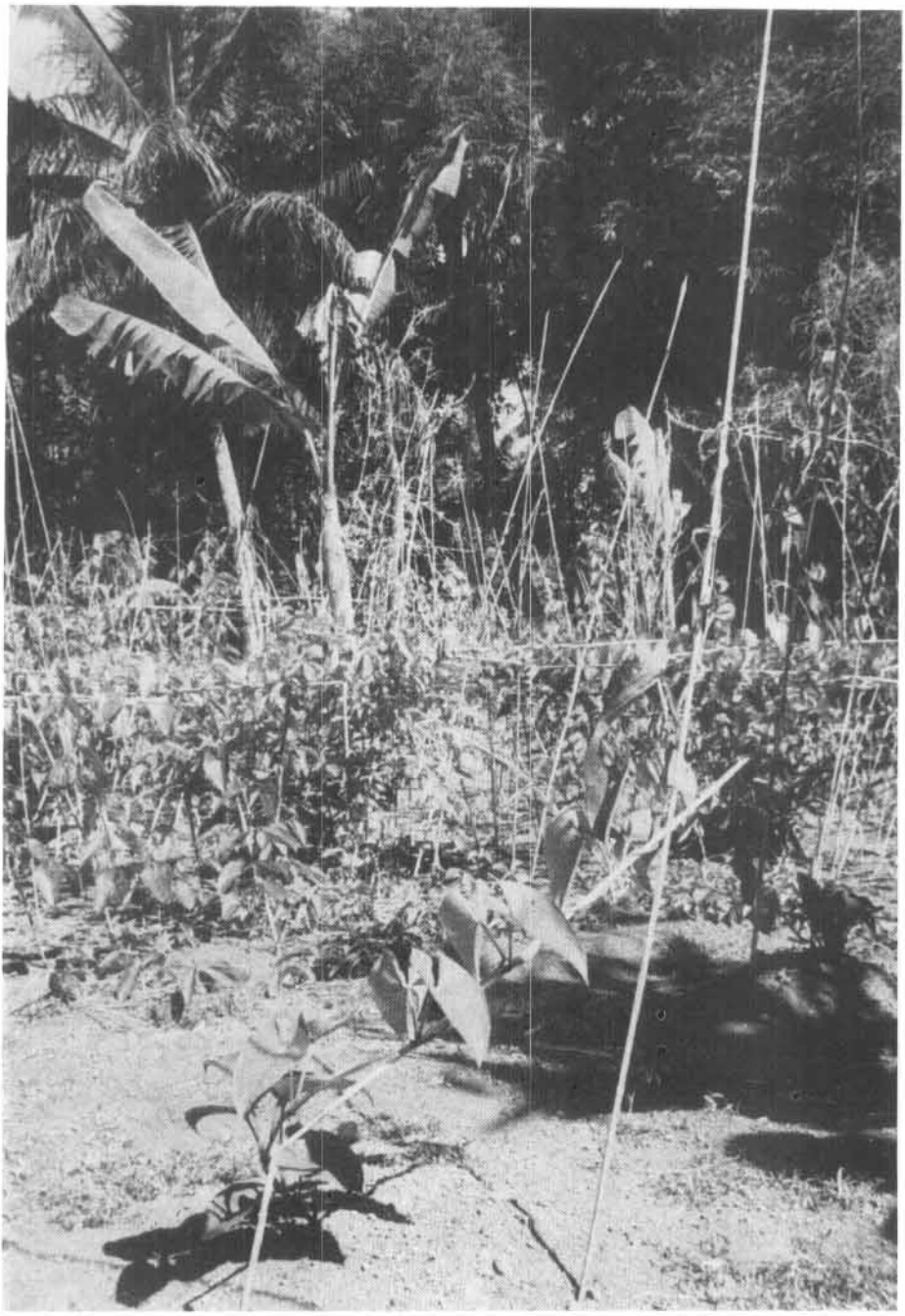


Photo 21 : Champ d'ignames avec tuteurs de roseaux en corbeille renversée (Tongoa).



Photo 22 : Préparation d'un champ d'ignames sur le plateau dans le Nord de Pentecôte (Pays Raga). Une fois le brûlis effectué et sur un sol soigneusement désherbé, les hommes défoncent le sol au moyen d'épieux : les ignames sont plantées ici sans grands trous, ni buttes imposantes, alors que cela reste le cas sur le littoral.

La plantation des ignames implique de préférence des sols légers, profonds et bien drainés ; sur les terrasses littorales, on tend à compenser l'absence de profondeur des sols en surélevant les buttes. Mais ce sont les sols de basse pente ou de bas plateaux, notamment les éboulis et colluvions, qui conviennent le mieux si l'on cherche à obtenir des ignames de grande dimension. La recherche des conditions optimales de fertilité est telle que dans les îles du Centre ou du Sud, on creuse ailleurs des trous secondaires afin de recueillir l'horizon pédologique le plus favorable pour combler le trou de plantation.

- L'horticulture du tout venant.

A côté de cette horticulture savante et exigeante en temps de travail, la culture des ignames de consommation - les **wawari** du Centre-Pentecôte ou les **koken** de Tanna- apparaît comme beaucoup plus extensive. Alors que les premières sont en principe réservées au travail des hommes, ces dernières sont du domaine des femmes : autrefois elles étaient cultivées dans des jardins séparés, comme cela reste toujours le cas à Tanna, mais l'habitude s'en perd dans le reste de l'Archipel. Les ignames à finalité de subsistance sont dès lors plantées sans butte réelle, ni trou, ni compost, dans un sol seulement brisé au bâton à fouir, où la semence (généralement un morceau de tubercule) est enfouie directement. Généralement les tuteurs sont de simples bouts de bois fichés dans le sol ou reposant en faisceau renversé autour des quelques troncs d'arbres calcinés qui parsèment encore le champ après le passage du brûlis. Le but de cette horticulture, dont la pratique tend d'ailleurs à se répandre, est purement vivrier. Il s'agit là d'un jardin profane, cultivé sans magie préalable -du moins à l'heure actuelle- et dont on se débarrasse dans un minimum de temps. On ne cherche plus à y recueillir des ignames somptueuses, mais une masse indistincte de tubercules de petites tailles qui serviront à l'alimentation quotidienne.

2) LES JARDINS ET LA RECOLTE DES IGNAMES.

a) Les cycles de culture.

Les ignames sont cultivées en plusieurs jardins de petite taille - quatre ou cinq ares- situés dans des milieux écologiques différenciés, en général à la fois sur les gradins littoraux et sur les basses pentes ou zones d'éboulis où elles s'épanouissent le mieux. Chaque famille disposant de plusieurs jardins cultive en moyenne et selon ses besoins environ 1.000 m2, réservés aux ignames de l'année, mais autour desquelles pousse en périphérie une cohorte de plantes secondaires : kava, choux canaques, canne à sucre et aujourd'hui manioc, taros **Xanthosoma** et patates douces. L'avantage de disposer de plusieurs jardins consiste à diminuer les risques en cas de sécheresse, de cyclone ou de malheur possible sur les récoltes, tout en plantant à des périodes légèrement décalées, ce qui permet d'arriver à un certain étalement des récoltes dans le temps.

Les nouveaux jardins commencent à être défrichés à la hache et au sabre d'abattis en juillet, au coeur de la "saison sèche", puis ils sont laissés à sécher en vrac un mois ou deux. On y porte ensuite le feu plusieurs fois de telle façon qu'il ne reste plus à leur surface qu'un tapis de cendres et de bois calcinés sur lesquels émergent ça et là quelques troncs noircis et qui serviront d'appui pour certains des tuteurs. Alors que le défrichement et le brûlis sont des travaux réservés aux hommes qui se groupent généralement en petites "compagnies" familiales ("kompani" en bislama) pour en venir à bout, il revient ensuite aux femmes et aux enfants de nettoyer le champ, en amassant les cendres en tas et en dégageant la terre nue. Un jardin bien préparé est en effet un jardin au sol soigneusement desherbé, où la terre affleure directement. Dès la fin du défrichement, les hommes lèvent encore la barrière qui le clôture : le jardin d'ignames fait partie de l'espace domestique : c'est donc par définition un enclos.

Les plantations qui s'échelonnent de septembre à octobre sont, en ce qui concerne les grandes ignames à finalité rituelle, un travail d'homme : l'investissement magique donne en effet à la production un caractère sacré qui par là même appelle la main de l'homme. La mixité par contre est acceptée pour les ignames de subsistance dont la production est de caractère profane. Par la suite, les travaux de sarclage reviennent aux femmes.

Une certaine égalité des temps de travaux entre les hommes et les femmes apparaît de règle dans les jardins traditionnels. Ils travaillent en ordre séparé et sur des tâches différentes : tout ce qui est magique revient aux hommes, tout ce qui est profane aux femmes. Les travaux sont donc hiérarchisés, mais ils sont complémentaires et ils se déroulent en relation harmonique ; on ne peut dans ce cas parler d'une exploitation d'un sexe par l'autre.

La composition du jardin d'ignames traditionnel s'organise selon un modèle centre-périphérie. L'horticulture savante des grandes ignames a lieu au centre, tandis qu'en périphérie apparaissent en cercles successifs d'intensivité décroissante, des ignames de valeur moindre, puis des plantes secondaires ou allogènes sans valeur culturelle et dont les procédés de culture se simplifient. Enfin, une rangée de bananiers acculée à la barrière ou l'entourant de l'extérieur forme une haie de bordure. Au Centre de Pentecôte, où les ignames **kokon** et **taribal** -les jambes et les bras de SALDAM- occupent le coeur du jardin, les ignames **vosran** -la tête, les pieds et les mains de SALDAM- sont rejetées en périphérie.

Chaque groupe traditionnel possède avec ses ignames des techniques magiques propres qui s'investissent au centre du jardin. Lorsqu'un groupe plante des grandes ignames qui ne font pas partie de son patrimoine, il peut emprunter -contre paiement- la magie appropriée au groupe qui en est le détenteur. Autrefois la répartition des clones était beaucoup plus compartimentée et les transferts magiques ne se déroulaient que dans le cadre étroit des aires d'alliance.

Le nouveau jardin du Centre-Pentecôte est appelé **lekoteraba.** Dès la récolte principale d'ignames levée, le jardin est à nouveau mis en culture pour une deuxième saison avec ce que l'on appelle des **songarindam**, c'est-à-dire des ignames impures de seconde catégorie. Ce jardin de deuxième train de culture (**libatel**) a pour fonction d'offrir une récolte précoce : planté dès la fin août, il est récolté en mai ou en juin, ce qui permet d'attendre le gros de la récolte sur les **lekoteraba** qui n'a lieu qu'en juillet-août. L'avantage des jardins de deuxième saison, en dépit de leurs rendements moindres, est d'éviter des travaux de défrichement supplémentaires, car c'est l'abattage et le brûlis qui correspondent aux temps de travaux les plus lourds.

Une fois achevés ces deux cycles de culture successifs, le vieux jardin n'est plus qu'un **batelsi**, une jachère mais où poussent encore des plantes utiles, mêlées aux herbes et aux roseaux qui l'envahissent : canne à sucre, manioc, plants de kava, bananiers, choux canaques, manioc, etc... La jachère reste donc encore une ou deux années un lieu de cueillette avant de disparaître sous la brousse. En règle générale, chaque maisonnée ouvre ainsi en début de cycle agricole deux ou trois nouveaux jardins d'ignames, replante des ignames **songarindam** sur ses vieux jardins et continue encore à l'occasion à cueillir sur ses anciennes jachères. Il assure de cette façon un maximum de récoltes sur des jardins échelonnés dans le temps et dont le mode d'exploitation décroît constamment en qualité comme en quantité au fur et à mesure qu'ils se rapprochent de l'état de jachère.

A Tongoa, où n'existe pas la coutume du **libatel**, de petits jardins de culture d'appoint -appelés "jardins pieds de bananes"- étaient cultivés à proximité des sites d'habitat. Ils étaient surtout plantés avec des variétés d'ignames au cycle végétatif plus court -ignames dures ou à bulbes- qui, mêlées à des plantations de bananiers, jouaient un grand rôle en période de soudure. Ces variétés hâtives, plantées plus précocement, pouvaient être récoltées en effet dès janvier ou février, ce qui permettait d'attendre plus facilement les premières grandes récoltes de mai. Ces jardins "pieds de bananes" ont aujourd'hui presque partout disparu devant l'introduction des plantes nouvelles de l'époque moderne, le manioc surtout.

La jachère traditionnelle dure dans l'Archipel au moins 10 ans, parfois plus. C'est le laps de temps que l'on considère comme nécessaire pour que les sols se reconstituent en dehors de tout apport de fumure organique. Mais comme on vient de le voir, les vieux jardins restent encore utilisés quelques années et servent à des cultures secondaires ou encore à la maturation des plantes qui, comme le kava, exigent des cycles végétatifs plus longs.

b) La récolte.

Les premières récoltes qui ont lieu en fin d'avril ou en mai donnent lieu à des échanges rituels ; à cette occasion, ont lieu les fêtes des prémisses où sont payés les magiciens qui ont oeuvré sur les tubercules cérémoniels et se sont astreints, comme à Tanna, à des périodes de claustration sociale et de jeûne qui peuvent durer toute la saison agricole (BONNEMAISON, 1984).

Les tubercules commencent à être déterrés lorsque les lianes aériennes qui se déssèchent indiquent leur maturité. Les rendements sont élevés, mais fort variables selon les techniques de culture et les variétés. J'ai mesuré d'imposantes récoltes d'ignames cérémonielles dans la région du Centre-Ouest de Tanna : sur une butte géante, on récolta cinq grands tubercules de 70 cm à 1 mètre de long et dont le total pesait 65 kg, soit 13 kg par tubercule ; ailleurs les rendements s'ordonnaient autour de 50 kg en moyenne pour un nombre équivalent de tubercules. Sur une butte dont le vent avait malmené les tuteurs en les faisant verser, on ne récolta que 23 kg de tubercules, ce qui était manifestement considéré comme une récolte fort médiocre. On peut considérer que chaque complexe horticole, formé par l'association d'une butte géante et d'un trou profond,donne en moyenne 50 kg de tubercules obtenus sans fumure, ni engrais. Des chiffres plus importants peuvent du reste être obtenus, si l'on recherche la production des ignames somptueuses nécessaires à la préparation d'un rituel.

Le rendement moyen dans le cadre de l'horticulture rituelle traditionnelle reste difficile à chiffrer en raison de l'hétérogénéité des procédés de culture appliqués dans chacune des buttes. On peut l'estimer à un ordre de grandeur de 25 tonnes à l'hectare, compte tenu qu'une butte et ses tuteurs requièrent environ 20 m2 pour leur développement et que par conséquent 500 buttes sont possibles sur un hectare. Mais ce chiffre peut vraisemblablement être amélioré lorsque les procédés d'intensivité croissent (buttes et trous plus grands, amélioration des composts, etc....).

Ces chiffres sont moins élevés dans le cadre de l'horticulture de subsistance. Les tubercules, ronds ou courts, pèsent en moyenne de 1 à 4 kg chacun, mais leur plus grand nombre compense en partie leur taille plus réduite. Pour chaque pied planté, il est attendu une récolte d'environ 5 kg de tubercules. L'espacement moyen des plants sur un jardin étant d'un pied pour 3 m2, la densité est de 3.300 pieds par hectare, soit une récolte possible d'environ 17 tonnes à l'hectare.

Il ne s'agit là que d'ordres de grandeur. Les récoltes varient beaucoup selon les techniques de culture, les années, les variétés plantées, etc... Des rendements plus élevés doivent pouvoir être atteints dans certaines conditions. Ils donnent toutefois une idée du caractère efficient de cette horticulture à la fois itinérante et savante, effectuée sans fumure organique, dans le cadre général de l'horticulture sur brûlis à fondement extensif des peuples de forêt. Ces rendements ne peuvent toutefois être obtenus qu'à la condition de disposer d'un certain espace : si la superficie plantée chaque année est en effet relativement faible -de l'ordre de 1.000 à 1.500 m2 par maisonnée-, elle doit être multipliée par 10 et parfois 15 pour que les cycles agricoles puissent se dérouler sans entraîner d'inconvénients graves pour la fertilité des sols.

III. L'HORTICULTURE DU TARO.

Le taro, quasi-absent du bord de mer, règne sans conteste dans les territoires d'altitude et les îles montagneuses où prévaut le contexte écologique de la forêt humide.

1) LES TYPES DE TAROS.

Les "manbus" d'Aoba, les **Ta'ute** (1), ou ceux du Centre-Pentecôte, les **Kut**, distinguent près de 80 variétés ou cultivars de taros. On retrouve ici un système de classification identique à celui de l'igname. C'est en effet le tubercule qui compte d'abord, taille, couleur, consistance, goût ; des subdivisions secondaires apparaissent ensuite en fonction des caractères apparents des feuilles et des tiges aériennes, en particulier leurs différentes nuances de couleur. Les variétés, dont le tubercule est le plus grand, sont classées dans un rang supérieur et on leur donne une finalité cérémonielle : les autres sont considérés comme des variétés de subsistance.

Les vrais taros de l'Archipel sont les **Colocasia Esculenta**, qui donnent des tubercules de 15 à 20 cm de long après un cycle de culture qui varie entre 6 et 10 mois. Les tubercules les plus longs, de consistance ferme et de couleur blanche, sont placés en tête de la classification, ainsi les **tarivaga** et les **tuvovo** d'Aoba (BONNEMAISON, 1974) ou encore les **tsinon** du Centre-Pentecôte. Certains taros placés en tête dans certaines régions sont en queue de liste dans d'autres : encore plus que pour l'igname, la classification est en effet d'ordre culturel et se ramène difficilement à des critères objectifs et généraux. Chaque groupe possède, avec son patrimoine de clones, les magies de fécondité spécialisées qui leur sont attachées.

Il existe aussi des variétés géantes de taro ou **Alocasia** : les **vie**, tels qu'on les appelle à Pentecôte ou en Aoba. Ils peuvent donner des tubercules longs jusqu'à 2,50 m ou même 3 mètres, si on les conserve dans le sol plusieurs années. Aujourd'hui pratiquement abandonnés, les **vie** étaient cultivés autrefois à part, dans des endroits spéciaux, hors des jardins et les planter exigeait au préalable de creuser un vaste trou, un peu à l'instar des ignames longues. Dans l'île d'Aoba ou dans le Nord de Pentecôte, les **Alocasia** sont considérés comme des taros cérémoniels que l'on déterre et consomme lors des rituels. Par contre, plus au Sud, à Tongoa, Tanna et même dans le Centre-Pentecôte, ces taros, qui poussent surtout à l'état sauvage, sont considérés comme des plantes de cueillette sans grande valeur et n'étaient consommés qu'en cas de famine.

---

(1) Le même mot se retrouve pour désigner les peuples de l'intérieur dans les îles d'Aoba et du Nord Malakula en dépit de langues qui sont fort différentes.

Si les variétés de taros sont encore plus nombreuses que celles de l'igname et renvoient là aussi à des lieux et à des territoires d'origine, elles ne sont que rarement justifiées par un cycle mythologique global comme celui de l'igname. Les peuples de l'intérieur des îles considèrent les taros comme s'ils avaient toujours été là et tout se passe comme s'ils n'avaient pas éprouvé le besoin d'expliquer leur origine.

Enfin, une dernière catégorie de taros doit être signalée, il s'agit des taros **Xanthosoma**, d'origine américaine, qui furent introduits au début du siècle. Ils ne font pas partie des tubercules de la société traditionnelle et à ce titre n'entrent pas dans la classification à finalité rituelle. Ils sont néanmoins appréciés, en raison de leur forte production et du peu de travail qu'implique leur culture. Ces taros, appelés "taros fiji" dans l'Archipel, sont appelés "taros Niu Hebridis" à Fidji ou encore "taros des Hébrides" en Nouvelle-Calédonie. On les trouve surtout développés dans les terroirs littoraux où il s'adaptent bien en raison de leur grande souplesse écologique, ce qui est moins le cas du taro **Colocasia Esculenta.** Leur avantage est de se regénérer pratiquement d'eux-mêmes et d'évoluer ainsi en véritable plantation permanente que l'on peut récolter au gré des besoins. Les Mélanésiens de Vanuatu les perçoivent pour cette raison comme une plante de cueillette plus que de culture. Ils les introduisent sur les marges de leurs jardins vivriers traditionnels ou carrément à part. Les rendements obtenus sont élevés et supérieurs à ceux du taro des îles.

Malgré ces avantages : souplesse écologique, faiblesse du travail exigé, évolution en plantation pérenne, prolificité, auxquels il faut ajouter une plus grande résistance aux parasites locaux, tels les **papuana armicollis** qui foisonnent sur les lignes de rivage, les taros "fiji" ne sont pas pour autant considérés comme une véritable culture. Les groupes du rivage qui les appellent "taros anti-cyclones", c'est-à-dire ceux qui restent après le passage dévastateur des coups de vent dans les jardins, en sont les principaux utilisateurs. Pour l'essentiel, les "manbus" de la société traditionnelle restent fidèles à leurs propres variétés et ne considèrent les **Xanthosoma** qu'en tant que plante d'appoint ou de cueillette, dont le goût est à leurs yeux trop fade. A Tanna, les **Ite**, "manbus" du Centre-Brousse, voient surtout en eux une source d'alimentation pour les cochons, impropre à la nourriture des hommes.

2) LA CULTURE DU TARO PLUVIAL.

Le jardin de taro traditionnel est une clairière de forêt souvent située sur des pentes abruptes et que l'on aménage parfois en disposant des rondins de bois surmontés de pierres et de terre au travers de la pente, afin de créer des sortes de banquettes de culture qui limitent le processus érosif.

Les grandes périodes de plantation sont concomitantes de celles de l'igname. Elles débutent avec les débroussages de saison sèche d'août et se poursuivent jusqu'en janvier. Passé ce mois, les plantations de saison humide sont moins fécondes, en particulier dans les îles du Sud. Elles reprennent par contre dès le mois de mars ou d'avril.

Les taros sont plantés à partir des rejets naturels que l'on prélève dans les vieilles tarodières, puis que l'on introduit dans de petits trous d'une dizaine de centimètres de profondeur, que l'on creusait autrefois au bâton à fouir. Parfois, simplement la tête d'un taro récolté sert de semence. Au bout de 2 ou 3 mois, lorsque repoussent les premières feuilles, le trou, souvent rempli par les eaux de pluies, est alors comblé par de l'humus superficiel que l'on prélève dans des trous périphériques creusés à cet effet. Ce geste, que l'on appelle "nourrir le taro", est réédité une deuxième fois lorsque la plante commence à se développer.

Les taros pluviaux ne peuvent se conserver que quelques jours; une fois arrivés à maturité, on les récolte au jour le jour. Souvent on plante dans une parcelle au fur et à mesure que l'on récolte dans la précédente. Lorsque les sols sont bons, comme ceux du Centre-Brousse à Tanna, la même clairière de défrichement peut supporter trois plantations successives, mais dans le reste de l'Archipel, le champ de pente est en général abandonné dès la première récolte et laissé ensuite en jachère.

Dans le Centre-Pentecôte, les champs de pente, **bwetnanrep**, consacrés au taro, sont pour l'essentiel réservés à l'alimentation quotidienne. Lorsque les cultivateurs ouvrent un nouveau champ, ils plantent des taros déjà "grandis" et vieux d'environ 3 mois, qu'ils appellent **mulunbwet**, ce qui signifie le "coeur du taro". D'assez grands intervalles d'environ un mètre sont laissés entre chacun des plants. Ils prélèvent alors sur de plus vieux jardins de petits rejets naturels de taro -les **bwetwaswas**- qu'ils plantent dans ces intervalles. Au bout de trois mois, lorsque l'ensemble des taros a grandi, on profite du premier sarclage sur le jardin pour prélever les rejets qui ont poussé et les planter dans un nouveau jardin : les "coeurs de taros" sont alors laissés seuls sur l'ancienne parcelle et peuvent se développer sans entraves. Les anciens "rejets de taros" deviennent alors les nouveaux "coeurs de taros" et la même opération se reproduit successivement de parcelle en parcelle et de 3 mois en 3 mois. De cette façon, chaque champ de taro sert de "pépinière" au suivant. La culture du taro se régénère donc d'elle-même et on est assuré d'avoir tout au long de l'année les semences nécessaires à une plantation et à des récoltes échelonnées.

Les rendements de taro en culture pluviale sont inférieurs à ceux de l'igname. On trouve en moyenne en culture traditionnelle un taro par m2 (dans certains cas un taro pour 0,8m2). Le poids de chaque tubercule est fort variable, entre 0,5 kg pour les plus petits et 2 kg pour les plus gros. En se fondant sur un chiffre moyen de 1 kg par tubercule, les rendements obtenus dans le cadre de l'horticulture traditionnelle atteignent entre 8 et 12 tonnes à l'hectare (1). Ils

---

(1) SPRIGGS a, de son côté, calculé un rendement de 13,7 tonnes de taros à l'hectare sur les champs de pente d'Anatom (1981).

sont certainement plus élevés à Tanna où les tubercules obtenus dans le Centre Brousse sont plus lourds, supérieurs à 1 kg, mais ils sont sans doute inférieurs ailleurs, notamment sur les sols de pente d'Aoba ou de Pentecôte (entre 0,5 et 0,8 kg).

Les rendements plus faibles obtenus sur les tarodières pluviales impliquent dès lors une plus grande extension des superficies cultivées. Certaines familles d'Aoba cultivent entre 3 et 5.000 m2 de taros en culture sèche, ce qui est un chiffre deux fois plus élevé que les cultivateurs d'ignames de la société littorale.

Mais la culture "extensive" du taro pluvial, pour l'essentiel effectuée dans un but de consommation, admet comme pour l'igname des formes ponctuelles d'intensivité plus sophistiquées. La culture du taro irrigué et la culture par drainage en bas-fonds humides en constituent les formes les plus élaborées.

3) LA CULTURE DU TARO IRRIGUE.

A ces champs de taros pluviaux, s'ajoutent souvent des îlôts de plantations de taros effectuées au fil de l'eau ou situées aux zones d'émergence des sources souterraines. Mais il ne s'agit là que de faibles superficies. Beaucoup plus importants sont les complexes de tarodières irriguées élevées dans quelques unes des grandes îles de l'Archipel : Santo, Maewo, Pentecôte, la côte Ouest de Vanua Lava, et autrefois Anatom. Ces tarodières irriguées étaient autrefois beaucoup plus importantes qu'elles ne le sont aujourd'hui et elles allaient jusqu'à s'étendre sur les territoires littoraux, à l'embouchure des rivières et dans les zones de marécages.

La culture du taro irrigué semble s'être surtout développée dans les milieux où la présence de grandes rivières à écoulement permanent, la multiplicité des sources et endroits marécageux la rendaient possible. Toutefois l'argument écologique n'est pas un facteur en soi suffisant puisque les mêmes conditions hydrologiques existent dans d'autres îles -comme à Malakula- sans que l'irrigation ait été développée.

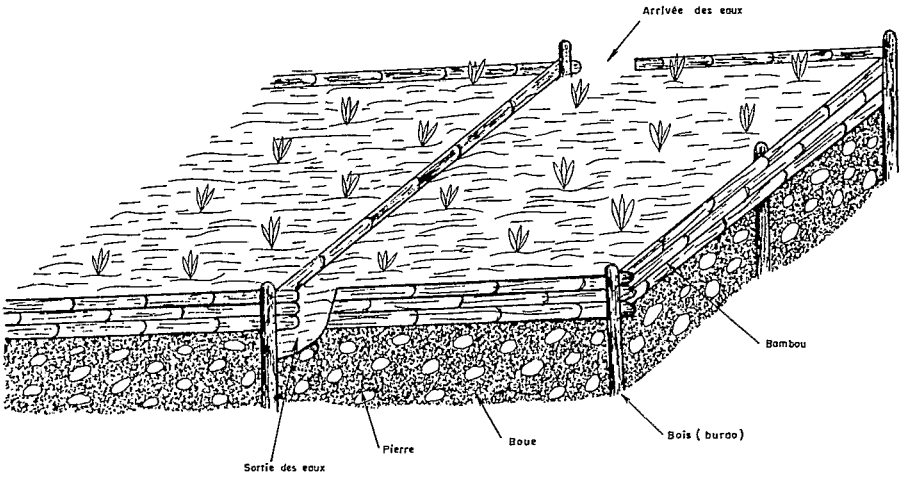
On peut distinguer deux grands types de tarodières irriguées : les tarodières de montagne ou de versant et les tarodières de plaines ou de marécages. Les premières exigent un important travail d'aménagement préalable : les pentes souvent escarpées sont dénivelées en terrasses construites au moyen de murettes de pierres et de boue surmontées de bois de bambou, qui servent à aménager de petites parcelles à la surface soigneusement nivelée (voir figure 9). Ces parcelles et les murettes qui les accompagnent sont appelées, à Maewo, **mata** : elles ne sont jamais très grandes et leur superficie est d'autant plus étroite que les pentes sont abruptes. La superficie moyenne des **mata** évolue souvent entre 60 et 100 m2 (BONNEMAISON, 1974).

L'eau est amenée au moyen de canaux de dérivation consolidés par des murs et parfois par un pavement de pierres. Ces canaux vont parfois chercher l'eau de rivière ou de source à une longue distance, dans certains cas à plus d'un kilomètre. On les construit au cours d'un travail en commun qui réunit tous les hommes associés à la confection des tarodières. Par contre l'édification des **mata** est individuelle.

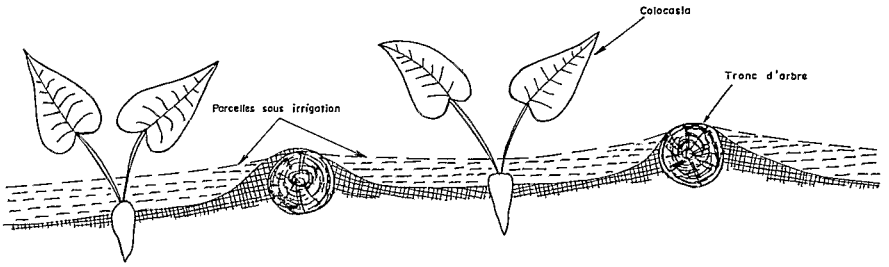
Fig. 9

TYPES DE TARODIÈRES IRRIGUÉES TRADITIONNELLES

(TARODIÈRES DE VERSANT : COTE OUEST DE MAEWO)



CE TYPE DE MURETTES EST SURTOUT FRÉQUENT DANS LES TARODIÈRES DE PENTE DÉNIVELLÉES EN TERRASSES



TARODIÈRE DE PLAINES OU DE MARAIS

(COTE OUEST DE MAEWO)

Les taros sont plantés directement dans la boue des **mata**, un peu avant que ne débute l'irrigation. En règle générale, la culture dure deux années consécutives, puis les **mata**, asséchées lors de la récolte, retournent à la jachère tandis que de nouvelles parcelles sont construites dans le prolongement des canaux d'amenée des eaux et que des anciennes sont remises en état. Souvent, autour des tarodières d'eau, sont plantées des cultures secondaires : kava, taros secs, sur les murettes et quelques ignames dures, tandis que des rideaux de "nangarie" (**Cordyline**) servent à délimiter les zones de culture de chacun.

En plaine, les parcelles de taro sont souvent plus vastes, elles peuvent former des complexes recouvrant plusieurs hectares, comme c'est le cas à Nasawa (Maewo) et autrefois à Anatom. Les murettes de séparation sont faites de rangées de pierres surmontées de troncs d'arbres autour desquelles poussent des plantes de **Cordyline** aux coloris variés. Tous les deux ans, une partie de la tarodière est abandonnée et une autre est mise en culture à partir de rejets repiqués de la précédente. La culture tourne ainsi d'un groupe de parcelles à l'autre, les cultivateurs décidant chaque fois de l'ampleur des superficies qu'ils vont aménager. L'eau qui circule sans arrêt dans les tarodières au moyen de petits canaux de terre provient des grands canaux d'irrigation empierrés qui se relient eux-mêmes à des barrages de blocs de pierres roulées. L'impression évoque ici les rizières irriguées de Madagascar ou du Sud-Est asiatique, en tout cas les procédés d'irrigation sont pratiquement les mêmes. Toute une faune aquatique se développe dans les tarodières : poissons, chevrettes, crabes, etc... qui font l'objet d'une cueillette générale lorsque l'on assèche les parcelles au moment de leur récolte.

Les travaux de SPRIGGS (1981) ont révélé à Anatom l'étendue ancienne de vastes complexes de tarodières irriguées recouvrant parfois plusieurs dizaines d'hectares. La plupart des terrasses ou **incauwaï** dans la langue locale ont été édifiées à partir d'infrastructures de pierres qui ont garanti leur survie jusqu'à nos jours en dépit de leur recouvrement par la brousse (1). Un complexe d'irrigation remis à jour par SPRIGGS entre les rivières Aname et Anela s'étendait sur 69 hectares: il était alimenté par 11 canaux d'irrigation empierrés, certains s'étendant sur plusieurs kilomètres. Comme le pense cet auteur, les aménagements hydrauliques réalisés à Anatom apparaissent comme les plus intensifs et les plus productifs de l'ensemble de la région océanienne. Cette culture irriguée est dans une certaine mesure "locale" : elle s'est développée chez un peuple qui sans nul doute en connaissait au départ les principes et les techniques, mais qui en améliora l'application en l'élevant à son point de perfection optimal.

Les avantages de la culture irriguée sur la culture pluviale sont multiples. L'utilisation du sol est beaucoup plus intensive : la culture peut continuer pendant 8 ou 10 ans sur les parcelles irriguées et des jachères de 3 ou 4 ans suffisent pour en régénerer les sols. Les rendements sont supérieurs, les tubercules obtenus sont à la fois

---

(1) Pour la plupart, les **incauwaï** ont été abandonnés lors de la christianisation et des vastes chutes de la population au milieu du siècle dernier.

plus gros et plus lourds, de 1,5 kg à plus de 2 kg en moyenne. BARRAU (1955) en a évalué les rendements à 15 ou 20 tonnes à l'hectare, mais pour SPRIGGS (1981) ils sont encore plus élevés. Sur des parcelles d'**incauwaï** remises en culture, les récoltes ont en effet atteint entre 26 et 29 tonnes à l'hectare, soit un chiffre trois fois plus élevé que dans les champs de taros pluviaux. Les possibilités de conservation de taros d'eau sont enfin plus longues, puisque les tubercules peuvent être conservés dans la terre humide plusieurs mois après leur maturation, alors qu'ils pourrissent au bout de quelques jours dans la terre sèche des champs de pente. En somme, les nombreux avantages à planter des taros d'eau compensent largement la somme des travaux préalables rendus nécessaires par l'aménagement des parcelles et la construction des canaux d'irrigation.

On peut donc se demander légitimement pourquoi ce type de culture ne s'est pas plus largement répandu et n'est resté cantonné que dans quelques îles ? La culture irriguée recouvrait toutefois dans les temps traditionnels de bien plus larges espaces qu'elle n'en utilise aujourd'hui. Sur les plaines littorales, l'extension de la cocoteraie a par exemple tué les complexes de tarodières qui s'y développaient largement, comme à Pentecôte et Maewo, tandis que le dépeuplement de nombreuses régions intérieures est responsable en montagne de la désaffectation des aménagements en terrasses irriguées.

4) LA CULTURE PAR DRAINAGE EN BAS-FOND MARECAGEUX.

Une autre forme de plus grande intensivité apportée à la culture du taro se retrouve dans les formes d'aménagement des bas-fonds humides des vallées mal drainées, comme par exemple dans le Centre de Pentecôte. Dans les vallées fermées et sans écoulement permanent qui entaillent le plateau central de Pentecôte, dont la morphologie d'ensemble est celle d'un jeune karst, les dépressions ou **tavahel** sont aménagées par un dispositif de drainage qui vise à reproduire les conditions d'une horticulture qui redevient savante.

Un lacis de canaux permet d'écouler l'eau stagnante, tandis que les parcelles asséchées, surélevées à environ un mètre au-dessus des canaux forment des sortes de banquettes aux formes allongées et à la topographie plane. Là encore les divisions du damier agricole sont révélées par des rangées de plantes de couleur où domine la **Cordyline.**

La culture dans les **tavahel** est quasi-permanente et fait l'objet de soins agricoles à caractère "intensif" que l'on ne retrouve guère sur les champs de pente ou de plateau. On y remarque notamment des formes de compost, lorsqu'en bordure de la parcelle, une double rangée de bois dressés (**kawo**) engrange en vrac les produits végétaux des sarclages, brûlis et défrichements. Ces herbes, appelées **wavili** sont laissées sur place afin de produire un humus, un compost qui fertilise les bordures de la parcelle. Sur celles-ci sont alors plantés les taros que l'on considère comme les meilleurs -les clones de **tsinon-** alors qu'au centre sont rejetés les taros ordinaires de consommation - les **bwetsak-**. Cette pratique, que l'on associe également au dépôt d'herbes sèches sur le sol (paillage), permet aussi de garantir un minimum d'ombrage et un degré d'hygrométrie suffisant lors des débuts



Photo 23 : *Lele* ou champ de taros Colocasia dans un fond de vallée sèche du Centre de Pentecôte. Des bananiers et des cordylines (*Nangarie*) servent de limites foncières. Loin d'être désherbé comme dans les champs d'ignames, le sol est ici constamment paillé afin de retenir l'humidité.



Photo 24 : Petite parcelle de taros Colocasia de type *tsinon* dans un fond de vallée *tavahel* du Centre de Pentecôte. Au premier plan un canal de draînage.

de croissance des taros de bordure. On évite ainsi l'ensoleillement maximum et la sécheresse relative qui règnent au centre de la parcelle.

Les sarclages dans les **tavahel** ont lieu également à des intervalles réguliers : le premier (**butsuka'in bolbol**) a lieu trois mois après le débroussage, le second (**tankin bolbol**) intervient au milieu du cycle végétatif, le dernier (**numki**) a lieu trois mois avant la récolte. Ces trois phases du travail agricole correspondent en réalité à trois unités de parcelles ou de séparation à l'intérieur d'un même champ. Chaque cultivateur fait en sorte de garder constamment en cours d'utilisation chacun de ces types de parcelles, de telle sorte que sa production puisse s'échelonner de façon régulière. Comme dans les champs de pente, les rejets naturels de chacune de ces parcelles sont ensuite repiqués dans les suivantes.

Souvent une deuxième saison de culture a lieu une fois la récolte effectuée. Les taros de subsistance qui y sont alors plantés ont surtout pour but d'accompagner les kavas et parfois les bananiers qui continuent à pousser sur la parcelle après la récolte principale. La jachère ensuite est relativement courte ; la culture reprend entre 3 et 5 années après la disparition des derniers kavas.

La finalité de la culture des **tavahel** est d'abord cérémonielle : elle vise à produire des **tsinon**. Chaque micro-parcelle de plantation homogène, c'est-à-dire correspondant à l'un des trois cycles de sarclage, contient une centaine de taros **Colocasia**, soit ce qu'on appelle un **lele**, une unité de production précise qui représente une valeur fixe dans les systèmes d'échange et de prestations de la société traditionnelle. Un **lele** vaut un petit cochon ou une grande natte.

Certains bas-fonds cultivés grâce au drainage sont parfois tellement humides que l'on peut se demander s'il n'aurait pas été plus facile de les cultiver sous irrigation, pratique connue des habitants, puisqu'elle existe par ailleurs dans tout le Centre et le Sud de Pentecôte. En fait, il semble bien que les habitants aient opté pour ce type de culture à la suite d'un choix culturel et non pas à la suite d'une nécessité d'ordre économique. L'irrigation était en effet également possible dans ce milieu écologique, mais les paysans du pays **Apma** ont voulu profiter des bons sols d'alluvions se trouvant dans ces dépressions pour y récolter des taros **tsinon**, c'est-à-dire des taros secs qui poussent mal sous irrigation. Ces taros sont en effet placés en tête de la classification rituelle des clones de taros et on les considère comme supérieurs aux taros d'eau qui, bien que plus gros, ont souvent un goût plus fade. Le fait que les **tsinon** soient des taros secs qui réussissent fort bien dans les dépressions a déterminé le choix pour un type de culture par drainage des bas-fonds humides. Les **Kut** ont ainsi manifesté leur volonté de spécialisation dans une variété de taro prestigieuse, ce qui les valorise dans leurs relations d'échange avec les autres groupes.

IV. PLANTES SECONDAIRES ET PLANTES DE JACHERE.

1) LES PLANTES SECONDAIRES.

L'introduction du manioc et des patates douces dans les jardins vivriers représenta une sorte de révolution agricole . Autrefois, l'horticulture mélanésienne admettait un assortiment de plantes secondaires, destinées à diversifier l'alimentation quotidienne et à couvrir, autant faire que possible, les périodes maigres lors des temps de soudure, notamment dans les terroirs littoraux dévolus à l'igname.

- Le bananier.

La plus importante de celles-ci est le bananier (**Musa sp.**) (1) et son rôle était autrefois considérable. Le bananier est en fait la troisième grande culture et lors des périodes de soudure elle devenait la plante vivrière essentielle. Les Mélanésiens considèrent d'ailleurs la banane comme un tubercule. Elle est consommée de préférence cuite, rôtie ou en "lap-lap", selon les mêmes procédés culinaires que l'igname ou le taro et s'inscrit parallèlement dans un système de classification hiérarchisé. Les Mélanésiens distinguent une dizaine de variétés, dont quelques unes ont une finalité rituelle. Selon J. BARRAU (1955), c'est probablement par l'intermédiaire de l'Archipel de Vanuatu que l'espèce se serait ensuite répandue en Nouvelle-Calédonie.

Les bananiers ne sont que rarement plantés dans une parcelle propre, le plus souvent on les trouve à la périphérie des jardins d'ignames ou de taros, où ils forment des sortes de haies naturelles. C'est la plante "périphérique" par excellence, complémentaire des deux premières. Lorsque le jardin est abandonné, les plantations de bananiers sont alors étendues à l'ensemble de la jachère, où elles font une ou deux années encore l'objet de cueillette régulière. En cas de cyclone, cet arbre qui est fragile ne résiste guère et sa destruction pouvait autrefois provoquer de véritables famines.

- La canne à sucre.

Une autre des grandes plantes mélanésiennes traditionnelles est la canne à sucre (**Saccharum officinarum**), qui semble ici avoir toujours existé. Les cultivateurs la plantent par bouture et elle est présente dans la plupart des jardins dès la première année de mise en culture, pour peu du moins qu'ils soient à une certaine altitude et se situent dans un contexte relativement humide.

---

(1) Les bananiers poussant naturellement au Vanuatu sont les **Musa paradisiaca** et les **Musa troglodytarum.** De la période du travail en Australie, les Mélanésiens ont ramené les **Musa nana** (J. BARRAU, 1956, p. 203).



Photo 29 : Kava géant offert lors de la célèbre fête du toka à Touna : les racines précieuses sont enveloppées de feuilles. En arrière-plan, les danseuses du groupe offrant la plante cérémonielle à leurs alliés.

La canne à sucre plantée entre les buttes d'igname ou à la marge des jardins de taros sert de plante de boisson. On la classe en une dizaine de variétés dont certaines sont présentes dans les rituels, échanges et prestations. Les Mélanésiens la cueillent au hasard de leurs passages dans les jardins pour se désaltérer, en marchant, ou dans les moments de repos. Il est rare qu'un visiteur sur un jardin ne se voit pas offrir un morceau de canne à sucre par le propriétaire : on la mâche alors en recrachant les fibres tout en causant.

- Les choux canaques.

Certains types de choux, dits "canaques", font également partie du patrimoine végétal de la Mélanésie traditionnelle. On les cultive autour des jardins, entre les buttes ou près des cases. Leur rôle est important pour les préparations culinaires, celles du "lap-lap" en particulier, où ils jouent le rôle de feuilles aromatiques, en compagnie d'autres herbes ou de lianes.

Ces trois plantes sont les seules qui autrefois jouaient un rôle complémentaire essentiel dans la "survie" mélanésienne. Elles pouvaient également entrer dans les rituels d'échange, notamment lors des **niel** de Tanna, qui sont des fêtes d'échange dévolues aux nourritures.

2) LA CUEILLETTE.

A côté des plantes secondaires, la cueillette sauvage ou sub-agricole joue également un rôle essentiel. Les Mélanésiens, connaisseurs de leur forêt, savent en effet tirer de celle-ci toutes les ressources possibles. On trouvera une liste d'une partie de ces plantes dans BARRAU (1956, p. 195-204). Citons simplement parmi celles-ci l'importance des "noyers" océaniens (**Inocarpus fagifer**, **Canarium** et **Barringtonia**) et le rôle particulier joué par l'arbre à pain (**Artocarpus altilis**). Celui-ci est en effet largement répandu dans les terroirs littoraux et de basse pente. On le trouve près des groupes de maisonnées ou en bordure des sentiers. L'arbre fructifie deux fois dans l'année, en janvier et en août : son fruit fait l'objet d'une technique spéciale de conservation dans les îles du Sud et du Centre, favorisant sa fermentation ; cette technique est analogue à la préparation du **popoī** polynésien.

3) LE KAVA.

Une place spéciale, mais non la moindre, doit être accordée au kava (**Piper methysticum**). Cette plante est essentiellement rituelle et appréciée pour le breuvage à effets narcotiques qui peut en être tiré.

Le kava n'est pas partout répandu. On ne le trouve guère en effet sur les îles d'Ambrym (où il pousse mal) ou dans le Sud de Malakula, où il pourrait pourtant pousser. Il ne fait pas non plus à proprement parler partie du complexe agricole originel de Santo et, semble-t-il, de certaines des îles Banks où son usage est d'extension récente. Par

contre dans l'ensemble des îles du Sud et du Centre, ainsi que dans celles du Nord-Est (Aoba, Pentecôte, Maewo), le kava joue un rôle social et culturel essentiel.

Les racines de cet arbre sont mâchées (dans le Sud, dans le Centre et au Nord Malakula) ou bien écrasées par des pierres de corail (Pentecôte, Aoba, Maewo). Elles fournissent alors une espèce de suc qui, passé à l'eau, donne un breuvage au goût âcre (1). Quelques instants après sa consommation, le buveur entre dans un état qui lui laisse sa lucidité, mais l'anesthésie au niveau de la bouche, ankylose ses membres et le plonge dans une sorte d'euphorie silencieuse et béate que les hommes de la Coutume apprécient avec un goût très sûr. L'élocution devient alors difficile, les jambes flageollent, on crâche abondamment et le tabac brun prend dans la pipe un goût âpre et voluptueux. Dans toutes les îles où le kava fait partie intégrante de la culture locale, il accompagne obligatoirement les réunions en fin de journée dans les **nakamal**. Lors des rituels, il est bu en quantité massive.

Le kava pousse à peu près partout, mais il est reconnu que les sols secs et ensoleillés donnent un kava aux effets plus forts que les sols humides. L'arbuste demande à peu près trois années avant que ses racines aient un bon développement et obtiennent les qualités narcotiques voulues. On le plante également en périphérie des jardins de taros ou entre les buttes d'ignames, parfois même sur les flancs de celles-ci. Autrefois, dans les îles de Tanna et de Pentecôte, on le plantait dans des champs particuliers entièrement dévolus à sa culture.

Les Mélanésiens en distinguent quatre ou cinq variétés qu'ils classent subtilement selon les coloris des tiges, les nervures des feuilles et le degré de leurs effets narcotiques. Certains kavas sont considérés comme plus forts que d'autres. Il existait à Tanna certains crus que l'on ne buvait qu'aux temps forts des veilles de rencontres guerrières. En règle générale, les kavas les plus vieux sont considérés comme les plus forts, mais le buveur est souvent malade le lendemain et même les jours suivants. Certaines variétés sont considérées comme plus prestigieuses que d'autres et réservées seulement aux hommes de rang. A Tanna, les variétés rituelles font l'objet de types de plantation particuliers qui visent à en allonger la tige (**kava tabunga**).

Dans la civilisation mélanésienne traditionnelle, le kava est associé au culte des morts. On le plante à Malakula sur les tombes et l'effet qu'il produit, en peuplant la nuit du buveur de songes et de visions, est considéré comme le langage que les ancêtres tiennent aux vivants.

o

o o

(1) Il s'agit d'un narcotique, mais qui n'aurait pas d'effet d'accoutumance.





Photo 25 - 26 :
La préparation du kava
dans le Centre
de Pentecôte.



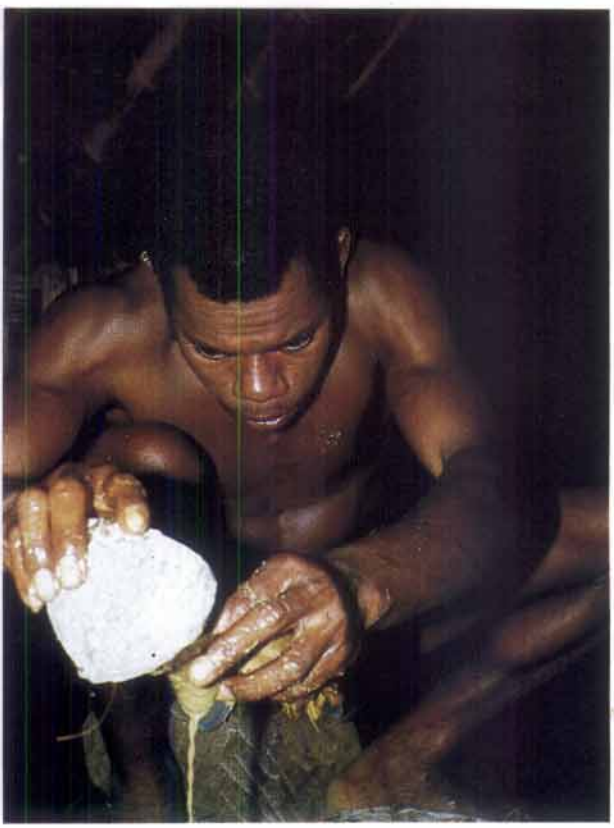


Photo 27 - 28 :
La préparation du kava
dans le Centre
de Pentecôte.

Le complexe végétal alimentaire traditionnel est donc relativement simple : les jardins consacrés à l'un des deux tubercules principaux s'ornent sur leur périphérie de bananiers et admettent un cortège de plantes secondaires : choux, canne à sucre, kavas qui prennent place entre les buttes d'ignames ou plants de taros et continuent de faire l'objet de récolte, une fois le tubercule principal arraché de terre. Ces plantes secondaires continuent dès lors à peupler les jachères pendant une ou deux années, parfois plus, avant de disparaître dans la reprise des hautes herbes et des roseaux. Dans ce sens, les plantes secondaires peuvent être considérées comme des plantes de jachère.

V. ELEVAGE CEREMONIEL ET ELEVAGE ERRANT.

L'élevage dans la société traditionnelle tient à une bête unique : le cochon, dont on sélectionne soigneusement quelques individus en vue de la production d'animaux présentant une valeur rituelle.

1) LA FINALITE SOCIALE ET CULTURELLE DU COCHON.

Les cochons de Vanuatu sont des **Sus Papuensis**. Leur implantation est, semble-t-il, relativement ancienne dans l'Archipel, mais elle est peut-être intervenue à des époques différentes. Plus précoce, semble-t-il, dans les îles du Nord, où de nombreux mythes voient le cochon consubstantiel à l'homme et engendré par lui, à moins que cela ne soit l'inverse. Il est peut-être plus tardif dans les îles du Sud, où les traditions accordent aux cochons une origine ultra-marine point trop ancienne. Leur arrivée est racontée dans de nouveaux mythes par la dérivation de pirogues contenant les pierres magiques à partir desquelles ils surgirent (Tanna, Futuna). Signalons du reste l'absence remarquable des cochons, plus au Sud, dans les îles Loyauté et en Nouvelle-Calédonie, au moment de leur découverte par COOK. Les cochons de l'Archipel, qui appartiennent aux mêmes races que celles de Papouasie-Nouvelle-Guinée et des Salomon, semblent s'être introduits dans l'Archipel à partir du Nord et n'avoir atteint les îles du Sud que plus tardivement, par un détour par la Polynésie orientale. Pourtant le cochon est dans toutes les îles inscrit au coeur des systèmes sociaux et de la vision culturelle mélanésienne.

Au Nord de l'Archipel, le but de l'élevage ne consiste pas tant à produire des cochons en quantité en vue d'un objectif de consommation, qu'à élever des "cochons à dents". Après l'extraction des canines supérieures, les dents ou défenses inférieures croissent en effet recourbées en spirale et développent un cercle qui atteindra selon les normes coutumières un état de perfection plus ou moins prononcé. Ce principe prévaut dans l'ensemble des îles du Nord de l'Archipel, où toutes les bêtes seront classées en fonction de ce critère unique. Il s'ensuit que la finalité de cet élevage n'est pas alimentaire, mais culturelle et sociale : ce n'est pas la viande du cochon qui intéresse l'éleveur mélanésien, mais sa dent.

Dans les îles du Nord (Banks, Aoba, Maewo, Pentecôte, Ambrym) c'est le degré de croissance des dents et la perfection de leur cercle qui fixent la valeur rituelle des cochons, mais à Malakula et dans le



Nord Santo (Sakau), les cochons atteignent un degré de valeur encore supérieur s'il s'agit de bêtes hermaphrodites : leurs cercles de dent plus petits, mais à spirale parfaite, sont considérés en la matière comme la valeur suprême. Aux erreements de la nature et à ses aspects exceptionnels, les Mélanésiens attribuent dès lors un prix d'autant plus élevé que les cas en sont rares.

Cette science classificatoire du cochon qui s'est établie en fonction de la courbure de ses dents est toute entière liée au système politique de la "chefferie" des grades que l'on a vu développé dans toutes les îles du Nord de l'Archipel. Dans les îles du Centre, où règne un autre système politique (chefferies à titre), l'élevage du cochon à dent est beaucoup moins développé. Ce type d'élevage disparaît même complètement dans les îles au Sud de Vate, où la valeur rituelle des animaux est constituée selon d'autres critères. Les bêtes les plus prisées sont en effet celles qui atteignent un poids et une taille élevés -critères se rapprochant mieux des nôtres- tout en étant par ailleurs démunies de poils -critère pour nous plus étonnant-. Le fin du fin est alors d'obtenir un énorme cochon glabre. Ces bêtes, appelées **kapia** à Tanna (langue du Nord-Ouest), sont classées en tête de la hiérarchie des biens traditionnels où elles atteignent une valeur élevée. Elles portent des noms propres et sont identifiées à l'aristocratie locale qui a le droit de les sacrifier.

Les gens de Tanna sont ironiques à l'égard de leurs compatriotes du Nord. *"Pourquoi élever des cochons avec de belles dents, mais qui ne peuvent pas manger et qui sont maigres. Les nôtres sont au contraire beaux et gras"*. Mais on retrouve chez eux la même recherche du caractère exceptionnel dans la sélection des races glabres au poil court ou carrément absent. Ces cochons jouent dans les échanges un rôle identique à celui des cochons aux dents recourbées des îles du Nord et il n'est pas de rituel d'importance sans lequel ils n'apparaissent pour être sacrifiés. Toujours à Tanna, l'esprit du **kapia**, animal de montagne, correspond à celui de la tortue, animal de mer : l'un et l'autre font l'objet d'échanges entre peuple du bord de mer et peuple de montagne. Un beau **kapia** équivaut à une belle tortue.

L'élevage des cochons obéit donc à des critères de sélection et de hiérarchisation culturelle qui équivalent aux critères régissant l'horticulture des ignames ou des taros. La finalité de cet élevage ne semble que secondairement alimentaire. Le but là encore consiste à obtenir une production finalisée dans l'obtention de biens rares et prestigieux. Les hommes de la société traditionnelle passent beaucoup plus de temps à obtenir ce type de biens qu'à réunir la production nécessaire, stricto sensu, à leur subsistance. Aux temps anciens, les cochons, comme le tubercules cérémoniels, n'étaient consommés que lors des rituels, c'est-à-dire pour l'essentiel pendant les temps de la saison sèche, après les premières récoltes sur les jardins. La consommation de viande restait donc relativement exceptionnelle, mais elle avait lieu alors en quantité impressionnante. A chaque rituel, les hommes de la Coutume se gorgent de la viande que leur offrent leurs alliés : c'est à la qualité de cette ripaille en viande de cochon que l'on reconnaît les bonnes alliances et la réussite d'un cycle cérémoniel.

2) L'ELEVAGE DU COCHON A DENT.

Elever un cochon à dent est une longue et délicate entreprise qui comporte un pourcentage de pertes élevé. L'opération débute avec des mâles castrés d'environ deux ans, auxquels on arrache d'abord les canines supérieures contre lesquelles viennent buter les défenses. Celles-ci tendent alors lentement à croître en forme de cercle et, en se recourbant, reviennent sur la joue supérieure de l'animal qu'elles percent de part en part, puis évoluent en spirale descendante vers la mâchoire inférieure. Ce stade est alors décisif pour la suite : la dent a toutes les chances en effet de se heurter, après avoir développé un premier cercle, sur la mâchoire inférieure et de s'y enfoncer à nouveau, déchaussant les autres dents, ce qui à terme ne peut que provoquer la mort de l'animal. Si tout se passe bien, au contraire, la dent ne fera que glisser sur la mâchoire et débutera un deuxième cercle interne, parallèle au premier. Le cochon est alors un grand cochon, il reçoit souvent un nom et son aventure réussie est connue dans toute la région à la grande fierté de son éleveur qui, par sa technique et ses magies, a réussi l'opération.

Dans cette quête de l'impossible, la prouesse maximale absolue était le développement achevé ou non d'un troisième cercle de dent à l'intérieur des deux premières spirales. La bête atteignait alors à ce moment un âge canonique d'une trentaine d'années au moins et elle était vénérée comme un ancêtre vivant. Il ne semble pas que des cas aussi "chanceux" aient été souvent réalisés. Une telle dent de deux tours et demi fut offerte à la Reine d'Angleterre, lors de sa dernière visite au Condominium franco-britannique avant que l'Archipel ne devienne indépendant.

Inutile sans doute de préciser que ce type d'élevage est un supplice raffiné pour l'animal qui ne peut plus se nourrir lui-même. Les femmes sont alors obligées de préparer les aliments en bouillie et parfois de les mâcher au préalable avant de les glisser dans la bouche du cochon pour qu'il puisse les ingurgiter.

Chaque terme de croissance de la dent est dénommé et le "rang" de la bête dépend de ce terme (BONNEMAISON, 1972, b, c.). Au sommet de la hiérarchie, se trouvent les cochons dont la dent qui a dépassé son premier cercle est sur le point d'en achever un second. Ces bêtes sont alors âgées, car il faut presque 10 ans pour que les cercles puissent atteindre un tour complet. Dans le cas -fort rare aujourd'hui- des cochons dont les deux dents ont réalisé un double cercle, la bête est considérée comme un bien trop précieux pour être tuée. Elle mourra alors de vieillesse entourée du respect et de l'affection générale. Le destin des autres bêtes est par contre d'être sacrifié assez vite à l'occasion des rituels et des prises de grade.

Il existe entre cinq et dix termes, parfois vingt, selon les différentes aires culturelles et linguistiques, pour désigner les stades de croissance de la dent et par là la valeur du cochon lui-même (voir figure 10). Chacun de ces stades correspond à un "rang", on dit parfois un "grade", à qui l'on attribue une valeur d'échange en terme de nattes cérémonielles, en grandes ignames et **lele** de taros rituels. Aux îles Banks, cette valeur se calcule en monnaie de coquillages. Aujourd'hui on leur a ajouté une quotation en termes de monnaie euro-

péenne, dollars australiens, puis "vatu" (1).

Tous ces cochons à dent sont particulièrement maigres. Il semble que toute leur énergie vitale soit passée dans les spirales des dents qui les meurtrissent. Pour l'éleveur, la maigreur de la bête n'est pas un inconvénient. Ce qui compte réside en effet dans sa mâchoire et non dans sa chair.

Cet élevage ne va pas sans pertes : l'un des moments les plus délicats de la croissance des dents survient lorsque les défenses percent les joues de la bête : il arrive alors que les plaies s'infectent malgré les pansements de feuilles qu'on leur prodigue et qu'elles succombent. Un autre risque se produit lorsque la spirale descendante de la dent vient buter sur la mâchoire inférieure et bien souvent s'y enfonce. Lorsqu'un cochon paraît condamné, on se dépêche de le sacrifier à la première occasion de rituel possible, mais il arrive souvent qu'il meure sans aucun profit pour son éleveur. Il faut donc beaucoup de cochons ordinaires pour réussir un vrai cochon à dent, beaucoup de technique liée aussi à des magies pour assurer la survie des bêtes. Certains éleveurs, certaines lignées qui s'en transmettent les secrets, jouissent dans ce domaine spécialisé d'une grande réputation. On se déplace pour aller les voir et on s'en dispute les produits futurs, souvent même avant que l'élevage n'ait commencé.

Cet élevage patient et long, exigeant en soins assidus et quotidiens, représente un investissement à long terme. On ne les achète que fort cher et la demande est bien supérieure à l'offre. Un cochon **ala** d'Aoba ou un cochon **lipsal** dans le Centre Pentecôte, dont les dents atteignent un tour et demi, était en 1972 côté dans le Nord-Est d'Aoba de 160 à 200 dollars australiens, soit quatre fois le prix d'un jeune boeuf.

A côté du destin de souffrance réservé aux cochons à dents des îles du Nord, celui des cochons des îles du Sud apparaît plus privilégié. Nourris dans des parcs individuels, les cochons d'élevage qui ont la chance d'être de type glabre jouissent d'une vie paisible : on les engraisse au jour le jour en attendant leur sacrifice. Dans ces deux types d'élevage, les caractères essentiels sont l'aspect sélectif et la quantité des soins quotidiens que l'on apporte à une bête unique à qui l'on va essayer de faire franchir les échelles de la performance ; cela dure des années entières.

Au fil du temps, les éleveurs mélanésiens ont habilement sélectionné dans leurs troupeaux les géniteurs qui semblaient les plus aptes à engendrer des bêtes de qualité, qu'il s'agisse de cochons dont les dents vont se développer en spirales parfaites ou encore d'animaux hermaphrodites ou glabres. En croisant systématiquement ces bêtes les unes avec les autres, les éleveurs sont arrivés à produire des races spéciales appropriées à l'usage rituel auquel on les destinait. Eleveur habile à la sélection, comme l'avait remarqué QUIROS, le Mélanésien manifeste dans ce domaine des qualités identiques à celles qu'il déploie dans l'horticulture, lorsqu'il sélectionne les meilleurs clones d'ignames ou de taros, dans le but d'obtenir des tubercules "de rang".

---

(1) Le "vatu" est la monnaie nationale de la République du Vanuatu depuis 1981.



Photo 30 : Cochon à dent à Amok dans le Nord de Malakula (photo François Giner).

Fig. 10

UNE DENT CÉRÉMONIELLE DE COCHON ET SES GRADES SUCCESSIFS (N.E. AOBA)

1 Tawasiri
début de la croissance en courbe des défenses du cochon

2 Gasiwaga
les dents commencent à percer les joues

3 Tévétévé
les dents à l'intérieur de la bouche se rapprochent de la mâchoire inférieure

4 Mambu
les dents glissent sur la mâchoire inférieure

5 Kolé
les dents entament une deuxième spirale à l'intérieur de la première

6 Ala
les dents achèvent ou tendent à achever leur deuxième spirale

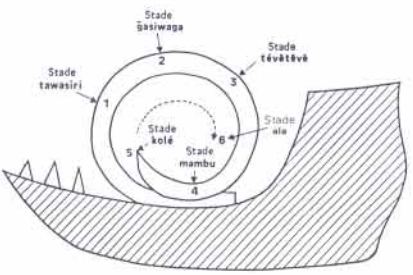




Photo 31 : Four océanien traditionnel de cuisson servant à la préparation du lap-lap d'ignames ou à la cuisson des taros : les aliments enveloppés de feuilles sont recouverts de pierres chaudes et cuits à l'étuvée. (photo G. David et A. Walter)



Photo 32 : Préparation d'un plat traditionnel dans le Centre de Pentecôte : cochon et morceaux de taros enveloppés de feuilles de *natangora* et cuits à l'étuvée. (photo G. David et A. Walter)

Aujourd'hui, élevés dans de petits enclos de pierres ou de bois, les cochons cérémoniels vivaient autrefois dans la familiarité des hommes : les plus précieux dormaient même dans le **nakamal** avec les hommes, dont ils partageaient à la fois les menus alimentaires et l'espace domestique. Il en va autrement du cochon ordinaire.

3) LES ELEVAGES ORDINAIRES.

Dans chaque rituel sont présentés, avec les cochons cérémoniels, une cohorte de cochons ordinaires, souvent de petite taille qui n'ont d'autres particularités que d'être des cochons rituels potentiels. Pour un cochon rituel, chaque éleveur a donc en charge un nombre beaucoup plus important de cochons "normaux" qu'il sacrifie au fur et à mesure des cérémonies et qui n'atteignent jamais un âge très avancé, à moins qu'ils ne soient sélectionnés pour devenir des reproducteurs ou des animaux cérémoniels.

Ces cochons sont élevés pratiquement en liberté et nourris au tout-venant. Autant l'élevage des cochons rituels est délicat et attentif, autant celui-ci est extensif et distrait. Dans certains cas, les bêtes, comme on l'a vu, sont parquées dans de grands enclos de parcours pouvant couvrir des dizaines d'hectares. Chaque propriétaire marque alors ses propres bêtes par des coupures sur l'oreille, afin de les reconnaître et leur apporte le soir, toujours au même endroit, des déchets de cuisine, noix de coco ou tubercules, auprès desquels ils se rassemblent. Dans certains endroits, toute une partie du terroir est ainsi livrée à l'errance des bêtes qui croissent librement en troupeaux semi-sauvages (voir carte 7, p. 112).

Cet élevage extensif conduit sur d'assez vastes espaces est en somme un élevage quasi errant et semi-sauvage. On peut dans ce cadre parler en effet de troupeaux de cochons et la relation que l'homme entretient avec ses bêtes est assez proche de celle des peuples pasteurs.

Aujourd'hui l'élevage des cochons s'est considérablement réduit dans les territoires littoraux, tant pour des raisons d'espace disponible que pour des raisons culturelles. Il reste toutefois l'apanage de nombreux groupes de montagne, dans sa variante cérémonielle comme dans sa dimension d'élevage errant et de masse.

Dans un chapitre consacré à l'élevage, il est difficile de ne pas consacrer quelques lignes aux volailles. Ce ne sont pas des animaux sacrés à l'instar des cochons, ce qui leur permet de croître à peu près librement autour des cases, nourris au tout venant des déchets de cuisine. Poules et coqs consommés bouillis ou rôtis au feu, entrent dans les prestations sociales. Il est de coutume à Tanna, où les volailles sont nombreuses, d'en offrir à chaque visiteur étranger entrant dans un **nakamal** pour la première fois. Les volailles jouent un rôle important dans l'alimentation où elles figurent souvent comme les sources de protéines les plus immédiatement accessibles, le cochon n'étant consommé qu'en période cérémonielle. Toutefois cet élevage extensif, laissé à l'abandon et sans soin, est peu productif. Les enfants qui jouent avec les oeufs, empêchent souvent la reproduction de s'effectuer et les bêtes n'ont guère de valeur en termes traditionnels.

Les Mélanésiens de la Coutume ne semblent guère avoir choisi de tirer de leurs volailles tout le parti qu'ils auraient pu ; visiblement les choix culturels se sont portés ailleurs. Ce trait est particulièrement évident dans les îles du Nord, où les volailles sont rares et chassées plus qu'elles ne sont élevées.

Il semble pourtant que les poules et les coqs mélanésiens soient d'une présence très ancienne. Le fait qu'il n'existe à leur égard aucun mythe d'origine incline à penser qu'ils ont toujours figuré dans le paysage humain de l'Archipel, au même titre que les taros. Il n'en est pas de même du cochon ou de l'igname, dont l'introduction est, on l'a vu, "mémorisée" ou tout au moins formalisée dans des mythes d'origine qui leur accordent un rôle culturel essentiel, mais une origine plus tardive.

VI. PEUPLES DU TARO ET PEUPLES DE L'IGNAME.

1) UN CHOIX ECO-CULTUREL.

La dualité entre des systèmes agraires dominés par l'igname ou par le taro, tout comme leur répartition géographique, posent question. Le clivage ne peut en effet s'expliquer par le seul déterminisme du milieu. Tout se passe comme si *deux peuples* s'étaient volontairement constitués dans cette différence. Sans doute les inflexions du milieu écologique expliquent-elles en partie ces choix, notamment la qualité des sols, l'humidité ou l'altitude, mais on ne peut pour autant affirmer qu'ils aient été absolument nécessaires. Les contraintes des milieux insulaires ne sont pas telles en effet que la répartition des systèmes agraires puisse en découler comme une conséquence logique. Il n'existe que des différences de degré et non pas de nature entre le milieu naturel du rivage et celui des pentes ou des plateaux ; en outre la souplesse écologique de l'igname ou du taro permettait, sauf cas-limite, une culture synchrone. Ce sont donc l'histoire et des facteurs culturels qui, tout autant que les inflexions purement écologiques, expliquent la répartition des systèmes agricoles, et plus vraisemblablement encore le jeu simultané des données écologiques et des traits historico-culturels.

Les paysans du taro, tout comme les paysans de l'igname, se sont choisis tels, en partie parce qu'ils trouvaient dans leur milieu naturel respectif des aptitudes écologiques qui les orientaient en faveur d'un tel choix, mais plus profondément encore parce qu'ils se voulaient ainsi et qu'ils l'étaient déjà peut-être au point de départ de leur histoire. La coupure dans les systèmes agricoles répondrait dans ce cas à un très ancien clivage historico-culturel.

Cette rupture ne signifie pas du reste que ces deux tubercules s'excluent absolument, que l'igname soit inconnue dans un pays de taro et inversement ; elle signifie seulement que l'un ou l'autre domine tant sur le plan agricole que sur le plan culturel. La "plante majeure" représente à la fois la culture vivrière principale et la culture cérémonielle essentielle. Elle est à la source d'un patrimoine de connais-

sances savantes et l'objet essentiel où s'investissent la technicité, les magies et les formes "d'intensivité agricoles". La plante "mineure" est à l'inverse une plante "admise", sa richesse en clones est moindre, ses magies peu développées et la culture reste dans le cadre de l'horticulture extensive périphérique dont les finalités sont purement de subsistance. Au clivage plus général rivage/montagne, s'ajoute par conséquent un second clivage plus régional entre "pays à taros" et "pays à ignames" : Malakula, les îles du Centre, le Nord-Pentecôte, Tanna sont par exemple des pays où l'igname domine (sauf dans les cas-limites d'altitude); Anatom, le Centre-Santo, le plateau du Centre de Pentecôte et toute la région du Sud-Est sont des pays où, à l'inverse, le taro constitue la plante maîtresse. Dans ces régions, les systèmes d'intensification par l'irrigation ou le drainage ont atteint leur point ultime de perfection. Les inflexions écologiques ont joué également dans ces choix et sans doute est-ce, en définitive, un "choix éco-culturel" très ancien qui explique le clivage fondamental qui existe au sein du système agraire traditionnel.

2) LE PEUPLE DU TARO DU PAYS APMA.

Ce clivage renvoie somme toute au délicat dilemme des origines et peut-être même ne peut-il véritablement s'expliquer que par lui. Le pays **Apma**, par sa situation de contact culturel, entre deux grandes aires culturelles, fournit là encore les données de la réflexion.

Si l'on tient compte de ses traditions et si l'on considère son mode de production, la montagne du Centre-Pentecôte semble dès l'origine s'être constituée en "pays du taro". Une horticulture diversifiée bien adaptée aux données écologiques s'est développée toute fondée sur le tubercule de forêt : cultures de pente (**bwetnanrep**), cultures de bas-fond par drainage (**bwet tavahel**), culture irriguée de plaine et de versant (**bul**). Le littoral autrefois était lui-même gagné aux taros, grâce aux techniques d'irrigation, comme c'est toujours le cas à Maewo, au Sud de Pentecôte et autrefois sur Anatom.

Lorsqu'en effet le taro domine, il ne se cantonne pas dans l'écologie de montagne, il colonise également les plaines littorales. Ce qui constitue bien la preuve définitive de la faiblesse d'une argumentation purement écologique dans l'explication du clivage entre les deux systèmes agricoles.

Selon la tradition,le taro aurait toujours fait partie du paysage humanisé du pays **Apma** ; on ne lui connaît aucun mythe d'origine global. Le taro aurait donc joué le rôle de "culture peuplante", accompagnant les premiers groupes arrivés ; l'igname, qu'elle ait été présente ou pas, ne jouait alors qu'un rôle d'appoint dans le système agraire. C'est sur le taro que se construisirent l'investissement et l'environnement culturel : le peuple **Apma** qui connaissait les techniques de contrôle des eaux les adapta à son nouveau milieu.

La culture de l'igname ne serait arrivée que plus tardivement à une époque historique "mémorisée" par le mythe de SALDAM qui, comme on l'a vu, n'est pas de nature locale et plonge ses racines dans le passé austronésien des îles de la Sonde. On apprend par ce mythe que

l'igname "surgit" dans les territoires **Ila** sur le rivage de la baie de Namaram, c'est-à-dire sur la frange Nord du pays **Apma** en contact avec le pays **Raga**, où l'igname constitue la culture dominante.

Les grandes ignames devinrent alors l'apanage des hommes du rivage **Apma** –les **Ila**–, en fait ceux des groupes de la ligne de peuplement fixé sur le rebord ouest du plateau. Aux **Kut** de la montagne, tout comme aux gens du Sud, il ne fut laissé que des ignames-sang et des ignames-rebut. Les gens de la montagne conservèrent alors le taro comme plante majeure, tandis que ceux du "rivage" devinrent des "terroirs mixtes", à la fois de taro d'eau (**bul**) et d'ignames de basse-pente.

L'horticulture de l'igname du pays **Apma** reste malgré tout moins centrale et beaucoup moins élaborée que celle que l'on peut observer dans de vraies "îles à ignames", comme Malakula ou Tanna, ou même le pays **Raga**. On n'y trouve guère en effet les complexes trous-buttes avec tuteurs complexes qui font la fierté des cultivateurs des îles à ignames et permettent d'obtenir des tubercules géants. Le Centre de Pentecôte, marqué par son origine comme par son écologie montagneuse, est donc resté à dominante un "pays de taros" ; l'igname reste à une place marginale, à la fois aux franges de son système de peuplement qui, pendant longtemps, a tourné le dos au rivage, comme à celles de son système culturel de prestation et d'échange.

Un autre mythe d'origine, celui de SALKA, dont le lieu d'origine se situe sur le rivage de la baie de Batnavni, explique parallèlement l'apparition du cochon. Celui-ci se serait introduit en pays **Apma**, au moment de la diffusion du système de la hiérarchie des grades. Auparavant les hommes sacrifiaient des crabes, des pigeons, des rats (1), des lézards, des cancrelats, bref tout ce que l'île pouvait alors compter de vivant. Un crabe de terre blanc (**kapsipsip**) tenait alors le rôle du cochon cérémoniel d'aujourd'hui ; à cause de sa rareté, il occupait la place la plus haute dans les systèmes d'échange.

Peut-on en conclure que le premier peuple qui investit le Centre de Pentecôte venait du Sud, qu'il cultivait le taro, privilégiait l'intérieur de l'île par rapport au pourtour littoral, ne connaissait pas le cochon et n'avait pas de tradition de poterie ? C'est du moins la conclusion que l'on peut tirer des traditions orales et des cycles mythologiques.

En toute hypothèse, il semble bien qu'il existait au Centre Pentecôte un pays et un système du taro dont les traits restent encore actuels dans le pays **kut** de la montagne. Le peuple **Kut** était en contact avec le pays **Raga** plus au Nord, mais par sa langue et ses traits culturels dominants, il se rapprochait plus du peuple du Sud Pentecôte de Langue **Sa**. Les **Raga** du Nord sont d'ailleurs considérés par ceux du Sud et du Centre de l'île comme formant un "autre" peuple arrivé d'Aoba et de Maewo à une date plus tardive.

---

(1) Selon certaines traditions, on arrachait les dents supérieures des rats, comme on le fait aujourd'hui avec les cochons.

Sans doute l'exemple du Centre-Pentecôte ne peut-il être étendu tel quel à l'ensemble de l'Archipel et d'autres recherches localisées sont nécessaires pour confirmer ou contredire l'hypothèse. Mais l'idée d'un peuple du taro originel et à vocation montagnarde ayant précédé de peu ou de beaucoup un peuple de l'igname à vocation littorale apparaît comme une hypothèse confirmée par certaines traditions. Par là s'expliqueraient le dualisme du système agricole originel et l'existence de certaines des coupures éco-culturelles de l'espace insulaire.

Que ce peuple de la montagne ait par ailleurs connu l'irrigation et ait manifesté très vite la maîtrise des aménagements hydrauliques concorde avec le fait qu'il provenait de régions mélanésiennes où ces techniques étaient connues depuis longtemps (les Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée et les îles Salomon). Le peuple du taro développa cette culture sur place, en l'améliorant par les techniques de l'irrigation ou du drainage, comme c'est le cas au Centre et au Sud de Pentecôte, à Maewo, Anatom, Vanua Lava (1). A l'inverse, les peuples de l'igname, dans d'autres îles et en particulier sur les rivages, évoluaient vers d'autres formes locales d'intensification agricole. Sans doute aussi, les nombreux contacts et formes variées d'évolution locale ont-ils mélangé les systèmes et brouillé les anciennes cartes de répartition, mais dans certains cas des môles résiduels se sont constitués qui jouent le rôle d'espaces-témoins d'un très lointain passé.

Si ces peuples originels, cultivateurs de taros, n'étaient pas des potiers, peut-être les peuples du rivage qui ont privilégié l'igname au contraire l'étaient-ils ? Le système de l'igname serait alors lié au peuplement de l'ère Lapita, que l'on sait être un peuplement de rivage, rivé à une écologie marine et tourné vers les échanges inter-insulaires. Seules des recherches archéologiques du type de celles menées par SPRIGGS (1981) pourront sur ce point apporter les lumières nécessaires. La recherche géographique ne peut en ce domaine que révéler des clivages spatiaux sur lesquels on ne s'est pas assez questionné jusqu'à présent (2).

---

(1) Et à plus forte raison en Nouvelle-Calédonie.

(2) De même la recherche archéologique, pour en savoir plus, devrait se tourner vers l'intérieur des terres et abandonner l'étude des rivages où elle s'est jusqu'ici cantonnée. Cette orientation nouvelle a permis par exemple de réaliser d'incontestables progrès en Papouasie Nouvelle-Guinée, faisant notamment reculer de façon drastique les premières dates du peuplement mélanésien (voir GORECKI, 1985).

Onzième chapitre

LA RELATION DE DETTE

"Au coeur de la relation de pouvoir se tient la relation de dettes".

Pierre CLASTRES
Introduction au livre de M. SALHINS
"Age de pierre, âge d'abondance"
(1972, p. 25).

I. L'ECONOMIE DE SURVIE ET L'ECONOMIE D'APPARAT.

Le système agricole et l'activité d'élevage dans la société traditionnelle s'ordonnent selon la même logique sociale ; dans les deux cas il s'agit en effet de produire bien au-delà de la survie, non pas en accumulant des quantités de biens qui sont périssables et ne peuvent être stockés longtemps, mais en se spécialisant dans la production qualitative de biens rares et prestigieux destinés à s'intégrer dans les systèmes de relation d'échange et de la compétition économique. Le système de production global a donc pour but de fournir -à moindres frais- les biens nécessaires à la subistance, tout en admettant au-delà et dans quelques domaines spécialisés des formes intensives de production dont l'usage est d'abord social : le cochon à dent, le cochon glabre, le cochon hermaphrodite, le tubercule géant, les "monnaies" de nattes ou de coquillages, etc... Le système de production fonctionne dès lors à deux "vitesses" : il est "extensif" et "relâché" au niveau de la production de survie, il est "intensif" et "surtendu" à celui de la production à finalité sociale.

L'horticulture de l'igname de consommation ou encore celle du taro pluvial sont en effet réalisées dans le cadre de pratiques agricoles itinérantes et peu contraignantes, réalisées sans procédés fertilisants, ni grand effort ou aménagement préalable. Elles n'offrent du reste que des rendements médiocres eu égard aux possibilités du milieu naturel et sont plus exigeantes en espace, si l'on tient compte de la longueur traditionnelle des cycles de jachère, dix ans, parfois quinze.

La production de survie qui est assurée dans le cadre de cette horticulture banale de forêt l'est à un moindre coût : visiblement la paysannerie ne cherche pas ici à produire des surplus importants. Comme l'a écrit Gilles SAUTTER dans un article de réflexion sur le temps agricole : les sociétés de la zone tropicale donnent *"une prime aux techniques agricoles extensives, moins consommatrices de temps, mais dévoreuses d'espace"* (1983, p. 27). Et cela semble bien être le cas ici. De même, l'élevage des cochons ordinaires ou de la basse-cour est-il un élevage errant dont on ne se préoccupe que peu. On peut donc parler à ce niveau de l'économie de subsistance, d'un système "peu productif" et "extensif" laissant de vastes espaces de temps libre à ceux qui s'y adonnent. Ce système était possible en raison de densités de population relativement faibles et d'un milieu naturel fertile, auquel s'ajoutaient les ressources complémentaires apportées par la chasse, la pêche et la cueillette. On lui doit la destruction de la forêt originelle.

Il semble que la société mélanésienne traditionnelle ait été peu soucieuse d'augmenter ou d'intensifier sa production économique, une fois couverts les besoins alimentaires de tout un chacun. Dans une certaine mesure, ce processus illustre bien les idées soutenues par M. SALHINS dans son étude sur l'économie primitive (1976) : l'économie est ici limitée volontairement dans son ampleur et dans ses rendements par les producteurs eux-mêmes, non pas parce qu'ils seraient incapables de fonctionner autrement, mais parce qu'ils le désirent ainsi. L'économie traditionnelle ainsi réduite aux horizons de la subsistance stricte laisse alors aux "producteurs" l'espace de temps nécessaire pour faire "autre chose".

Cet "autre chose", la société traditionnelle le consacre, non pas à des "loisirs", mais à une production sociale spécialisée. L'économie ici change d'échelle : elle ne se restreint plus au cercle de la consommation domestique, mais elle s'élargit à celui des échanges rituels dans le cadre des alliances personnelles et inter-groupes. C'est en effet pour échanger, ou même tout simplement pour "donner" ou répondre à un autre don que, les hommes de la société traditionnelle se lancent périodiquement dans cette véritable "croisière de l'absolu" qu'est la production des tubercules géants ou des cochons cérémoniels. Autant le temps est compté dans l'économie de subsistance, autant ici il ne compte plus : l'investissement de l'homme -et de la femme- est incommensurable, leur énergie est entièrement mobilisée, leur psychisme totalement accaparé, le recours aux magiciens est constant et il coûte fort cher.

Sur de très faibles surfaces, par le complexe de la butte et du trou profond, dont le sol artificiellement recréé au moyen de cendres, d'humus et de débris végétaux est un véritable compost, les horticulteurs obtiennent les ignames somptueuses qu'ils recherchent. Les rendements doublent. De même, la culture du taro irrigué ou du taro en bas-fonds humides drainés du type de celui qui a été décrit pour le Centre-Pentecôte, représente des formes d'intensification efficaces. Dans le cas précis du taro, où la différence de taille entre les tubercules rituels et les tubercules de subsistance n'est pas aussi grande qu'elle ne l'est pour l'igname, il semble que l'aspect quantitatif des échanges ait primé sur celui de leur qualité. Puisqu'on ne pouvait offrir des taros aussi somptueux que les longues ignames, on tendit à offrir beaucoups de taros, leur nombre compensant la qualité. La

culture irriguée est ce qui permet le saut dans l'intensif et la production de masse,lorsque le système social des échange le réclame.

Dans l'île d'Anatom, on étendit les dispositifs d'irrigation pour permettre la production de quantité des taros d'eau, qui allaient pouvoir étendre et exalter les réseaux d'échange. Mais dans le Centre-Pentecôte, on procéda à un choix inverse : le développement du drainage et de la culture intensive des bas-fonds accorda la priorité à la culture qualitative des taros secs **tsinon**, jugés localement supérieurs aux taros d'eau.

L'élevage des cochons représente un processus du même ordre. Les bêtes, laissées à l'état de troupeau errant, font l'objet, dès qu'il s'agit de produire un cochon à dent, d'une qualité d'attention et de soins fantastiques, peut-être unique au monde. Quels sont en effet les peuples qui chérissent leurs bêtes les plus précieuses au point de demander aux femmes de mâcher au préalable leurs aliments, voire même, comme la tradition le rapporte, de les nourrir au sein, lorsqu'elles sont trop vieilles et ne peuvent plus s'alimenter ?

Cette attention extraordinaire portée aux cochons cérémoniels vers lesquels convergeait, surtout au Nord de l'Archipel, toute la finalité du système de production et du travail paysan, choqua fortement les missionnaires qui y virent une idolâtrie et une aberration. Pour les pasteurs presbytériens, d'origine écossaise et fidèles à la doctrine selon laquelle *"a penny saved is a penny gained"* (un penny épargné est un penny gagné), il s'agissait en effet d'un gaspillage de temps et d'énergie qui détournait les gens d'une amélioration de leur condition en les empêchant de devenir "industrieux". L'un d'eux écrivait ainsi dans son journal de bord qu'il attendait le jour où enfin *"ces pauvres gens auraient appris une façon plus profitable de passer le temps"* (NISBET, cité par R. ADAMS, 1984, p. 9, ma traduction). INGLIS, l'évangélisateur d'Anatom, écrivait de son côté que les fêtes traditionnelles *"sont extrêmement défavorables à l'économie et à l'industrie"* (cité par R. ADAMS, 1984, p. 9). Bref, les missionnaires, incapables de comprendre la finalité de l'économie traditionnelle, la dénonçaient. La société chrétienne se bâtit dès lors dans une opposition fondamentale à celle qui plaçait le cochon à dent au-dessus des finalités productives et dans une certaine mesure cette opposition dure toujours.

L'économie traditionnelle, dans la mesure où elle se finalise par rapport à une production sociale dont le but est de maintenir et de réactiver les relations d'alliance entre groupes et entre individus, ne vise pas tant en effet à produire des "surplus", mais à créer des produits rares qui serviront à "paraître" lors des rituels d'échange. Cette économie "d'apparat" n'a d'autre raison que le rite ou le "busnes" de prestige et rien ne lui est plus étranger que l'esprit d'épargne ; l'esprit de générosité au contraire la sous-tend. Comme l'écrit encore G. SAUTTER : il s'agit *"d'un travail faussement productif, générateur de biens dont la valeur, toute symbolique, n'alimente guère que les mécanismes sociaux, par le truchement d'échanges ou d'une accumulation suivie de destruction"* (1983, p. 33). Il faut bien ainsi se rendre à l'évidence : l'économie traditionnelle n'obéit pas à la règle de la productivité et encore moins à celle de l'épargne, elle est même dans une certaine mesure, ce que P. CLASTRES appelle une *"anti-économie"*.

La dualité des types de production traditionnels révèle ainsi la subordination de l'activité économique à des valeurs sociales et culturelles, voire religieuses. C'est volontairement que la production de subsistance domestique est faiblement productive et peu contraignante: elle laisse ainsi le champ libre à une production d'abondance de type rituel, superbement intensive, exigeante en temps de travail et hautement productive, mais qui n'a de buts qu'esthétiques et culturels. Sur ses jardins de cendre et de corail, ou ses enclos d'élevage, le Mélanésien de la société traditionnelle travaille alors non pas pour un "avoir", mais pour un "supplément d'être".

II. LES DEUX RYTHMES DU TEMPS : TEMPS SOCIAL ET TEMPS DOMESTIQUE.

1) UNE AUTO-SUFFISANCE RELATIVE.

La présentation des cadres généraux de la vie agraire traditionnelle a révélé que la fertilité du milieu naturel est telle qu'il n'existe pas à proprement parler de problème de pénurie. A cela toutefois s'imposent deux limites importantes : l'abondance des années normales pouvait être irrémédiablement compromise en cas d'accident dévastateur : cyclone, mais aussi raid guerrier ennemi sur les jardins. Dans ces cas, la famine guettait les villages et cette obsession apparaît clairement dans tous les récits et les mythes de la tradition orale. En outre, l'abondance vivrière ne régnait pas toute l'année, elle suivait les récoltes d'avril-mai et durait grosso-modo pendant toute la période de saison "sèche" qui, pour cette raison, était consacrée aux rituels et cérémonies d'échange. A partir de décembre ou janvier, les dernières ignames ayant été consommées et les jardins de taros de montagne étant eux-mêmes moins productifs, une certaine gêne alimentaire pouvait régner, au moins jusqu'en mars. D'où l'importance pendant cette période des activités de chasse, de pêche et surtout de cueillette, ce qui explique le rôle essentiel joué par les espaces de forêt.

La circulation générale des biens, les relations économiques d'échange et de troc entre groupes différents et îles voisines représentent une constante de la vie traditionnelle. Si normalement l'autarcie économique de chaque maisonnée et au-delà du groupe local entier, était assurée par la production courante, les hasards du climat ou d'autres intempéries rendaient impérieuse, au simple plan de la survie, l'existence de relations possibles avec l'extérieur. De tout temps, les échanges ont ainsi existé entre les groupes littoraux et les groupes de montagne et entre les versants des îles qui se faisaient face. Ces relations se matérialisaient à l'occasion des rituels d'alliance par des échanges de mariage qui impliquaient, au-delà, la promesse d'aide en cas de besoin. Les cyclones qui frappaient une région ou l'autre chaque année en laissaient d'autres intactes qui pouvaient subvenir aux besoins des premières. De même pour les guerres, les zones non touchées pouvaient fournir un refuge provisoire aux groupes vaincus. Quant aux sécheresses surtout redoutées par les clans littoraux situés sur les versants sous le vent, elles affectaient beaucoup moins les terroirs de montagne ou des rivages humides. Les échanges, en dehors de leurs aspects sociaux et culturels, obéissaient donc également à des exigences économiques dictées par des nécessités de survie dès qu'un évènement anormal survenait.

L'alternative des temps anciens était simple : ou l'année était normale et l'abondance régnait ou elle ne l'était pas et c'était la disette. Il s'ensuit que l'on était toujours largement au-delà de la subsistance ou largement en-deçà. L'impossibilité générale qu'il y avait de conserver au-delà d'une courte période les denrées récoltées conduisait à une débauche de nourriture, certains mois, certaines années, et à un manque qui pouvait devenir tragique dans d'autres périodes. A cette situation, les Mélanésiens ajustaient avec un certain fatalisme les traits généraux de leur système agricole.

2) DE LA SUBSISTANCE A L'EXUBERANCE.

Cette dualité des rythmes du temps qui est la marque de la société traditionnelle se retrouve dans les articulations de son système économique. Deux types économiques se superposent comme on l'a vu, dans le mode de production et lui imposent des rythmes différents. L'économie rituelle à finalité pléthorique l'emporte de loin sur l'économie de subsistance à finalité vivrière, si l'on fait le compte des temps de travaux et des soins multiples qu'elle exige. L'homme de la "Coutume" travaille en effet beaucoup plus pour "paraître" avec prestige dans les cycles de l'échange social qu'il ne travaille réellement pour subsister.

Selon les années et l'importance des exigences sociales, l'économie d'apparat est plus ou moins développée. Elle produit en effet un "luxe", destiné à être échangé en abondance avec des groupes alliés dans le cadre des rituels de mariage, de naissance ou de circoncision traditionnelle, de fêtes funéraires, de prises de grade dans les îles du Nord ou encore dans les vastes complexes d'échange des îles du Sud, comme le **niel** ou le **toka**. Lorsque de tels rituels sont prévus, la superficie des jardins vivriers s'étend, les enclos individuels où sont élevés les cochons cérémoniels se multiplient : de nouveaux champs vivriers sont ouverts et travaillés en équipes par les hommes du groupe concerné pour produire les tubercules géants nécessaires aux prestations. Bref, l'économie change d'échelle ; de subsistance, elle devient exubérante : la préparation des très grandes fêtes dure plusieurs années. Il faut en effet réunir et élever les cochons rituels, planter trois années à l'avance les kavas nécessaires, cultiver pour obtenir, en première année, les semences qui seront nécessaires l'année suivante pour les récoltes précédant la cérémonie. Une aide est également demandée aux groupes alliés pour fournir, le jour indiqué, un supplément vivrier et des prêts en cochons.

L'année ou les années qui précèdent un grand rituel sont donc des années lourdes, intenses et tendues. Par contre, lorsque la "fête est finie", l'effort sur les jardins se relâche. La plupart des cochons ont été mangés, l'horticulture se recentre sur la simple production vivrière, les tubercules géants ne sont plus cultivés qu'à l'état d'échantillons. L'effort se distend et l'économie dont les rythmes se calment se réduit dès lors à sa plus simple expression. La vie passe ainsi, à l'échelle de l'année comme à l'image de la journée, par des moments de durs travaux, puis de relâche totale. L'abondance ces années-là signifie loisir et repos, alors qu'elle signifiait les années précédentes durcissement et travail pour une production cérémonielle. Les Mélanésiens m'ont souvent affirmé que leur civilisation différait sur ce point profondément de la nôtre : *"Pour vous, les Blancs, la fête*

c'est ne rien faire, mais pour nous c'est travailler doublement". La "Coutume", c'est en effet le travail et l'organisation d'un travail communautaire contraignant pour répondre aux exigences liées à l'honneur du groupe et de ses "Grands Hommes". Après chaque grand rituel, les Mélanésiens estiment qu'il est temps de "se mettre au vert". L'économie de subsistance est synonyme pour eux d'économie de loisir et de temps libre *"nao, mifala i spel nomo"* (maintenant nous nous reposons).

L'économie de subsistance et l'économie d'abondance ne sont donc pas en équilibre, elles se succèdent selon des cycles et s'articulent différemment dans le temps. Plus un chef ou un Grand Homme est important et plus il impose aux siens des rythmes de travail parfois presque ininterrompus. Par contre, dans la situation inverse, l'individualisme, une certaine relâche dans le temps de travail et au sein du groupe social une certaine indépendance et autarcie de chacune des maisonnées en découlent.

III. LE SENS DES AFFAIRES.

1) LA DETTE NECESSAIRE.

La finalité de l'économie rituelle est l'échange entre individus à l'intérieur du groupe local pour les petites cérémonies et à l'extérieur de celui-ci pour les plus grandes. Il est en effet bien rare et mal considéré par l'éthique sociale que le producteur consomme ses propres tubercules géants, ni même à plus forte raison que l'éleveur consomme ses propres cochons. Là se tient une grande différence entre les deux types d'économies: l'économie domestique vise à l'auto-suffisance et ne déborde pas d'un cercle étroitement local, l'économie rituelle est par contre toute entière dirigée vers l'extérieur : sa finalité tient dans le *don*.

L'échange, tant au Nord qu'au Sud de l'Archipel, accompagne tous les gestes de la vie sociale. Au travers des réseaux d'échange émergent les leaders. Ces échanges sont tout autant des dons que des compétitions sociales ; dans la mesure où ils impliquent la réciprocité, ils donnent naissance à la dette qui lie de façon inextricable les différents éléments du corps social en une seule et même entité organique.

Dans le cadre des sociétés à grades, il serait par exemple impossible pour un candidat à un rang élevé de pourvoir à lui seul à l'ensemble des obligations exigées par le rituel. L'aide de tous lui est nécessaire. Les denrées mélanésiennes ne se conservant pas d'une année sur l'autre, il faut que, l'année choisie, le plus grand nombre possible de cultivateurs joignent leurs efforts pour mettre en culture au même moment un grand nombre de jardins vivriers. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra disposer des quantités de tubercules nécessaires au rituel et à la nourriture des participants et curieux. De même, il faut pouvoir profiter des efforts d'éleveurs nombreux pour que les cochons à dents puissent figurer ou être sacrifiés en nombre suffisant. Un passage de grade se prépare donc avec ses alliés : le seul moyen d'obtenir cochons, tubercules, kavas et nattes en quantités suffisantes le jour J consiste à avoir fait des dons dans d'autres circonstances, de telle façon qu'ils reviennent vers soi le jour voulu. Autrement dit, on n'accumule pas

en vue d'un rituel, mais on prête les années précédentes aux siens, à ses alliés et à tous ses partenaires sociaux dans l'assurance que le prêt sera retourné lorsque le besoin s'en fera sentir.

Le mode de relation économique sous-jacent à la hiérarchie des grades est donc la dette. Toute une comptabilité économique en biens traditionnels intervient alors entre les groupes et les différents individus. Celui qui est le plus généreux au départ, c'est-à-dire celui qui a prêté largement est potentiellement le plus riche, puisque le jour de son passage de grade, tous les dons qu'il a fait préalablement devront lui revenir, souvent avec une marge bénéficiaire. Il n'y a donc ni richesse accumulée, ni richesse ostentatoire, ni contrôle des moyens de production dans la relation de dette. Chacun vit au jour le jour comme tout un chacun, dans une stricte égalité économique, tandis que la production spécialisée gagnée au fil du travail des jardins ou de l'élevage s'investit systématiquement dans les réseaux d'échange qui scellent tous les actes de la vie sociale. Toute cette richesse éparpillée au gré des dons, parmi les siens et dans les territoires alliés, est destinée à revenir pour être consommée et à nouveau redistribuée à d'autres partenaires. Il en résulte que les biens rituels ne cessent de circuler à l'intérieur du corps social. Ils ne servent pas à "s'enrichir", puisque personne ne thésaurise, mais à tisser des liens sociaux et personnels qui, à terme, permettent ensuite la réunion des quantités de biens nécessaires au déroulement de rituels de plus en plus élevés. Dans les prises de grades supérieurs, où ces quantités atteignent en termes coutumiers des valeurs fabuleuses, le candidat reçoit encore plus qu'il n'a prêté, ce qui est la preuve que ses partenaires l'estiment et lui reconnaissent le droit de passage. Mais il est dès lors étroitement endetté à son tour et il devra soutenir en retour les efforts de ceux qui l'ont aidé, lorsqu'eux-mêmes passeront des grades ou participeront à d'autres rituels sociaux.

Dans un tel type de relation et d'économie, le gagnant n'est donc pas tant celui qui produit, mais celui qui "circule" (BONNEMAISON, 1979), c'est-à-dire celui qui a tissé autour de son groupe suffisamment de bonnes relations pour que son entreprise soit soutenue par tous et bénéficie d'un véritable consensus. C'est là une entreprise de longue haleine que d'être en effet connu et apprécié loin de son pays natal et de jouir de la réputation de droiture et d'honnêteté nécessaire .

2)"LE MEDIATEUR PERSONNALISE".

Le Grand Homme de la société des grades réussit son entreprise non seulement en payant ses propres dettes, mais encore en réussissant à endetter les autres envers lui. Il faut pour cela avoir une connaissance sûre de toutes les transactions rituelles, de toutes les cérémonies intervenant dans la région et y participer, c'est-à-dire se placer au centre de tous les réseaux d'échange en les faisant fonctionner à son profit. Cela exige une grande habileté, puisque chaque maisonnée est potentiellement égale et produit à peu près en des termes identiques. Ainsi pour endetter quelqu'un à son égard, faut-il ne pas hésiter à s'endetter soi-même envers des tiers.

Je fus témoin d'une telle transaction dans le Centre-Pentecôte : un haut-gradé était invité à la prise de grade de l'un de ses compagnons dans un village distant de plusieurs kilomètres. Il n'avait chez lui pas ou pas assez de cochons pour participer à cette cérémonie de façon généreuse, comme son rang l'exigeait. Il emprunta donc la veille des cochons à dents et des kavas à ceux de son propre groupe, ainsi qu'à ses parents et alliés qui lui étaient de grades inférieurs. Il alla ensuite offrir ces "dons" en son nom personnel à l'homme de rang qui l'avait invité. Il s'était endetté ce jour-là de plusieurs animaux de prix, mais en contrepartie, il avait endetté le haut-gradé du groupe voisin à son égard. Le jour où les siens auraient besoin des mêmes biens pour s'élever eux-mêmes ou offrir les prestations nécessaires en cas de mariage, le haut-gradé réglera alors sa dette en allant chercher des bêtes à celui à qui il les avait données le jour de ce passage de grade ou bien encore dans d'autres villages.

Ainsi, sans produire plus qu'un autre, le haut-gradé fait-il circuler les biens, il est une sorte d'intermédiaire par lequel passent les échanges régionaux ou inter-régionaux ou encore ce que G. ALTHABE définit comme un "médiateur personnalisé", c'est-à-dire *"ce personnage singulier liant ceux avec lesquels il est en rapport"* (G. SAUTTER, 1983, p. 32). Chaque haut-gradé a ses secrets et tient en tête une comptabilité complexe : il connaît en détail tous les cochons à dent qui s'élèvent dans la région. C'est cette mémoire et cette connaissance des dettes des uns et des autres, parfois échelonnées sur plusieurs générations, ainsi que des lieux où sont élevées les bêtes de valeur qui sont la source cachée de son pouvoir. Il détient là des secrets qu'il ne divulgue pas et qu'il partage avec ses seuls confrères de rang équivalent. Les hommes du commun, pour satisfaire aux exigences de la vie sociale et à ses prestations diverses, sont dès lors obligés de passer par lui.

La dette est donc le mécanisme fondamental de l'économie traditionnelle : on produit pour prêter et on emprunte pour payer ses propres dettes, celles de ses ancêtres et de ses alliés, ou encore pour "s'enrichir" en "tenant" d'autres débiteurs. Celui qui réussit est celui qui, par les services rendus, tisse autour de lui toute une série de liens, fait de dons et de prêts multiples, qui rayonnent autour de lui comme une toile d'araignée invisible.

Rien de"capitaliste"donc dans ce système : il y a indifférence totale à l'égard de l'épargne et du contrôle des moyens de production qui sont les mêmes pour tous ; l'attention centrale porte sur les liens personnels. Curieux mercantilisme aussi que celui-là qui consiste au fond à donner ce qu'on ne possède pas et à ne posséder vraiment que ce que l'on a déjà donné. La société mélanésienne y déploie tout un génie, fait d'astuces, de silences et de secrets non dévoilés. Le résultat est de lier chacune des maisonnées domestiques, plus ou moins autarciques et égales dans leur principe, dans un tissu social organique, fait de liens d'interdépendances réciproques et d'allégeances multiples.

Bien que l'organisation sociale ne se fonde pas sur la hiérarchie des grades, ce même mécanisme existe dans les îles du Centre et du Sud. Les compétitions d'échange, comme celles du **toka** à Tanna, ne vont pas sans évoquer les potlatch américains : elles réunissent en effet des lignées et des groupes qui s'endettent successivement les uns envers les autres par l'intermédiaire de leurs chefs respectifs. Les Grands Hommes du Centre et du Sud rentrent en effet dans des compétitions mimétiques d'échange de dons et de contre-dons, de danses d'invites et de danses de réponses. Dans ces fêtes, où des quantités considérables de biens circulent d'un groupe à l'autre, il s'agit d'abord de paraître avec éclat : le prestige de tous s'incarne dans le Grand Homme, mais la gloire du Grand Homme rejaillit sur chacun de ceux qui le suivent. Le "chef" ou plus exactement celui qui est le plus élevé dans la hiérarchie sociale des titres assume alors la dette de son propre groupe face à l'extérieur et la répartit entre les siens. La dette qui se ramifie à l'intérieur du groupe l'affirme comme une seule et même entité face à l'extérieur.

Même établie sur des principes sociaux et politiques différents, la relation économique ne change pas quant au fond : pour pouvoir "donner" à un autre groupe, les hommes s'endettent les uns envers les autres à l'intérieur de leur groupe et auprès d'autres groupes alliés et c'est cette série de dettes tissées à l'intérieur comme à l'extérieur qui forme le lien social des groupes territoriaux, tout autant que le fondement des chefferies aristocratiques qui en ont le contrôle. Ce principe conduit à un autre fondement de la vie économique et sociale : la structure collective de groupe ou le travail "en compagnie".

IV. "FAIRE COMPAGNIE".

Dans cette économie à finalité rituelle plus que vivrière et dont le destin est de s'intégrer dans les réseaux vastes et complexes de l'échange généreux, la connaissance des réseaux -et donc leur manipulation possible- n'est réservée qu'aux seuls initiés. La hiérarchie politique se crée et s'exprime au travers de cette relation, mais au niveau de la production proprement dite, de la propriété et de la vie quotidienne, tous sont pratiquement égaux et vivent de la même façon.

Hormis les très Grands Hommes, qui possèdent plusieurs femmes, c'est-à-dire une force de travail surmultipliée, mais qu'ils partagent souvent, chaque ménage domestique "normal" est identique aux autres, cultive les mêmes superficies et récolte des quantités identiques. Il n'y a pas dans la société traditionnelle de réel "maître" et souvent les chefs ne sont guère apparents à première vue. COOK et ses compagnons passèrent, comme on l'a vu, une partie de leur temps à Tanna, à se demander où étaient *"les rois"* et quand on leur en montra un, ils ne virent à leur surprise qu'un vieillard hilare, qui ne différait en rien des autres. Les "chefs" ou les hauts-gradés, tout comme les dettes, ne se révèlent guère aux yeux étrangers. Chaque homme est maître de son propre travail, le seul seigneur en son domaine, c'est-à-dire le maître de sa maison, de ses jardins et de ses propres cochons. Il pourrait en principe vivre en complète autarcie, tout comme le groupe auquel il appartient, mais il ne le fait que rarement. La vie sociale et surtout les dettes qu'il contracte obligatoirement sont là pour l'en empêcher. C'est encore là un autre des paradoxes de la vie mélanésienne

traditionnelle que de voir fonctionner dans une société où les fondements égalitaires autarciques et individualistes sont aussi prononcés, des structures de regroupement et de travail communautaire aussi fortes. En fait la contradiction n'est qu'apparente : elle renvoie aux deux termes de l'économie qui ont été décrits.

Dans l'économie de subsistance assurant les besoins alimentaires quotidiens, le Mélanésien produit dans un cadre restreint et familial. L'entraide existe dans les jardins, notamment au moment du défrichage et de l'édification des barrières, mais elle ne regarde que le cercle des hommes étroitement apparentés qui voisinent dans le même hameau ou groupe de hameaux. La production des jardins vivriers reste par ailleurs une affaire domestique qui regarde d'abord l'homme, sa femme et ses jeunes enfants. A ce terme correspondent bien une économie et un travail individualisés, mais nous savons maintenant que l'essentiel ne se situe pas là. Dans le cadre de l'économie rituelle, les hommes tendent en effet à se regrouper dans ce qu'on appelle en bislamar la "kompani". "Faire compagnie", c'est regrouper les efforts de tous les membres d'un groupe de taille variable pour aboutir à une production importante de biens de prestige : cochons à dent, tubercules géants, kavas, nattes, etc... Outre le fait que l'union fait la force, il existe une raison fort simple à l'existence de telles compagnies : les hommes d'un clan sont solidaires des dettes qui ont été contractées. Si l'un disparaît, alors que les comptes n'ont pas été réglés, c'est à ses frères ou à ses fils qu'il reviendra de les prendre en charge. Cette solidarité dans la dette à rendre ou à faire revenir est le meilleur des "liens" sociaux. L'individu est moins concerné que le segment lignager auquel il appartient. Dès lors que la décision de prendre date pour une cérémonie ou un rituel est prise en commun et que tous sont liés par des obligations extérieures ou internes au groupe qui se constitue, la décision de travailler en commun coule de source. Les champs supplémentaires consacrés aux kavas et aux tubercules géants sont dès lors travaillés "en compagnie" et les cochons rituels des uns et des autres mis en commun.

La taille de chaque compagnie est fort variable ; si l'on prépare un rituel simple, une prise de grade de rang inférieur ou moyen, le mariage ou la fête funéraire d'un homme du commun, point n'est besoin d'une grande compagnie : les membres de la famille étendue suffisent. Par contre, pour un rituel complexe, il faut élargir la taille du regroupement, associer en une seule "compagnie" les membres de plusieurs lignées, voire de plusieurs groupes territoriaux. A ce niveau le degré de rayonnement des Grands Hommes est essentiel. C'est grâce à leur influence que de tels regroupements politiques et économiques peuvent se constituer. Et la réciproque est vraie, il ne peut y avoir de Grand Homme que si ces regroupements sont larges et dépassent le cadre de la famille étendue. La compagnie crée donc le leader et, inversement, pour devenir leader, celui-ci doit être capable de créer une compagnie. Tant au niveau politique qu'économique, la structure du groupe, ou si l'on préfère l'économie communautaire, est essentielle au fonctionnement de la société traditionnelle. Plus un homme est élevé et plus il est capable de regrouper derrière lui des compagnies nombreuses ; inversement, il n'existe pas de compagnie ou de travail communautaire sans un Grand Homme qui n'en prenne l'initiative et n'en tire profit pour sa propre ascension sociale. On retrouve là le sens profond de la dette, car endetter les autres à son égard, c'est d'une certaine façon les



Photo 33 : Femme tissant une natte *sese* dans le Centre de Pentecôte à partir de fibres de pandanus. (photo G. David et A. Walter)

tenir et les faire travailler pour soi. Dans les cas limites, le travail communautaire sert uniquement à l'ascension des Grands Hommes : *"être chef, c'est faire travailler les autres pour soi"*. Cette formule revient, non sans un certain ton de résignation, dans la bouche de beaucoup d'hommes du commun.

Le cercle se boucle ici, puisque c'est la dette créée par les leaders qui lie les membres du corps social et rend possible la "compagnie" de travail ; en retour, ce sont ces mêmes structures qui permettent l'émergence des leaders. Toutefois la structure de groupe n'implique pas nécessairement l'exploitation des autres : le leader est celui qui catalyse l'association, il n'en est pas toujours le profiteur. Des mécanismes de rejet ne tarderaient pas à apparaître, si tous les bénéfices de l'opération ne concernaient qu'un seul. Un chef ou un haut-gradé, s'il est abandonné par sa "compagnie", devient sans pouvoir et la seule façon de maintenir autour de lui la structure de groupe qui lui est nécessaire est de se montrer généreux : en endettant chacun des membres du groupe par rapport à lui, comme il s'endette lui-même par rapport à ses partenaires extérieurs. Le travail "en compagnie" et les leaders qui en émergent apparaissent donc comme des constantes au sein de la société traditionnelle, mais les groupes comme les leaders se font et se défont et se tiennent dans un équilibre en permanence instable. En bref, le travail "en compagnie" oscille entre l'exploitation et le communalisme : la vie politique locale trouve des réponses qui peuvent être variées selon les personnalités en cause, les cultures et les situations.

Ces termes de l'économie traditionnelle et de ses structures d'organisation peuvent être résumés dans le tableau 9 ci-après.

1) ETRE GENEREUX.

Les relations d'échange de la société traditionnelle permettent de se montrer généreux. En étant généreux, on dépasse sa condition première et, si l'on réussit, le partenaire devient un débiteur placé en quelque sorte dans une situation d'infériorité personnelle. Tant que la dette ainsi contractée ne sera pas réglée, il y a comme une relation de dépendance et dans un certain sens de gêne sociale. Toute la subtilité des Grands Hommes est de savoir où et quand s'endetter pour mieux endetter les partenaires qui comptent, mais aussi parfois de savoir s'arrêter. On est donc loin, dans ce type de relation, du troc ou d'un mécanisme de profit indirect. Les systèmes d'échange apparaissent comme une forme de relation sociale par laquelle s'établit, s'exprime et se vérifie une relation politique savamment dosée. Les hommes de la société traditionnelle de Tanna ne s'y trompent pas quand ils affirment, paraphrasant CLAUSEWITZ, que l'échange est dans la Coutume une *"façon de continuer la guerre par d'autres moyens"*. Ils entendent par là que l'échange est d'abord une forme de la compétition politique et que, comme dans la guerre, il faut savoir parfois doser sa frappe.

En raccourci, l'évolution de la société mélanésienne du Nord pourrait tenir dans un modèle simple. La société mélanésienne, clivée dès l'origine entre un certain nombre de groupes indépendants vivant dans un état de guerre plus ou moins endémique, s'est muée en une société plus raffinée, au fur et à mesure que la relation de compétition guerrière laissait place à une relation de compétition économique.

TABLEAU 9 : Les deux types d'économies et leurs formes d'organisation.

Economie domestique	Economie d'apparat
1) Production vivrière de survie, quantitative et à but de consommation.	1) Production rituelle spécialisée et finalisée vers l'échange généreux.
2) Travail en famille restreinte	2) Travail "en compagnie".
3) Economie de temps mais large consommation d'espace : type d'exploitation extensif.	3) Consommation de l'espace faible mais exigences démesurées en temps de travail : types d'exploitation à formes intensives.
4) Dons et trocs.	4) Dettes et bénéfices : réciprocité des échanges.
5) Egalité économique.	5) Inégalité et compétition de type économique : lieu d'émergence des Grands Hommes.
6) Auto-suffisance vivrière	6) Relations d'échange et complémentarité.
7) Pas de production de surplus	7) Production d'un plus qualitatif, non nécessaire économiquement, mais socialement indispensable.



Photo 34 : Echange de nattes dans le Nord de Pentecôte à l'occasion d'un mariage : la mère de la mariée observe avec satisfaction les grandes nattes rouges que lui offrent les femmes de la famille du mari.



Photo 35 : Offrande d'un cochon à la façon traditionnelle dans l'île de Tongoa : le cochon tué est donné avec des pieds de kava et des pieds de canne à sucre à l'occasion d'un échange de mariage.



Photo 36 : La natte *sese* peinte en rouge, richesse et monnaie traditionnelle du pays Apma (Centre de Pentecôte).



Photo 37 : Lors d'un échange de mariage, cérémonie du don des nattes, dans le pays Apma (Centre de Pentecôte).

Celle-ci s'est, dans les îles du Nord, confondue avec un système fondé sur la hiérarchie des grades, source d'un pouvoir politique offert non plus au guerrier, mais au "big man", qui est un type particulier de Grand Homme.

Celui-ci n'est pas encore un marchand ou un prince, mais une sorte de "lien central", un "médiateur personnalisé" et nécessaire par lequel passent toutes les relations économiques existant dans un certain espace géographique. Plus le "big man" est élevé et plus géographiquement étendu sera l'espace de relation qu'il domine. Il joue dans cet espace un rôle de "témoin-comptable", organisant une pyramide de relations de dettes et de contre-dettes dont il est l'intermédiaire et le garant le plus élevé. Certains hommes de rang peuvent, s'ils réussissent, déborder de loin le cadre strict de leur groupe originel, étendre leur influence à toute une région insulaire et parfois créer des réseaux d'allégeance trans-insulaires. Le passage successif des grades les plus élevés qu'ils étaient les seuls à pouvoir s'octroyer sanctionnait ainsi l'élévation progressive des Grands Hommes. A un certain niveau de la hiérarchie politique, les hauts-gradés formaient au-dessus des groupes cloisonnés une société d'entraide et de confortation mutuelle.

La société mélanésienne n'apparaît plus dès lors comme une société simple ou encore comme une société non stratifiée, ainsi que la première impression avait pu le laisser croire à ses premiers découvreurs européens, mais une société dont le pouvoir se tient dans le contrôle de la relation et du lien social.

2) LA "MONNAIE" TRADITIONNELLE.

La sophistication progressive des relations d'échange conduisit à l'invention d'une sorte de monnaie symbolique, variable selon les îles. Cette monnaie traditionnelle sert à codifier la valeur économique des différents biens rituels échangés dans les cérémonies et transactions de la société traditionnelle. Cette "monnaie" n'intervient pas à tous les niveaux de la relation économique, elle joue essentiellement au niveau des produits rituels qui s'investissent dans les cérémonies traditionnelles : mariages, naissances, fêtes funéraires, prises de grade, etc....

Les symboles de cette monnaie sont variables : monnaie de coquillages aux îles Banks (qui doivent au moins dans ce sens être considérées comme un prolongement culturel des îles Salomon), nattes aux îles d'Aoba, de Maewo, de Pentecôte et dans l'ensemble des îles du Centre. Dans la région de Big Bay et des Sakau à Santo, il existait une monnaie aujourd'hui pratiquement abandonnée, faite de grandes pierres polies, en forme de cercles d'environ 20 à 25 cm de diamètre et trouées en leur milieu. On retrouve l'usage de cette monnaie de pierre, assez encombrante, dans l'île d'Erromango (H. GORON, communication personnelle), mais elle était inconnue à Tanna, où les paiements se font sous forme de cochons et de kavas.

En évoluant dans le sens d'une sophistication de plus en plus grande, les systèmes d'échange tendirent à se formaliser et à renforcer l'assise du pouvoir politique. Le mécanisme de cette évolution s'explique en définitive par le rôle croissant que joue la dette au sein de la société traditionnelle. C'est la valeur symbolique octroyée à la *monnaie* qui permit d'étendre la fluidité du système et le nombre de ses combinaisons possibles.

Tous les systèmes de monnaie de la société traditionnelle se réfèrent à la valeur sacrée qui se tient au coeur de la civilisation mélanésienne : le cochon. Dans le Centre de Pentecôte ou en Aoba, les nattes funéraires **sese** servent de valeur de référence : contre un certain nombre de nattes, on peut en effet "acheter" un cochon dont les dents ont atteint un certain degré de croissance ou bien encore un stock sur pied d'ignames ou de taros. La monnaie symbolique permet ainsi l'accroissement de la circulation des biens entrant dans le cycle des échanges rituels et des dettes.

La natte funéraire **sese** sert dans tout Pentecôte à l'ensevelissement des morts. Plus un homme est "grand" et plus son corps doit disparaître sous des amoncellements de nattes. C'est également par un paquet de nattes que se paie le "prix des femmes" lors des échanges matrimoniaux. La natte est fabriquée par les femmes : elles en tirent non seulement du prestige, mais aussi un certain pouvoir sur les hommes.

Au sein du peuple **Kut** du Centre-Pentecôte, où ne poussent vraiment bien que les taros, une équivalence est établie entre le jardin de taros **lele** comprenant 100 tubercules cérémoniels **tsinon** et la grande natte rouge **sese**. A cette natte rouge correspond également un cochon **taba**, c'est-à-dire une bête encore jeune et non castrée. Le nombre des nattes et des **lele** nécessaire croît ensuite avec la valeur des cochons : 2 **sese** ou 2 **lele** équivalent à un **tenok** (bête déjà plus âgée, dont les dents inférieures n'ont pas encore commencé à pousser), 3 **sese** ou 3 **lele** valent un **boluvantenok** (les canines supérieures ayant été arrachées, la dent inférieure commence sa croissance) etc... En fin de course, un **lipsal**, c'est-à-dire un cochon dont les deux défenses inférieures décrivent un cercle complet, atteint la valeur de 20 **sese** ou de 2.000 taros géants, soit aujourd'hui plus de 200 dollars australiens (au moins 1.200 FF, en 1980).

Dans le pays **Raga** du Nord Pentecôte, où les ignames géantes remplacent le taro long, la comptabilité se fait à partir des buttes d'ignames cérémonielles. L'unité de base appelée **hurubara** correspond à 5 buttes (soit 20 ignames géantes) dont la somme équivaut à une longue natte mortuaire appelée **bwana**. Une **bwana** a la valeur d'un jeune cochon du type **taba** du Nord-Pentecôte. La classification s'élève ensuite en spirale parallèlement à la croissance des dents de cochon... Lorsque des taros font face à des ignames, il faut compter en règle générale 5 longs taros pour une grande igname.

La *monétarisation* des biens rituels en vue de leur intégration dans les échanges et le "busnes" traditionnels ne doit pas toutefois être considérée comme inamovible. Les valeurs varient dans le temps et dans l'espace et peuvent toujours faire l'objet de négociations. Il s'agit en fait d'une valeur minimale, car il y va du prestige de chacun de ne pas discuter et de donner plus que ce qui est fixé.



Photo 38 : Lors d'une prise de grade, don d'un cochon cérémoniel *lipsal* (les deux dents rejoignent la mâchoire, décrivant ainsi un cercle complet). (photo G. David et A. Walter)

Dans le Nord de Malakula, l'intermédiaire en monnaie de nattes disparaît. La valeur des cochons est côtée directement par rapport aux grandes ignames, ce qui revient à leur faire jouer le rôle d'une monnaie de référence. Chaque partie du corps de la bête est ainsi divisée en lots d'ignames rituelles : 10 pour la tête, 6 pour le dos, 10 encore pour le train arrière et 5 pour chacune des pattes, sans compter la cohorte d'ignames de tout venant qu'il est toujours bon d'ajouter au lot initial. La valeur des ignames rituelles varie en outre selon la valeur du cochon. Pour un cochon de valeur élevée dont les dents forment un cercle complet, il ne peut entrer en ligne de compte que des tubercules géants longs de plus d'un mètre, comme le sont par exemple les **rhindinial**, ignames cérémonielles placées en tête de la hiérarchie des ignames et que cultive traditionnellement le groupe Baternär du Nord de l'île.

Aux îles Banks, la monnaie de coquillages est fabriquée par les femmes à partir *"d'une variété de cônes très abondante sur les récifs -**conus crylanensis**-. Le procédé de fabrication permet d'obtenir de petits disques perforés de 1 à 2 mm de diamètre que l'on enfile sur des fibres d'écorce d'hibiscus pour constituer des unités de compte. C'est la longueur de la cordelette de monnaie qui détermine sa valeur"* (VIENNE, 1984). Il faut compter trente brasses de monnaie pour obtenir un petit cochon et 40 à 50 pour une bête dont la dent commence à pousser.

Les échanges coutumiers tarifés par leur référence à la *valeur-cochon* impliquent donc un peu partout l'existence d'une monnaie de nature diverse, tenue et fabriquée par les femmes dans les îles à filiation matrilinéaire et qui permet de normaliser l'ampleur de la dette en établissant des unités de compte. Ces monnaies de nattes ou de coquillages sont la *"richesse des femmes"* (WEINER, 1982) ; elles leur permettent de jouer un rôle autonome dans une société apparemment faite par et pour les hommes.

Le fait que la monnaie symbolique de nattes ou de coquillages n'existe que dans les sociétés matrilinéaires de Pentecôte, Aoba ou des Banks et soit absente dans les îles "patrilinéaires" de Malakula et du groupe du Sud ou du Centre n'est sans doute pas fortuit. Les femmes se délimitent dans la société matrilinéaire une sphère d'autonomie plus large ; ce rôle leur permet notamment de passer des grades. Elles tissent en effet les nattes, fabriquent les monnaies de coquillages et ont à charge la nourriture des cochons cérémoniels, c'est donc peu de dire qu'elles partagent avec les hommes le poids de l'économie rituelle, en fait elles en supportent la charge essentielle. Il en résulte que plus un "chef" ou un Grand Homme a de femmes et plus il est capable de produire les richesses qu'il pourra ensuite redistribuer. Ce trait explique en partie pourquoi, dans les sociétés à grades, les femmes "s'achètent" à un *prix* si élevé ; mais en contrepartie, cette valeur accordée aux femmes leur concède un certain prestige et un pouvoir occulte sur les hommes.

3) LA COMPETITION GENEREUSE.

Ces échanges qui endettent et qui embrassent toute la vie de la société traditionnelle ressemblent dans une certaine mesure à un commerce. Les Mélanésiens ne s'y trompent pas qui qualifient l'ensemble du système politique de la hiérarchie des grades de *"busnes blong pigs"* (les affaires de cochons). Le mot est encore plus évocateur dans les langues vernaculaires. Les Baternär du Nord Malakula appellent **mpapmaren** une transaction économique, ce qui signifie *"une promesse"*, indiquant par là que tout don appelle la promesse de son retour. Le délai n'est jamais précisé mais il devra survenir immanquablement, sous peine de manquement grave au code de l'honneur.

Le retour de la dette bien compris implique toujours un bénéfice d'autant plus élevé que l'on règle une affaire avec un homme important. Ce bénéfice est variable. Aux Banks, VIENNE (1984) nous apprend qu'il est de 100 %. A Pentecôte, où il n'est pas si élevé, mais quand même substantiel, un homme qui rend une bête cérémonielle devra toujours la rendre dans une valeur supérieure à celle qu'elle avait le jour où il l'a reçue. La différence de valeur entre le cochon prêté et le cochon rendu est appelée *le prix de la corde* (par laquelle le cochon était attaché le jour du prêt). Ce prix de la corde varie selon les partenaires. Si quelqu'un rend trop haut, les enchères peuvent encore monter, car celui qui reçoit se sent moralement tenu de "rendre" à nouveau. Dès lors le circuit est continuel et la spirale en principe sans fin. A Malakula, on désigne le *prix de la corde* par une autre appellation *"rendre l'oeil du cochon"*, mais le principe est le même. On le voit, le principe de base en affaires est d'être généreux en toute transaction et cela d'autant plus que l'on est de rang élevé.

Le bénéfice social et moral acquis par une transaction généreuse tend à faire de chaque relation sociale un calcul politique savant. Les hauts-gradés des îles du Nord ne cherchent pas le pouvoir par le profit, mais par le don : moins ils réalisent de profit immédiat et plus ils sont en mesure d'élever à terme leur statut. Le profit n'est donc pas un concept mélanésien traditionnel. Bien au contraire, l'homme de rang ne cesse de courir pour offrir des cochons aux autres et de s'endetter lui-même pour mieux endetter les autres. C'est là le fond de l'économie rituelle : celui qui émerge est celui qui réussit à s'imposer dans la compétition de la générosité calculée.

Un autre des grands principes de ces transactions vient de ce qu'il n'existe pas de dons gratuits. Tout se paie et tout don doit être rendu avec surplus. Ce n'est que lorsque toutes les choses sont bien payées que la paix devient possible. Cela ne signifie aucunement que les Mélanésiens soient incapables de générosité. Il suffit d'avoir bénéficié de l'accueil et de l'hospitalité généreuse des villages traditionnels pour le savoir. Mais le don libre et gratuit n'a cours que dans l'espace clos de la vie quotidienne et domestique ; au niveau des rituels, de l'économie d'apparat et des biens de prestige, *tout est affaires*. En changeant d'univers économique, on change de principe : le premier se meut dans un principe d'égalité et de générosité le second dans un principe de hiérarchie et de compétition par la dette.

Si donc l'économie domestique crée les bases d'une égalité réelle entre les membres du groupe local, le principe de l'économie d'apparat est à finalité inverse. Il introduit à un niveau supérieur un processus de différenciation sociale et d'inégalité politique, au sein duquel se conforte le pouvoir des "chefs" et émerge celui des Grands Hommes. La dette est ainsi la faille introduite consciemment dans le système économique à fondement égalitaire pour créer une certaine mobilité sociale et une dynamique créatrice de pouvoir. Cette faille avait pour conséquence de faire naître parfois, au gré des mésententes dans les relations d'échange, des animosités profondes, causes fréquentes de guerre. Le "busnes" ou *les affaires* ne supprimaient donc pas nécessairement la guerre, mais ils fondaient la puissance politique et aristocratique hors de la relation guerrière. Par là même ils rendaient possibles l'existence et l'autonomie du champ proprement politique.

o
o o

Pour calculée qu'elle puisse être, la générosité du Grand Homme n'est pas un vain mot. Celui-ci ne peut étayer son pouvoir politique que grâce aux liens qu'il tisse autour de lui : ce faisant, il crée le noeud social qui agrège les hommes, il institue non seulement un pouvoir politique, mais il réunit un groupe et bâtit des relations lointaines. Se révéler généreux n'est pas le seul chemin du pouvoir -ils sont multiples-, mais c'est le dénominateur commun de tous les autres. La société mélanésienne affirme de cette façon que le pouvoir traditionnel repose non pas sur la *coercition*, mais sur le *consensus*. C'est pour gagner la faveur et la considération des autres que "court" le Grand Homme : le politique en tant que valeur prime sur l'économique.





Quatrième partie

LE CONTACT BLANC

Les moments décisifs du contact de la société mélanésienne avec le monde européen

Maren Mate Modok

"Je souffre du passé".

(Devise imprimée sur un tee-shirt, dans la région de Batnavni, Centre-Pentecôte, langue **Apma**, 1980).

Douzième chapitre

LE CONTACT SAUVAGE

"Si tu veux savoir ce que c'est que l'Empire britannique, écoute-moi. L'Empire britannique est le produit de la sueur, du sang et des larmes, non point versés, mais seulement représentés en souffrances, des pauvres brutes qui ont enduré ce que j'ai enduré. Et non seulement l'Empire britannique, mais l'Empire français et l'allemand et le hollandais et le malheureux empire du Blanc partout où il s'en est allé, poussé par son appétit de territoire et d'espace".

(Robert James FLETCHER, "Iles-paradis, Iles d'illusion", réédition, Paris, 1979, p. 115).

Alors que la Polynésie ne cessa de susciter engouement et curiosités -les premiers missionnaires britanniques de la London Missionnary Society débarquent par exemple dès 1797 à Tahiti, aux Marquises et à Tonga-, les "îles noires" de Mélanésie restèrent longtemps à l'écart des préoccupations évangéliques et de l'essor colonial du monde européen ou nord-américain. Elles le restèrent jusqu'à la découverte de peuplements de bois de santal en 1825. Les baleiniers furent pendant le demi-siècle qui s'étend des découvertes de COOK au retour des bateaux européens sur ces îles, les seuls à sillonner -prudemment- les mers de l'Archipel. Ils y évitaient autant que possible les escales en raison de la réputation de "férocité" et de cannibalisme de leurs habitants.



I. LA RUEE SUR LE SANTAL.

Au début du XIXème siècle, les îles du Pacifique commencèrent à présenter un intérêt commercial, lorsqu'on y découvrit deux produits qui pouvaient être vendus à la Chine : la bêche de mer et le bois de santal. La bêche de mer, dont le nom dérive du mot portugais "bicho del mar", est une holoturie qui se développe bien sur les fonds sablonneux des atolls ou en retrait des récifs frangeants. Les Chinois, friands dans leur cuisine de ce mets dont ils apprécient les vertus aphrodisiaques, achetaient depuis trois siècles à des intermédiaires malais, philippins ou portugais les holoturies importées du monde indo-pacifique. Les colons d'Australie ne tardèrent pas à s'intéresser, dès le début du XIXème siècle à cette forme particulière de commerce. L'exploitation de la bêche de mer se développa surtout dans l'Archipel de Fidji où, entre 1820 et 1850, plus de 30 navires participèrent à ce commerce (WARD, 1972).

A la même époque, l'exploitation du bois de santal donnait lieu, dans l'Archipel des Nouvelles-Hébrides, à un commerce d'une autre ampleur. Là encore il s'agissait de rééquilibrer les échanges avec la Chine. Les Chinois étaient en effet demandeurs d'un autre produit qu'ils consommaient en quantité illimitée : le bois de santal qui servait à leur culte des morts.

Pour les colonies australiennes, grandes consommatrices d'un thé qu'elles achetaient alors presqu'exclusivement à la Chine, le commerce de la bêche de mer et surtout du santal devint un moyen d'atténuer leur déficit chronique. En outre, le cours du santal, quoique instable, pouvait procurer des bénéfices substantiels. La recherche du santal dans les îles du Pacifique fut donc l'un des motifs d'une relance de l'exploration de cette partie du monde.

Peter DILLON (1), lors d'une escale en 1825 à Port-Résolution (Tanna), apprit que du bois de santal existait en grande quantité dans l'île voisine d'Erromango (2). DILLON vérifia la nouvelle et ne tarda pas à découvrir les plus remarquables réserves de bois de santal que l'on puisse trouver dans les îles océaniennes. Son enthousiasme fut par contre tempéré par la nature de ses contacts avec les habitants

---

(1) Peter DILLON est l'un des marins aventuriers les plus célèbres de cette époque et probablement l'un de ceux dont la connaissance des mers du Sud était la plus complète. On lui doit la découverte à Vanikoro des vestiges du naufrage de LA PEROUSE, disparu en mer au cours d'un voyage d'exploration à la fin du XVIIIème siècle (DAVIDSON, 1975).

(2) DILLON n'était pas, comme il se l'imaginait, le premier blanc à visiter la baie après COOK. Les gens de Port-Résolution avaient reçu depuis la visite d'autres navires, baleiniers sans doute, et surtout celle d'un explorateur russe nommé GOLOVONIN en 1807 (DAVIDSON, 1975, p. 89). Le récit de son voyage n'a malheureusement pas été traduit du russe et se trouve toujours en Union Soviétique (Kirk HUFFMAN, communication personnelle).

de l'île : *"Les relations amicales établies avec la tribu de la rive gauche de la rivière lui valurent l'hostilité des gens de la rive droite et des attaques contre lui et ses hommes"* (SHINEBERG, 1973) (1). En outre, il découvrit avec surprise une population qui n'accordait pas la moindre valeur à ses marchandises et paraissait peu susceptible de couper du bois de santal contre rétribution. Cette double impression rendit DILLON pessimiste quant à la possibilité d'une coopération avec des insulaires peu motivés par l'économie marchande. Il quitta donc les Nouvelles-Hébrides après quelques jours et pour autant qu'on sache n'y revint jamais.

La nouvelle de sa découverte ne tarda pas à se répandre et à trouver des oreilles plus intéressées et sans doute moins sensibles à l'environnement humain que celles de DILLON. Le trafic du santal dans l'Archipel commença dès l'année suivante, comparable à certains égards à ce qui se produisait à la même époque dans les nouveaux mondes avec les "ruées vers l'or".

1) LES GUERRES DU SANTAL.

Dans les quelques années qui suivirent la découverte de DILLON, plusieurs expéditions santalières furent menées dans le Sud des Nouvelles-Hébrides. L'idée que l'on ne pouvait compter sur les bonnes dispositions des habitants conduisit les chefs de ces expéditions à les mener comme de véritables expéditions de conquête militaires. Il s'agissait en fait de prendre le santal par la force et de faire effectuer les travaux d'abattage et de transport par une main-d'oeuvre océannienne importée sur place et constituée de Polynésiens.

La première expédition "en force" sur laquelle on a quelques détails fut menée en 1829 par P. HENRY, un trafiquant santalier anglo-saxon basé à Hawaï. HENRY avait décidé de conquérir Erromango militairement et de transformer l'île en colonie pour mieux exploiter son santal. Un gouverneur, BOKI, avait été désigné et deux navires portant 500 hommes armés quittèrent Honolulu à cet effet. D'autres navires anglais et tahitiens, qui avaient recruté aux Cook et aux Tonga plusieurs équipes de travailleurs polynésiens armés, arrivèrent pratiquement au même moment. Le "Sophia" qui arriva le dernier sur les lieux avait ainsi à son bord 200 hommes originaires de Rotumah (îles Cook), volontaires pour le travail du santal et éventuellement pour la guerre qui allait en découler avec les hommes des "îles noires". Le hasard voulut que tous ces navires arrivèrent pratiquement ensemble au même mouillage sur la baie du Sud-Ouest de l'île (Dillon's Bay).

---

(1) Les éléments principaux du développement historique sur l'époque santalière sont pour l'essentiel tirés de l'ouvrage de D. SHINEBERG et sa traduction en français par "La Société des Etudes Historiques de Nouvelle-Calédonie" (Nouméa, 1973).

D'après le récit des capitaines, l'arrivée des navires hawaïens qui entendaient prendre possession de l'île et se livrer à une expédition militaire en règle déclencha une guerre totale avec les habitants d'Erromango. Il y avait à ce moment quatre navires mouillés dans la Baie de Dillon et une force armée de près de 500 travailleurs polynésiens qui attendaient à bord. Il s'ensuivit un désastre : les Polynésiens d'Hawaï furent décimés par les fièvres. Bien peu d'entre eux revirent vivants leur pays (SHINEBERG, 1973).

Humainement catastrophiques, ces premières expéditions se révélèrent également désastreuses pour leurs armateurs. Ce deuxième contact entre la société mélanésienne et les navires étrangers avait révélé leur face dangereuse et de surcroît l'existence d'armes à feu qui, en terrain découvert et à une certaine distance, ne laissaient que peu de chances dans les combats.

La réputation de sauvagerie et d'insalubrité des "îles noires" fut encore aggravée par les récits des marins qui prirent part à ces expéditions. Pourtant, le besoin de santal et les bénéfices financiers que l'on espérait en tirer étaient tels que le trafic continua.

Dans les années qui suivirent les expéditions désastreuses de 1829-1830, les santaliers cherchèrent à éviter les îles Sud des Nouvelles-Hébrides, considérées comme dangereuses et malsaines, et portèrent davantage leurs efforts vers la Nouvelle-Calédonie et les îles Loyauté. En 1842 pourtant, une nouvelle expédition fut organisée sur Erromango et Vate. Après une escale infructueuse à Erromango, qui fut marquée par de nouveaux affrontements, les navires santaliers se rendirent dans le Nord-Ouest de l'île de Vate. Les Blancs curieusement restèrent à bord, pendant qu'une centaine de travailleurs tongiens armés débarquaient sur l'île. Le choc était inévitable et il semble que ni les Tongiens, ni les habitants de Vate ne cherchèrent à négocier. Des scènes d'une rare violence se déroulèrent et les récits font état de 68 morts parmi les Mélanésiens, les derniers d'entre eux, réfugiés dans des grottes, furent enfumés puis massacrés.

Cet évènement, qui fut l'un des plus sinistres de l'époque santalière, se situe dans la droite ligne des premières expéditions de 1829-1830. Il n'y eut plus par la suite de semblables et peu discrètes expéditions militaires. Mais jusqu'à la fin, le trafic du santal devait être marqué du signe de l'insécurité et de l'absence d'une loi autre que celle de l'intérêt commercial liant les deux parties en présence : en dehors de cet intérêt, tout était permis.

2) LES MARCHANDS-AVENTURIERS.

A partir de 1842, l'épuisement des sites santaliers des Iles Loyauté et de l'île des Pins relança le trafic vers les Nouvelles-Hébrides, en particulier sur Erromango- où se trouvait le bois de meilleure qualité et dans une relative abondance -ainsi que sur Anatom, Vate et Aniwa. Les expéditions militaires avec troupes armées de "supplétifs" polynésiens furent abandonnées, laissant place à l'organisation beaucoup plus souple et efficace, bien que plus risquée,

de ce que D. SHINEBERG a appelé les "marchands-aventuriers". Ceux-ci pratiquaient une forme de "voyages spéculatifs" qui consistaient à tourner d'île en île jusqu'à ce que les cales soient pleines. Les incidents ne diminuèrent pas,ni même les risques personnels, mais les affrontements eurent moins d'ampleur et ne prirent pas la forme de guerre totale qu'ils avaient revêtue lors des premières expéditions : le trafic redevint pour les Blancs une aventure individuelle dans laquelle les Mélanésiens, ainsi que l'a montré SHINEBERG, ne se trouvaient pas cette fois au plan de la force guerrière tout au moins, en position totale d'infériorité.

L'apogée de ce trafic culmina dans les années 1846 et 1847. Des personnalités comme Robert TOWNS et James PADDON en émergèrent, contribuant à donner une meilleure organisation au trafic, notamment par la création de stations à terre. Le pidgin anglais - appelé bislama (1), nom dérivé du mot portugais bicho del mar désignant l'holothurie- se répandit alors en tant que "**lingua franca**" sur toute l'aire géographique sillonnée par les navires santaliers. Anatom (la baie d'Anelgohat), Erromango (Dillon's Bay) et Tanna (Port-Résolution) devinrent les points centraux de ce trafic et les escales les plus visitées. D'août 1841 à août 1851, près de 150 expéditions santalières, chacune marquée d'escales et de reconnaissances diverses dans des îles encore inconnues des Blancs, eurent lieu. A l'apogée du trafic, la baie d'Anatom accueillait 40 navires par an (D. SHINEBERG, 1973). Le contact avec les Blancs et surtout avec leur civilisation matérielle devint donc une réalité qui entrait dans les habitudes des habitants de ces rivages.

L'indifférence pour les marchandises européennes ne tarda pas à disparaître, lorsque les Mélanésiens s'aperçurent des avantages qu'ils pouvaient en tirer. Au début, ce furent surtout les outils de fer : ciseaux, couteaux, haches, scies, hameçons qui eurent leur faveur, mais une fois ce besoin comblé, les demandes se portèrent sur les étoffes et tissus ou couvertures de couleurs vives, c'est-à-dire des objets de parure liés à un souci esthétique. L'usage du tabac se répandit ensuite. Dès 1848, il apparaissait sur tous les livres de bord comme l'article de traite principal. Pour en obtenir, les Mélanésiens acceptèrent bien volontiers de couper eux-mêmes le santal et de l'apporter aux navires. Cette passion ne pouvait que satisfaire les trafiquants puisque ce produit de consommation, pas très cher et facile à transporter, se volatilisait et devait donc être constamment renouvelé. Ainsi, *les trafiquants vendaient du tabac que les insulaires du Pacifique fumaient afin que les Chinois puissent brûler du santal et les Australiens boire du thé*" (SHINEBERG). Bref le cercle idéal du commerce était de la sorte bouclé à la satisfaction des armateurs et hommes d'affaires qui finançaient le trafic.

---

(1) Pour CHARPENTIER (1979), le pidgin bislama est l'extension, sous une forme nouvelle, d'un parler véhiculaire employé pendant des siècles en Insulinde par des navires marchands où les Portugais jouaient un grand rôle.

Les Mélanésiens se familiarisèrent vite avec les marchandises que les Européens leur livraient et ils devinrent dans ce commerce des partenaires avisés et malicieux faisant l'admiration de leurs interlocuteurs. *"Ils sont sans exception les plus habiles adeptes au marchandage que j'aie jamais rencontrés"* écrivait un missionnaire, opinion à laquelle souscrivait, en termes plus commerciaux, un santalier : *"leur seul objet est leur intérêt personnel et l'intérêt personnel a ici presque autant d'importance que dans les pays les plus civilisés"* (propos rapportés par D. SHINEBERG). En fait entre ces marins dont beaucoup étaient des Ecossais, durs en affaires, et les hommes de Mélanésie, il semble qu'on se soit assez vite compris quant aux impératifs commerciaux du moins. Le profit mutuel était pour les deux parties un terrain d'entente et ce qui est étonnant n'est pas tellement la fascination avec laquelle les Mélanésiens regardaient les cargaisons de santaliers, mais le peu de temps avec lequel ils surent tirer partie de ces marchandises et les classer en valeur croissante selon leurs propres échelles des valeurs.

3) LE SYSTEME DES STATIONS.

Au fur et à mesure que les Mélanésiens s'habituaient ainsi au marchandage avec leurs visiteurs, le trafic santalier, en devenant plus policé, changea progressivement de sens. Les aventuriers qui s'y risquaient cédèrent le pas devant des réseaux commerciaux mieux structurés et gérés selon une optique entrant dans les canons d'un capitalisme bien conçu.

Ces réseaux commerciaux s'appuyaient sur un système de stations à terre. Les premières à être introduites le furent dès 1844 par PADDON sur Anatom : sa station d'exploitation de santal servait en même temps de port de relâche pour les navires baleiniers. Ces stations fonctionnaient à la part et négociaient des contrats avec les Mélanésiens qui leur apportaient du santal que l'on entreposait jusqu'au prochain passage de bateau. Le Capitaine EDWARDS créa par la suite une station en 1847 à Port-Résolution (Tanna) pour le compte d'un homme d'affaires de Sydney. D'autres stations furent par la suite créées à Anatom et Erromango.

Cette pratique reprenait l'habitude prise par les marchands-aventuriers d'utiliser à terre les services de ceux qu'on appelait alors les "beach-combers" ou "écumeurs de plage". Pour ces bateaux itinérants, il était en effet fort utile d'avoir des "correspondants" dans les îles pouvant servir d'intermédiaires avec les habitants et préparer ainsi des stocks de santal prêts à être livrés. Les écumeurs de plage ont laissé peu de place dans la littérature : convicts évadés ou libérés, marins déserteurs ou naufragés arrivés dans le sillage des navires santaliers ou même parfois les ayant précédés, ces "petits blancs" avant la lettre tâchaient de survivre sur ces plages en commerçant avec les Mélanésiens. Ces derniers, lorsqu'ils ne les tuèrent pas,

virent en eux un avantage commercial (1).

Le système des stations élargit le système des beach-combers, mais avec le soutien d'une organisation commerciale complexe dont les fils étaient tirés à Sydney. Dès 1850, ces stations fournissaient l'essentiel des cargaisons de santal. A certains endroits de l'Archipel, des contacts permanents et prolongés s'établirent donc entre les santaliers et les Mélanésiens. En outre, un nombre important d'entre eux travaillait dans les stations contre des salaires payés en marchandises de traite.

De 1850 à 1860, le trafic du santal était devenu une organisation complexe, possédant ses troupes d'ouvriers à terre -pour la plupart locaux- et un réseau interne de bateaux qui reliaient les stations les unes aux autres. En 1853, la découverte du santal à Santo, île qui n'avait pas encore reçu de visite de Blancs depuis QUIROS en 1606, apporta un second souffle au trafic santalier.

Santo devint avec Erromango le centre des opérations santalières. D. SHINEBERG écrit qu'en 1857, 17 navires opéraient ensemble sur cette même île et qu'il arriva une fois à six navires de se trouver ensemble au même mouillage. Pour cette île jusque-là isolée du reste du monde, la rencontre avec les commerçants blancs était donc aussi brutale que soudaine.

On pense qu'au début de 1864, il devait y avoir environ 350 travailleurs mélanésiens originaires d'autres îles qui travaillaient à l'abattement et au transport du bois de santal à Erromango. Dans sa phase ultime, le trafic santalier était donc devenu une parfaite opération capitaliste utilisant la force de travail locale, tant pour le travail à terre qu'à bord des bateaux où les Mélanésiens s'engageaient volontiers par goût des voyages et "pour voir le monde". Certains, devenus matelots, allèrent ainsi à Sydney, certains à Hong-Kong. Sans nul doute cette participation des Mélanésiens à un travail salarié au contact des Blancs changea très vite leur conception ; l'espace qu'ils connaissaient s'élargit considérablement. S'ils avaient pris des Européens une certaine mesure et s'ils continuaient à désirer cette fabuleuse richesse matérielle que les Blancs détenaient, il ne semble pas non plus qu'ils aient nourri à leur égard un quelconque sentiment d'infériorité.

4) LES MELANESIENS FACE AUX SANTALIERS.

Le trafic cessa à partir de 1865, du moins à l'échelle des sociétés commerciales, par épuisement des sites et parce que des guerres intérieures farouches rendaient de plus en plus difficile le travail à l'intérieur d'Erromango. Cette dernière île dont les réserves de santal

---

(1) Les récits de P. DILLON sont riches d'enseignements sur ces beach-combers. Forçats évadés par baleinières de la colonie pénitenciaire de New South Wales ou plus souvent marins déserteurs, DILLON ne s'étonna pas d'en découvrir au hasard de ses passages dans des îles très isolées, notamment à Vanikoro et Tikopia, discrets quant à leur nom et leur passé. Ce furent deux d'entre eux -d'origine allemande- qui le mirent sur la piste de Vanikoro comme lieu du naufrage des deux vaisseaux de LA PEROUSE (DAVIDSON, 1973).

semblent inépuisables continue d'ailleurs à l'heure actuelle à fournir encore du santal. Au cours de cette période de contact intense, au moins pour certaines îles et pour certains groupes de population vivant sur le rivage, les apports socio-culturels introduits avaient été multiples.

Ce qui intéressait les gens de Santo dans la phase initiale qu'ils eurent avec les santaliers, c'était les outils de fer et les cochons. Une espèce de commerce triangulaire original se développa pour satisfaire leurs demandes. Les santaliers vendaient des fusils, de la poudre, du tabac et des haches d'acier de bonne qualité aux gens de Tanna déjà bien avisés des subtilités de la traite, contre des cochons qu'ils allaient ensuite revendre aux gens de Santo pour obtenir du santal. Ce genre de troc triangulaire allait même parfois plus loin, puisque pour satisfaire les demandes, de plus en plus précises et exigeantes des gens de Tanna, les santaliers allaient parfois chercher des tortues aux Salomon où elles étaient abondantes pour les échanger contre des cochons. En étudiant les livres de comptes des santaliers, SHINEBERG a pu ainsi établir que plusieurs milliers de cochons furent ainsi, au cours de cette période, achetés à Tanna pour être revendus à Santo. Au fur et à mesure de leur implantation dans les îles, les santaliers étaient ainsi devenus de bons connaisseurs des habitudes locales en matière de commerce insulaire. Ce n'étaient pas tant les gens de Tanna qui s'étaient pliés au goût des Blancs et à leurs moeurs, mais ces derniers qui avaient adapté leur commerce aux cheminements et aux exigences de la société mélanésienne.

Au cours des dernières phases du trafic, celui-ci s'était en quelque sorte régularisé et des relations commerciales ou de travail salarié s'étaient peu à peu substituées aux premières aventures et sinistres massacres des premiers contacts. Il n'y eut qu'à Erromango où ces relations pacifiées ne purent jamais se développer complètement : cette île, dévorée par des combats intérieurs constants, fut toujours considérée comme l'île la plus dangereuse. Ailleurs, on semble par contre être arrivé assez vite à un certain consensus et à des formules d'échanges qui satisfaisaient les deux parties.

L'étude de SHINEBERG a rétabli les faits en ce qui concerne l'histoire de ce trafic. John PATON, missionnaire presbytérien, qui écrivait *"c'est un trafic imprégné de sang humain et d'un vice indescriptible"* (cité par SHINEBERG) n'avait sans doute pas tort s'il évoquait les premières expéditions de santal, mais il sortait de la réalité en ce qui concerne les phases suivantes du trafic.

Les Européens ne se trouvaient pas en outre en position de force dans les îles pour qu'ils puissent dicter leur volonté à des centaines ou des milliers de Mélanésiens, chez eux, armés et habiles aux jeux de la guerre. En cas d'affrontement, la seule supériorité

des Blancs consistait dans leurs canons de bord ; à terre, à mi-distance ou au corps à corps, ils étaient vite submergés (1).

Les Blancs qui mettaient pied à terre étaient en fait au pouvoir des Mélanésiens et en étaient conscients. Leur seule chance de réussite consistait à arriver par le commerce à s'attacher la bonne volonté des insulaires. PADDON y réussit particulièrement bien. L'évêque anglican SELWYN, peu suspect de sympathie envers les marchands-aventuriers, rapporte ainsi ce que lui dit PADDON en 1841, quand il le rencontra au cours d'une de ses premières tournées dans les îles : *"J'ai commercé avec ces gens pendant des années, en me conduisant correctement et en leur faisant preuve de mon amitié. Ils ont coupé des milliers de pieds de santal pour moi et les ont apportés à bord de mon navire. Je ne les ai jamais trompés, pas plus que je ne les ai maltraités. Eux et moi, nous nous comprenons parfaitement"* (Lettre de l'évêque SELWYN, citée par ARMSTRONG, 1900, ma traduction).

Des incidents sanglants éclatèrent pourtant. Au cours des trente cinq années que dura le trafic du santal (1830-1865), SHINEBERG en a compté quarante qui se traduisirent par mort d'hommes, qu'ils soient Européens ou Mélanésiens, soit un peu plus d'un affrontement sanglant par an. Ils tendirent toutefois à se raréfier dans les dernières années. Les Blancs qui débarquaient dans ces îles n'étaient pas des anges et l'appât du gain constituait leur seul motif, mais si les Mélanésiens acceptèrent de collaborer avec eux, alors qu'ils avaient les moyens, dans la plupart des cas, de les anéantir ou de les empêcher de circuler, c'est que de leur côté, ils trouvaient avantage à ce trafic. Par ailleurs, dans certains cas, rien n'interdit de penser que les relations qu'ils nouaient avec eux n'étaient pas amicales : le cas de PADDON, qui vécut toute sa vie avec une femme de Tanna dont il eut quatre enfants, paraît à cet égard comme un exemple significatif.

Les relations que les santaliers nouèrent avec les Mélanésiens ne se lisent donc pas nécessairement de façon manichéenne ; les plus maladroits payèrent de leur vie ou de l'échec financier les erreurs commises dans leurs relations avec les habitants des îles. Ceux qui réussirent furent ceux qui surent se faire accepter non par la force, mais par la confiance.

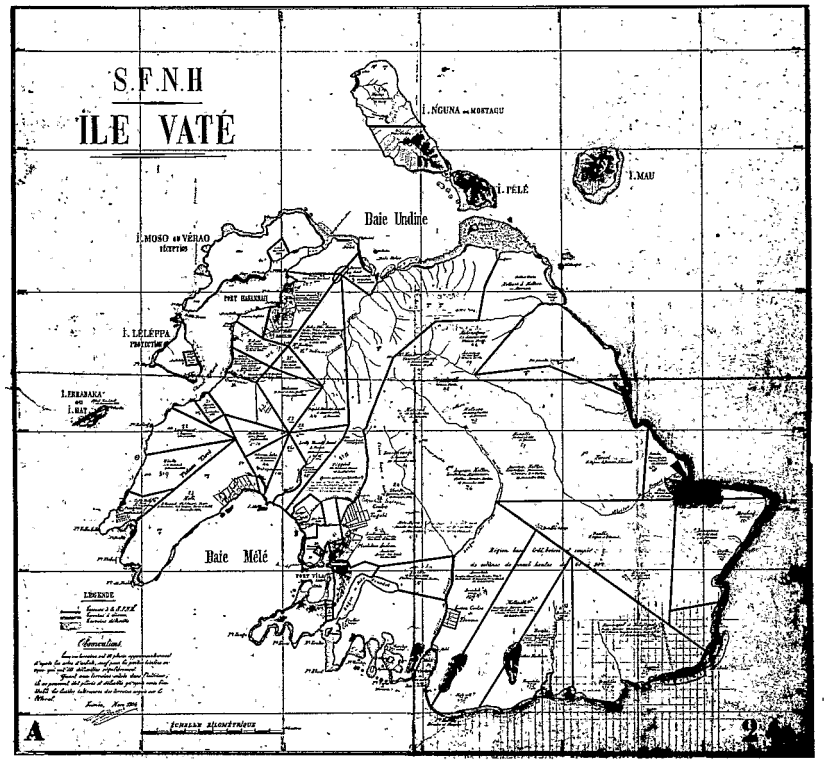
La conséquence la plus importante de ce commerce pour la société mélanésienne fut qu'en quelques années, celle-ci passa sans transition du néolithique à l'âge de fer. L'introduction des outils de fer bouleversa complètement les pratiques agraires : on considère que les temps de travaux de clôturage et de débroussage, tâches qui autrefois reposaient essentiellement sur les hommes, furent ainsi réduits de quatre à un. Il en était de même pour la construction des habitations et la confection des pirogues.

---

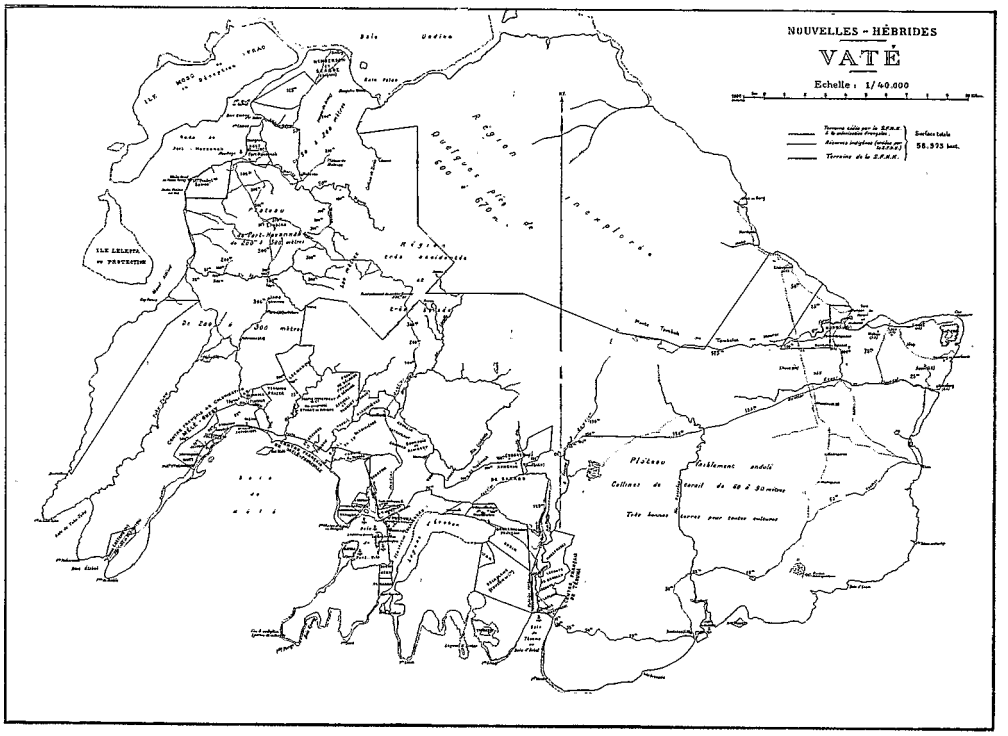
(1) Jusqu'en 1870, date à laquelle les fusils semi-automatiques et le révolver colt à six coups furent introduits, les Européens n'étaient pas mieux armés que les soldats des guerres napoléoniennes : ils disposaient en cas d'affrontement d'un maximum de deux coups à tirer et encore, lorsque l'humidité n'avait pas mouillé la poudre de leur fusil. Tout affrontement rapproché tournait donc immanquablement à leur désavantage.



Photo 39 : Hommes du groupe Sakau dans le Nord-Est de l'île de Santo, tels qu'ils apparurent au Baron de Tolna à la fin du siècle dernier (reproduction d'une gravure d'après photo). On remarquera que tous sont armés de fusils provenant de la traite.



Première carte de l'île de Vate réalisée à la fin du siècle dernier par la S.F.N.H. et publiée en 1904. Elle montre les principaux centres de colonisation et délimite les terrains revendiqués.



L'île de Vate au début du siècle était presqu'entièrement partagée - au moins sur le papier - par la colonisation. Les noms des colons sont indiqués sur les propriétés qu'ils revendiquent.

Les premiers observateurs, comme CODRINGTON (1891), furent frappés par la rapidité avec laquelle les outils de fer se répandirent, devenant vite des outils quotidiens qu'il était naturel de posséder. Les groupes littoraux qui étaient en contact direct avec les santaliers tirèrent de grands avantages de ce nouveau commerce, en assurant la transmission des marchandises européennes vers les groupes plus éloignés de l'intérieur des îles. Les milliers de haches et de couteaux, les centaines de fusils que vendirent les santaliers à Tanna se répandirent ainsi vers l'intérieur de l'île et vers d'autres îles qui n'étaient pas touchées par le trafic santalier. Les Mélanésiens apparurent comme des experts en marchandage et en troc. Ils le prouvaient tous les jours face à des commerçants européens, mais en le prolongeant ensuite entre eux selon leurs propres normes. La position politique des groupes du rivage au contact des Blancs en fut renforcée : on comprend ainsi tout l'intérêt que ceux-ci portaient à la présence d'un Européen sur leur plage, en tant que source d'approvisionnement régulier.

Les fusils tinrent une bonne place dans ce commerce, bien qu'ils ne furent introduits que plus tard -vers 1850- et furent longtemps considérés comme un objet cher que les Européens, par prudence, hésitaient à délivrer. Pour des sociétés guerrières, comme celles de Tanna ou d'Erromango, la possession et le commerce des armes à feu constituaient l'objectif suprême et, dans les dernières phases du trafic, les fusils figuraient obligatoirement dans toutes les transactions.

Dans leurs rapports avec les Européens, les Mélanésiens se révélaient prudents : ils prirent bien soin de limiter l'espace de relations qu'ils souhaitaient entretenir avec les Blancs et marquèrent les cercles à ne pas dépasser. Souhaités pour les marchandises qu'ils apportaient, les Européens étaient tolérés jusqu'à une certaine limite. Leurs déplacements étaient contrôlés dans l'espace, tout comme le rayonnement de leurs activités. La vie politique et sociale mélanésienne restait à l'écart d'une interférence trop grande avec le monde blanc. La volonté des Mélanésiens était claire : ils souhaitaient se servir de la richesse matérielle des Blancs pour la réalisation des objectifs traditionnels internes de leur société, mais ils n'entendaient pas incorporer les Blancs à leur propre vie sociale.

Le "cargo", c'est-à-dire les marchandises, créa malgré tout progressivement un horizon de dépendance absolue, à la fois intellectuel et matériel, entre ceux qui le consommaient et ceux qui le distribuaient. Les marchandises des Blancs, en devenant une nécessité et non plus seulement des objets de luxe, tissèrent peu à peu des liens d'une aliénation fondamentale dont les cultes du cargo seront plus tard, et au moins en partie, une forme d'expression.

II. LA TRAITE DES "OISEAUX NOIRS" (BLACKBIRDING).

Lorsque les sources du trafic du santal s'épuisèrent, la plupart des stations cherchèrent à se reconvertir. Elles essayèrent de développer de nouvelles activités commerciales : collecte et préparation de la bêche de mer et déjà, bien qu'en quantités limitées, fabrication du coprah ou ravitaillement des navires baleiniers (Anatom et Santo). Mais une autre forme d'exploitation, beaucoup plus radicale, ne tarda pas à survenir. Il suffisait de s'appuyer sur les structures mises en

place par les santaliers et à utiliser les mêmes hommes et les mêmes filières pour qu'elle se déploie efficacement. On l'appela "*blaŭk-birding*" ou "traite des oiseaux noirs". Il s'ensuivit un choc beaucoup plus violent et profond que le premier : ce n'était plus en effet le bois de santal que l'on transportait vers l'Australie, mais les hommes eux-mêmes. Au gisement de santal épuisé, se substitua la spéculation sur les "gisements de main-d'oeuvre".

1) L'EXPLOITATION DES "GISEMENTS DE MAIN-D'OEUVRE"

Robert TOWNS, capitaliste avisé et probablement le seul homme d'affaires à avoir réellement fait fortune à travers les embûches du trafic santalier, fut le premier à organiser un transport de main-d'oeuvre mélanésienne pour la mise en valeur par la culture du coton de la propriété de Townsville qu'il venait d'acquérir sur les bords de la rivière Logan au Nord du Queensland. La guerre civile américaine battait alors son plein et les Etats Confédérés se trouvaient dans l'impossibilité de vendre leur coton. TOWNS essayait de prendre avantage de la situation.

Le premier transport de main-d'oeuvre toucha le port de Brisbane le 18 août 1863, ramenant 67 hommes, la plupart originaires de Tanna, d'Anatom et des îles Loyauté (1). Le capitaine recruteur du nom d'Henri ROSS LEWIN, était un ancien santalier qui avait autrefois travaillé pour le compte de TOWNS et qui ne tarda pas à acquérir, dans ce nouveau domaine, une certaine renommée.

Ce premier transport suscita très vite un débat en Australie, auquel la presse locale fit largement écho. Pour des raisons humanitaires, mais aussi de préservation ethnique, de nombreuses voix s'élevèrent contre ce qu'on appelait "the slave trafic". Le trafic de main-d'oeuvre se développa malgré tout et devint assez rapidement une fructueuse entreprise. La chute des cours du coton après 1870 ne diminua pas la demande, car son remplacement par la canne à sucre comme spéculation dominante exigeait encore davantage de main-d'oeuvre, pour un travail où les Blancs ne se disputaient pas. En outre la politique existait un peu partout dans le monde colonial, notamment aux Indes britanniques, de diriger des convois de main-d'oeuvre indigène vers les lieux où s'investissait le capital européen : mines et plantations. La pratique n'était donc pas nouvelle, mais elle se déroulait dans un environnement international complexe ; les îles du Pacifique dont on importait les travailleurs ne faisaient pas partie du domaine de la Couronne britannique.

---

(1) Il y avait bien eu en 1847 une première importation de main-d'oeuvre en Australie organisée par Benjamin BOYD, mais elle fut sans lendemain. La plupart des transportés originaires des îles Loyauté quittèrent d'eux-mêmes les stations de moutons sur lesquelles on les avait installés, gagnèrent Sydney à pied au grand émoi de la population et de la presse locales, puis demandèrent à un bateau français "l'Arche de l'Alliance", présent dans le port, de les rapatrier, ce qui fut fait malgré les protestations de BOYD (HOLTHOUSE, 1969).

Dans le cadre de la philosophie libérale de l'époque et de l'essor du capitalisme colonial, les autorités étaient disposées à laisser les initiatives privées se développer, malgré les fortes pressions en sens contraire d'une partie de l'opinion publique. Entre 1863 et 1904, année où le trafic fut aboli, on considère que le Queensland importa de cette façon 60.819 "**kanaka**" (1) pour la plupart Mélanésiens et dont une bonne moitié était originaire des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides. Les planteurs britanniques installés aux îles Fidji entre 1864 et 1911 en importèrent pour leur part près de 20.000. Les Français de Nouvelle-Calédonie, pour leurs mines, et dans une moindre mesure les Allemands installés aux Samoa se joignirent également au recrutement de main-d'oeuvre. Si bien que le total des personnes transportées atteignit le chiffre approximatif de 100.000 (PARNABY, 1972).

L'apogée du trafic de main-d'oeuvre se situa dans les années 1880. A cette époque, vingt huit navires australiens recruteurs étaient engagés en permanence dans le recrutement, treize de Fidji et encore une douzaine en provenance de Nouvelle-Calédonie ou des Samoa allemandes. L'aire de recrutement embrassait la Mélanésie toute entière, mais principalement les Archipels des Nouvelles-Hébrides et des Salomon qui étaient considérés comme les meilleures sources de main-d'oeuvre et dont la population déjà habituée à travailler avec des entrepreneurs blancs apparaissait biologiquement plus résistante et mieux préparée psychologiquement. Pour la seule année de 1867, dix-huit vaisseaux recruteurs se succédèrent par exemple dans l'île de Vate "enlevant" 250 hommes, pour la plupart jeunes, sur le total d'une population qui ne devait pas alors dépasser 3 à 4.000 habitants. Il s'ensuit que le *blackbirding* atteignit très vite des proportions élevées et qu'ils provoqua un impact dans la vie insulaire que le trafic du santal avait été loin de réaliser.

Les autorités, à défaut d'interdire le trafic, tâchèrent de le "moraliser" en l'encadrant autant qu'il était possible par une juridiction précise. En 1868, par la promulgation du "**Polynesian Labourers Acts**", des restrictions furent apportées à la liberté de manoeuvre dont jouissaient les recruteurs. Ces mesures furent complétées en 1872 par le Gouvernement britannique qui imposa le "**Pacific Islander Protection Acts**" : Les bateaux étaient inspectés au départ et au retour et des agents du Gouvernement étaient appointés à bord pour veiller au respect de la réglementation des conditions dans lesquelles les engagements avaient lieu.

Le trafic continua à peine entravé par ces nouvelles lois. Le Capitaine PALMER du navire de guerre britannique "Rosario" qui saisit en 1869 le bateau recruteur "Daphné" parce qu'il n'était pas en règle avec le "**Polynesian Labourers Act**" fut désavoué par un tribunal australien : il dut payer des compensations à l'armateur et sa carrière en

---

(1) Le terme **kanak** ou **kanaka** signifie "homme" en Polynésien. Il est aujourd'hui revendiqué par les Mélanésiens comme un terme d'identité, ce qui n'était pas le cas au début du siècle, où le terme était plutôt péjoratif.

fut gravement atteinte (PALMER, 1871). On peut avoir quelques doutes sur l'efficacité des mesures prises : tout dépendait en fait de la personnalité des acteurs et de leur bonne volonté. Ce qui se passait dans les îles n'avait pas de témoins et il était toujours possible de s'arranger au retour.

En 1885, 10 à 11.000 travailleurs mélanésiens travaillaient en permanence au Queensland et 5 à 6.000 aux îles Fidji. Le contrat habituel était de 3 ans au bout desquels le travailleur recevait son dû et était rapatrié. D'après les chiffres donnés par PARNABY (1972), on peut considérer que 7.000 Mélanésiens des Nouvelles-Hébrides furent à la fin du XIXème siècle employés en permanence dans les plantations européennes extérieures à l'Archipel, soit approximativement 7 % de la population totale, prélevés presqu'uniquement parmi les classes d'âge les plus actives.

Les troubles et exactions diverses continuant malgré les nouvelles réglementations, de nouvelles clauses furent ajoutées en 1884, portant interdiction de vendre ou de donner des armes à feu aux insulaires que l'on voulait recruter. Cette nouvelle réglementation causa de nouveaux soucis aux capitaines britanniques,les mettant en grand désavantage par rapport à leurs rivaux allemands ou français.

Au Queensland, le recrutement cessa presque complètement une première fois en 1890 sous l'influence du Gouverneur GRIFFITH, mais l'échec de la politique qui consistait à remplacer la main-d'oeuvre importée par des petites exploitations européennes employant leur propre force de travail obligea à réouvrir le trafic en 1892. En fin de compte, le *blackbirding*, plus ou moins contrôlé, continua jusqu'en 1904, date à laquelle il fut interdit définitivement par le Gouvernement australien. La mécanisation de la culture de la canne à sucre rendait en effet cette main-d'oeuvre moins nécessaire. Le trafic continua encore jusqu'en 1911 aux Fidji, jusqu'en 1913 aux Samoa et continua bien qu'à une échelle plus réduite en Nouvelle-Calédonie -une centaine de recrutés par an-, en partie du reste animé par des recruteurs australiens qui changèrent de pavillon.

Les derniers **kanaka** furent donc rapatriés à partir de 1906, mais on laissa la possibilité de rester au Queensland à tous ceux qui s'y trouvaient depuis 20 ans : 1.700 firent ce choix (MAC CLANCY, 1981), ce qui représente 15 à 20 % de la population employée sur les champs de canne à sucre et donc un chiffre non négligeable. Ces Mélanésiens formèrent des petites communautés dans le Maryborough, conservant la mémoire de leurs liens et lieux d'origine (1).

2) LES METHODES DU *BLACKBIRDING*.

Le Capitaine PALMER qui commandait le "Rosario" en 1869, les missionnaires anglo-saxons déjà engagés sur le terrain, les milieux d'influence humaniste tentèrent à plusieurs reprises de faire interdire le *blackbirding*. S'ils échouèrent, ils arrivèrent

(1) Ces dernières années, certains sont revenus au Vanuatu chercher la trace de leur village et de leur famille. Lire à ce sujet "Wacvie" par Faith BANDLER (1977). Ce livre, écrit par une descendante de **kanaka** devenue australienne, raconte l'histoire de son propre père kidnappé à Ambrym.

toutefois à le faire encadrer par un système de réglementation juridique qui tâchait, avec une efficacité variable, d'en limiter les aspects exécrables. La période du recrutement est ressentie par beaucoup d'Australiens comme une période cruelle et immorale, ayant donné lieu à de multiples et sanglantes exactions.

Quant aux Mélanésiens, leur attitude fut ambivalente. Si les méthodes du recrutement étaient douteuses et les conditions du voyage inhumaines, la vie sur les plantations du Queensland apportait un dépaysement total qui plut à beaucoup. De retour dans les îles, beaucoup d'entre eux se portèrent volontaires pour un nouveau départ et ce geste décida de nombreux jeunes gens à suivre leur exemple (MORREL, 1960, SCARR, 1967).

Le désir de voir le monde extérieur, de participer à un grand voyage et à une aventure était un motif puissant d'incitation au départ. Il s'y ajoutait le désir constamment réaffirmé d'acquérir les marchandises européennes, ce dont la société mélanésienne, déjà acculturée, ne pouvait plus dorénavant se passer. Pour ces deux raisons principales, la société mélanésienne fut loin de toujours repousser les recruteurs. Il y eut, semble-t-il, des rapts nombreux et des violences, mais il n'était pas nécessaire aux recruteurs les plus adroits d'en arriver là. Comme l'écrit l'historien britannique H. MORREL (1960) en présentant l'argumentation des missionnaires et du parti humanitaire australien contre le trafic de main-d'oeuvre : *"En l'occurence le point faible tenait dans l'humeur voyageuse des insulaires"*. Les Mélanésiens furent en effet victimes à la fois de leur humeur vagabonde et de leur goût pour les marchandises détenues par les Blancs.

Il est évident que dans leurs premiers voyages de recrutement, les capitaines de bateau ne pouvaient faire comprendre à leurs interlocuteurs la nature réelle de l'engagement auquel ils souscrivaient. Ils recrutèrent de préférence dans les îles où les habitants avaient déjà acquis une expérience de travail salarié à l'occasion du trafic santalier et où un minimum de compréhension était possible, en particulier dans les îles du Sud et à Vate. Mais la demande était telle qu'il fallu bientôt aller au-delà. Très vite l'ensemble de l'Archipel fut affecté par le *blackbirding* et, au début du moins, dans les îles qui n'avaient encore eu aucun contact avec les Européens, les rapts purs et simples furent monnaie courante et considérés comme la façon normale de procéder. Les pirogues qui naviguaient d'une île à l'autre, pêchaient le long des côtes ou abordaient de confiance les vaisseaux pour leur proposer des échanges, furent les premières victimes des recruteurs (1).

Ce fut là le premier contact de bien des Mélanésiens avec la civilisation blanche : pirogues coulées, hommes et femmes enfermés à fond de cale et enlevés pour un long voyage. Face à ces vols d'hommes et parfois de femmes ou d'enfants, des représailles ne tardèrent pas à s'exercer contre les Blancs, dès qu'ils mettaient pied à terre.

---

(1) CODRINGTON (1891) pense que c'est là l'une des raisons pour lesquelles les relations inter-insulaires traditionnelles en pirogue disparurent très vite : la mer était devenue dangereuse.

A bord, des révoltes éclatèrent, comme sur le "Young Australian", en 1868, ou sur le "Karl" en 1873 : les hommes de l'équipage déchargèrent alors leurs armes par l'écoutille sur les hommes qui cherchaient à sortir en grappes de la cale. Il arriva à des équipages entiers de bateau d'être submergés et massacrés, ainsi ceux du "Dancing wave" aux Salomon en 1876, ceux du "Fanny" dans l'île de Nguna en 1871 ; la liste des violences est longue et significative (1).

Mais la méthode de recrutement la plus efficace et la plus sûre consistait à s'assurer à terre, lorsque c'était possible, les bons offices d'un intermédiaire. Les *beachcombers* rescapés du trafic du santal se convertirent ainsi en pourvoyeurs de main-d'oeuvre. Si des recruteurs européens à terre tâchaient, comme Ross LEWIN à Tanna, de constituer des "dépôts permanents de main-d'oeuvre", ce ne fut pas toutefois le cas général. De préférence les recruteurs s'adressaient directement aux Mélanésiens des rivages où ils abordaient. Au bout de quelques années le principe du départ vers le Queensland était connu dans tout l'Archipel. D'après une carte établie par R.D. BEDFORD (1973), il s'avère qu'en 1869, plus de 40 % des insulaires recrutés pour le Queensland étaient originaires des îles situées au Nord de Vate, en particulier Ambrym, Epi et les Shepherds, qui n'avaient eu jusque là que fort peu de contacts avec les Européens. Le trafic affectait donc toutes les îles et non plus seulement celles où des habitudes de contact déjà anciennes en facilitaient le déroulement comme à Vate ou Tanna.

Certains recruteurs ont écrit des journaux de bord, qui furent édités (WAWN réédité en 1973, GILE réédité en 1968). Il s'en dégage une impression d'uniformité dans les méthodes de recrutement. Lorsqu'il abordait un rivage inconnu, le capitaine envoyait deux baleinières armées qui se dirigeaient ensemble vers le littoral, l'une étant en protection de l'autre. Parfois, une charge de dynamite explosait au préalable pour signaler la présence du bateau aux habitants. A terre, la négociation était conduite par des membres mélanésiens de l'équipage qui s'exprimaient, soit en bislama, soit lorsque c'était possible dans une langue locale.

Cette négociation commençait toujours par de menus échanges destinés à établir une relation de confiance : en général des "sticks" ou figues de tabac séché et des pipes contre des ignames, bananes ou noix de coco. Puis on exposait le but réel de la visite, une "bookis", c'est-à-dire un coffre de bois aux couleurs vives, rouge de préférence, était alors présentée à celui des interlocuteurs que l'on considérait comme le leader. La "bookis" contenait toujours des calicots, des haches, des hameçons, des couteaux, des miroirs, des perles de verroterie, du tabac et des pipes. On lui adjoignait solennellement un fusil et sa provision de cartouches. Contre cette "bookis" destinée à être donnée au "chef", on demandait à la communauté de désigner des jeunes gens pour s'engager sur les plantations. Une relation de complicité s'établissait dès lors entre le recruteur et son partenaire ; en acceptant la

---

(1) On retrouvera le récit complet des massacres et péripéties auxquels le *blackbirding* donna lieu dans le livre de H. HOLTHOUSE "Cannibal Cargoes" (1969).

"bookis" et surtout le fusil, il signifiait en fait son accord actif. On connaît un certain nombre de cas où des captifs "manbus" furent ainsi vendus par leurs ennemis du bord de mer ; plus généralement l'homme de la "bookis" acceptait de se faire l'interprète des recruteurs auprès d'autres groupes en "négociant" lui-même la transaction.

Lorsque la négociation avait eu lieu, le bateau ne se pressait pas de quitter les lieux. L'expérience prouvait en effet que la nuit tombée, des hommes seuls et souvent des femmes fuyant leur propre communauté ou agissant contre la volonté de celle-ci, rejoignaient le bord à la nage. Sur les côtes désertes, un feu allumé au passage d'un bateau signalait généralement de cette façon qu'un fugitif cherchait à rejoindre le bateau, à moins qu'il ne s'agisse d'une embuscade dressée délibérément. Ces fuites individuelles, celles des femmes en particulier, hérissaient en effet les groupes insulaires qui accusaient alors les bateaux de rapts ; elles étaient la cause la plus fréquente des représailles exercées contre les recruteurs et marins. C'est au cours de l'une de ces actions de représailles que l'évêque anglican PATTESON perdit la vie aux Santa-Cruz.

Les **Kanaka**, lorsqu'ils revenaient, racontaient ce qu'ils avaient vu, si bien qu' au bout d'un certain temps, les recrues du *blackbirding* posèrent leurs conditions (1): Maryborough était un endroit populaire où l'on souhaitait se rendre (la paye était d'ailleurs double de celle des autres endroits), mais ni Fidji, ni la Nouvelle-Calédonie ne jouissaient d'une bonne réputation. Les recruteurs australiens eurent donc le plus de faveur au moins jusqu'en 1884, date à laquelle on leur interdit le don des armes à feu.

Comme l'indique SCARR (1967), les voyages vers l'Australie étaient considérés comme de véritables "courses contre la mort", réalisées dans des conditions particulièrement pénibles pour les Mélanésiens, enfermés dans la cale et que très vite minaient d'épouvantables crises de dysenterie aggravées par une alimentation défectueuse (biscuits de marine et quelquefois du riz).

Les pertes humaines mélanésiennes dûes au recrutement furent élevées : ceux qui moururent lors des affrontements sur les plages ne peuvent être dénombrés, par contre les recherches de PARNABY (1972) ont révélé que pendant les voyages et lors des séjours sur les plantations, la mortalité oscilla autour d'une moyenne annuelle de 80 pour 1.000 (2). On estime que la mortalité frappa 25 % de l'ensemble de la main-d'oeuvre recrutée ; autrement dit un Mélanésien sur 4 ne revint pas du voyage.

---

(1) Les gens des Maskeylines (îles du Sud Malakula) avaient coutume d'inspecter la cale du bateau et d'y passer une nuit afin d'en vérifier le "confort" avant d'opter pour le grand voyage (SCARR, 1967).

(2) Il y eut une mortalité accrue atteignant 147 décès pour 1.000 personnes lors de l'arrivée de travailleurs recrutés en Nouvelle-Guinée pour lesquels il s'agissait du premier contact avec le Monde Blanc. Les Mélanésiens des Nouvelles-Hébrides apparurent plus résistants.

3) LES ETAPES DE LA DEPOSSESSION.

a) Dépopulation et déterritorialisation.

Les missionnaires avaient raison lorsqu'ils affirmaient que le recrutement vidait les îles de leurs forces vives et qu'il représentait une menace grave pour la survie du peuple mélanésien. De nombreux villages côtiers, en particulier ceux des petites îles populeuses qui bordent le rivage de Santo ou de Malakula furent en effet presqu'entièrement vidés de leur population mâle adulte ; il n'y restait plus que des enfants, des femmes et des hommes âgés. Le trafic de main-d'oeuvre coïncida par ailleurs avec l'extension des épidémies, causées par l'introduction des nouveaux virus introduits par les Blancs. Ces épidémies frappèrent de toute leur force des populations où il ne restait que les éléments les plus fragiles : enfants et personnes âgées. La baisse fatale des naissances qui découlait du départ des jeunes hommes en âge de procréer se conjugua avec une mortalité accrue, aboutissant ainsi à une véritable catastrophe démographique où disparurent par groupes et clans entiers les populations de certaines régions.

A Futuna, l'île qui comptait 900 habitants en 1871, n'en dénombrait plus que 238 en 1905 (MAC ARTHUR, 1967). La tuberculose, les épidémies de variole, bronchite et surtout de dysenterie "séchèrent" ainsi sur place des groupes entiers. La baie de Loltong, au Nord-Ouest du pays **Raga**, dans l'île de Pentecôte, vit ainsi fondre toute sa population tant par les épidémies qui s'abattaient sur ceux qui restaient que par les prélèvements continus de la population mâle par les recruteurs qu'attirait là la présence d'un bon mouillage. A la même époque, disparaissaient des pans de population entière dans les îles de Vate, des Torrès et du littoral Sud et Est de Santo. On pensait d'ailleurs dès cette époque que l'ethnie mélanésienne ne survivrait pas, d'où le titre qui fut donné à l'étude du premier ethnologue de l'Archipel, A.B. DEACON : "A vanishing people in the New Hebrides...". Tant par suite des départs, d'une mortalité accrue et de la baisse générale de la natalité qui s'ensuivit, la chute de la population peut être estimée à environ 50 % sur l'ensemble de l'Archipel et elle atteignit dans quelques îles particulièrement touchées 80 % du nombre originel des habitants.

Sans doute, le *blackbirding*, aggravé par les épidémies du contact biologique, fut-il l'une des plus importantes causes de dépopulation des îles de l'Archipel. Pour quelques fusils de plus, certains big man et groupes du rivage se firent les agents actifs de leur propre destruction.

Lorsqu'ils rentraient, les **kanaka** trouvaient dès lors un pays bien différent : souvent les leurs avaient disparu ou étaient sur le point de l'être. Plus que n'importe quel choc culturel ou politique, la dénatalité et la mortalité accrue avaient ruiné les fondements de la vie traditionnelle en atteignant au point sensible de la reproduction des hommes. MAC CLANCY (1980) raconte l'histoire de ce **kanaka** d'Erromango qui, à son retour, retrouva *"les maisons de son village vides et tous ceux de son clan morts : il se pendit".*

La dépopulation entraîna dans de nombreuses îles la ruine définitive de la Coutume et une déterritorialisation générale. Sur le littoral déserté, les montagnards abandonnant leurs sites d'altitude commencèrent à descendre ; les missions regroupèrent autour d'une baie ou d'un mouillage accessible les survivants des groupes éteints. Les anciens territoires furent ainsi non pas oubliés, mais abandonnés ou occupés par d'autres, inscrivant là dans l'espace insulaire les racines d'un conflit foncier qui deviendra plus tard quasi insoluble.

b) Le choix des **kanaka**.

Dans ce mouvement général de rétraction de la population et de l'espace occupé, les **kanaka**, de retour, jouèrent leur rôle. L'alternative pour ceux qui revenaient était simple : il leur fallait soit réintégrer les cadres et les concepts de la vie traditionnelle, soit au contraire embrasser le nouveau mode de vie des Blancs, par la production commerciale et les chemins idéologiques que leur proposaient les missions chrétiennes. En général la solution fut dictée par la situation que les **kanaka** trouvèrent en revenant sur leurs propres territoires.

Dans le cas des groupes du rivage, la déterritorialisation induite par le laminage démographique ne pouvait que conduire à court terme à un abandon de la société traditionnelle. La relation ancienne entre les lieux de la Coutume et les hommes ayant été dans beaucoup de cas brisée, la seule solution qui apparut possible fut celle de la fuite en avant. Fuite dans le christianisme et l'abri protecteur des missions, fuite dans la nouvelle économie commerciale qui commençait à se dessiner dans l'Archipel à partir de la production de coprah. Certains allèrent jusqu'à se faire traders et coprah-maker auprès de leurs propres frères pour le compte d'une compagnie européenne. Les **kanaka**, forts de l'expérience acquise, jouèrent ainsi un rôle souvent décisif dans cette ouverture à la "modernité", soit par choix et par goût, soit parce qu'il n'y avait pas d'autre solution, puisque leur monde était déjà mort. Ils étaient à même d'occuper dans la nouvelle société qui se dessinait le rôle social important de médiateur et de leadership que les anciennes chefferies, disparues ou affaiblies, ne pouvaient plus jouer.

Le retour des **kanaka** annonça ainsi en bien des endroits les prémisses d'un abandon général de la Coutume et surtout des hiérarchies politiques traditionnelles. L'abandon du système des grades date ainsi du début du XXème siècle dans la plupart des sociétés du rivage d'Aoba, de Pentecôte ou de Malakula. Il fut également général aux îles Banks. La christianisation et l'introduction de l'économie de plantation allèrent alors de pair : dans les deux cas, les Mélanésiens furent les propres agents du changement de leur société et de l'introduction d'un nouveau mode de production économique (PHILIBERT, 1976,1981).

D'autres **kanaka** de retour, soit parce que les leurs avaient disparu, que leur femme vivait avec un autre homme ou bien parce qu'ils ne pouvaient se réinsérer dans leur propre société et la faire muter vers des formes sociologiques nouvelles, quittèrent sans espoir de retour leur île ou village d'origine. Ils revinrent chercher un travail salarié dans les plantations européennes qui s'étaient développées dans l'Archipel ou bien s'installèrent auprès des missions chrétiennes.

Les nouveaux villages chrétiens accueillirent ainsi nombre de **kanaka** en rupture de communauté. Trop faibles pour provoquer chez eux les changements que d'autres avaient réussis, ils préférèrent s'établir dans des espaces où régnait ce que les chrétiens appelaient la "niu laef" : celle des convertis et des "villages" de la Mission.

Mais certains **kanaka** choisirent l'attitude inverse : retrouvant dans leurs îles des espaces et une société traditionnelle qui avaient pu se maintenir, ils reprirent tout naturellement le chemin de la Coutume, employant le poids nouveau de leur expérience et de leurs richesses nouvelles pour en réactiver les processus d'acquisition du pouvoir. Les cérémonies de prise de grade dans les groupes montagnards restés *in situ* connurent ainsi un véritable renouveau et une inflation de biens matériels, modernes et traditionnels. Ceci fut le cas dans de nombreux territoires des îles du Nord : Aoba (ALLEN, 1968), Nord et Centre Pentecôte, Maewo, Centre et Nord Malakula. Il s'agissait en effet pour ces hommes de rattraper le temps perdu et pour la société locale de leur donner le statut et le grade correspondant au nouveau poids politique et humain qu'ils représentaient. Le retour du long voyage et les cargaisons d'objets utiles ou prestigieux qu'ils en rapportaient furent ainsi culturellement intégrés et célébrés selon les normes et les rites de la société traditionnelle. Il en fut de même dans les îles Shepherds et à Tanna, ainsi que dans toutes les régions où la société mélanésienne avait pu maintenir sa cohésion démographique et sa territorialité.

o
o o

La société mélanésienne sortit de la phase du *blackbirding* affaiblie, profondément bouleversée et déjà divisée dans ses choix culturels. Entre les groupes restés fidèles à la société traditionnelle et les groupes qui se lançaient dans ce qu'on peut déjà appeler la "modernité" que proposait au plan idéologique le discours missionnaire et au plan économique l'économie de plantation ou le travail salarié, se dessinaient les conditions d'une fracture sociale et culturelle qui ne cessa par la suite de s'accentuer davantage.

La deuxième partie du XIXe siècle marquée par le recrutement et l'extension des épidémies nouvelles fut une époque décisive pour l'ensemble de la société mélanésienne des Nouvelles-Hébrides. Une nouvelle répartition de la population et une nouvelle relation de territorialité marquée par l'accroissement de la mobilité se mirent en place. La diffusion des biens de consommation européens fut encore plus massive, accélérant la relation de dépendance de la société mélanésienne à l'égard des nouveaux réseaux de puissance qui la dominaient.

Alors que les Mélanésiens étaient restés dans la période santalière relativement confiants en eux-mêmes et en contact avec le monde blanc seulement dans la mesure où ils le voulaient bien et pouvaient en tirer avantage, la période du *blackbirding* marqua l'établissement d'un nouveau rapport de force. Les blancs étaient plus redoutables depuis qu'ils utilisaient des armes automatiques et que des bateaux de guerre, français ou anglais, naviguaient dans les eaux de l'Archipel.

En introduisant la relation de patrons à salariés et en déportant leur main-d'oeuvre sur leurs propres espaces, ils accentuaient en outre la situation de dépendance qu'ils imposaient à la société mélanésienne. Le terrain était donc mûr pour une nouvelle forme d'aliénation : après la phase d'exploitation de la main-d'oeuvre par le travail salarié et la déportation, allait survenir une troisième phase, celle de la dépossession par l'aliénation foncière. La mise sous tutelle politique constitua l'issue obligatoire.

III. "L'ANNEXION SAUVAGE"

1) LES PREMIERS CENTRES DE COLONISATION : TANNA ET PORT-HAVANNAH (VATE) (1867-1879).

a) L'échec des centres agricoles.

Le système des stations mis en place au cours de la période santalière par les *beachcombers* préfigurait à terme l'établissement définitif des Blancs. Les premiers achats de terrain conséquents, portant non plus sur une petite parcelle littorale mais sur des propriétés à fins agricoles, eurent lieu dès le début du *Blackbirding*. Les recruteurs avaient en effet besoin de centres fixes où ils pourraient faire escale, se ravitailler et éventuellement se fournir en main-d'oeuvre. En outre l'idée ne pouvait pas ne pas venir à certains de transposer le système des plantations du Queensland sur les lieux mêmes où l'on trouvait la main-d'oeuvre, d'autant plus que la fertilité naturelle de l'Archipel apparaissait riche en promesses. Les premières stations de commerce de bêches de mer s'étaient ainsi transformées en plantations dans les îles Fidji ; le même processus atteignit bientôt les Nouvelles-Hébrides.

Ce fut dans les deux îles atteintes avec le plus d'intensité par le *Blackbirding* que s'établirent tout naturellement les premiers centres de plantations : Tanna et Vate. Le recruteur Ross LEWIN fut le premier à acheter en octobre 1867 une terre aux gens de Tanna de la baie de Lenakel qu'il cultiva par des champs de coton et de maïs et des plants de cocotiers. Un autre recruteur s'installa en mai 1868 au Nord de l'île de Vate, dans la baie d'Exema (Port-Havannah) où il acheta contre des marchandises de traite une terre de 1.200 acres à un homme dont le nom, William BRIAN, laisse à penser qu'il s'agissait déjà d'un **kanaka** revenu du Queensland.

Ces deux centres : celui de Lenakel à Tanna qui fonctionna de 1867 à 1874 et celui de Port-Havannah jusqu'en 1880, devinrent en même temps que des centres agricoles, de véritables plaques tournantes dans le trafic de main-d'oeuvre. Ils servaient d'escale et d'entrepôt pour les deux ou trois dizaines de navires recruteurs qui sillonnaient alors constamment l'Archipel ; ils jouaient un rôle de relais dans les transactions pour les commandes de main-d'oeuvre avec les "spécialistes" de l'Archipel qu'étaient LEWIN et MAC LEOD. Plus au Sud, on trouvait également des stations de baleiniers, à Anatom et Erromango.

Le centre de Port-Havannah surtout s'orienta vers une colonisation agricole à grande échelle. Pour ces premiers colons anglais, en tout une dizaine, qui vinrent au début de Fidji, le but tout comme celui de TOWNS au Queensland, était de profiter de la guerre civile américaine qui bloquait les exportations de coton pour développer cette culture dans les îles du Pacifique. Les versants "sous le vent" aux nuances climatiques plus sèches furent choisis parce qu'ils convenaient bien à cette culture et lorsqu'ils se trouvaient à proximité d'un port naturel. Les anciens recruteurs plus portés vers le négoce et le trafic en tout genre que le travail agricole de plantation proprement dit, servirent d'intermédiaires à ces planteurs de Fidji pour "l'achat" de terrains et pour le recrutement de la main-d'oeuvre nécessaire.

Pendant près de dix années, Port-Havannah fut le centre de la colonisation anglo-saxonne, d'autant qu'à la mort de LEWIN et de quelques autres abattus sur leurs plantations de coton au Nord-Ouest de Tanna, la poignée de planteurs européens qui y subsistaient quitta définitivement l'île en 1876, la jugeant décidément trop dangereuse. Les planteurs anglo-saxons de Port-Havannah entretinrent de meilleures relations avec les gens de Vate, dont les moeurs paraissaient plus pacifiques : la guerre endémique qui régnait continuellement à Tanna semblait ici presque inconnue. En outre, les colons de Vate cherchaient surtout à développer un centre agricole, alors que ceux de Tanna, sur lesquels LEWIN imposait sa marque personnelle, étaient beaucoup plus orientés vers le recrutement. Il s'ensuivit que le mécanisme de rejet de la présence blanche qui atteignit Tanna ne se reproduisit pas à Port-Havannah où les colons restèrent en bons termes relatifs avec leurs voisins mélanésiens (THOMPSON, 1981). L'échec du centre de colonisation de Port-Havannah n'eut donc pas les mêmes causes que celui de Lenakel. Les colons de Tanna furent abattus l'un après l'autre, malgré les chiens féroces qui les gardaient, les armes qu'ils ne quittaient jamais et leurs gardes du corps originaires de Vate. Ceux de Port-Havannah furent par contre économiquement ruinés par la chute des cours du coton en 1874, le passage de deux cyclones dévastateurs en 1876 et 1879, suivis de sécheresses prolongées. Enfin, ils ne supportèrent guère la malaria endémique qui les atteignit tous. Ceux qui ne moururent pas, partirent vers l'Australie.

En 1880, la première tentative de colonisation agricole menée à l'initiative des colons anglo-saxons de Fidji était sur le point d'échouer tant à Tanna qu'à Vaté, bien que pour des raisons différentes. Dans les îles, ne restaient encore que quelques "traders" ou commerçants isolés sur des "stations" littorales.

b) Les traders.

Généralement ces "traders" se groupaient à deux, parfois à trois ; ils vivaient d'une façon fort rudimentaire sur un coin de plage, achetant des bêches de mer et de plus en plus de noix de coco aux insulaires, qu'ils séchaient ensuite au soleil ou à la fumée des feux pour faire du coprah. En échange, ils distribuaient du tabac et des articles de traite : une figue de tabac pour dix noix était considérée comme la norme. On commença à les appeler coprah-maker.

Les coprah-makers s'établissaient dans les îles fortement peuplées où la cocoteraie était dense : Aoba, Ambrym, Malakula, Pentecôte. Les Mélanésiens les acceptaient en général assez bien, mais ils contrôlaient étroitement leurs déplacements et activités. Eux-mêmes formaient un groupe hétéroclite :

"Cette carrière ne tente guère que d'anciens marins, des métis, quelquefois des déclassés, des aventuriers rompus à tous les dangers et à toutes les maladies... Certains sont des épaves de bonne famille -on le devine du moins-, car nul ne sait au juste ce qu'ils sont, ni d'où ils viennent" (IMHAUS, 1890).

La vie des traders restait pourtant dangereuse. Deux d'entre eux d'origine américaine qui s'étaient installés en 1877 à Longana dans l'Est d'Aoba furent d'abord fort bien reçus : l'un d'eux passa même des grades, ce qui l'introduisit dans la société traditionnelle. Mais en 1880 ce même Blanc devenu chef fut tué en geste de représailles après le passage d'un bateau de guerre britannique qui avait arrêté un homme d'Aoba. Au total, de 1882 à 1886, treize traders ou coprah-makers isolés furent ainsi tués, sans qu'on en sache toujours les raisons (THOMPSON, 1981). Pourtant le petit commerce de traite continuait, il semblait que cela soit la seule présence européenne qui fut possible dans ces îles. Au début de 1880, un nouveau centre de colonisation tendit à se développer au Sud de Vate, autour de la baie de Port-Vila. Deux marins suédois, RODIN et PETERSEN, un marin du Nouveau Brunswick, MAC LEOD, qui avait depuis peu abandonné l'île dangereuse de Tanna, et enfin deux français associés, CHEVILLARD et ZOEPFEL achetèrent des propriétés importantes de plusieurs centaines d'hectares chacune, pour la plupart aux gens de l'actuel village d'Erakor.

2) La "COMPAGNIE CALEDONIENNE DES NOUVELLES-HEBRIDES" et "L'ALIENATION FONCIERE".

a) John HIGGINSON.

Jusqu'à l'aube des années 1880, les Français n'étaient pratiquement pas intervenus dans l'Archipel. Des navires basés à Nouméa recrutant pour les mines néo-calédoniennes à partir de 1870 y laissèrent sur les plages quelques marins : "écumeurs des mers" ou coprah-maker vivant de petit commerce de traite et pour la plupart travaillant en concertation avec les recruteurs, ainsi Mathieu FERRAY sur Aoba, Fortuné LA CHAIZE à Malo, François ROSSI à Ambrym (1), qui semblent avoir été les premiers.

(1) Mathieu FERRAY fut tué sur Aoba en 1883 et ROSSI quelques années plus tard à Santo (Port Olry) lors d'une tournée de recrutement. Fortuné LA CHAIZE,"cafre" de la Réunion et ancien matelot d'un bateau recruteur, eut plus de chance. Il avait versé complètement dans la coutume de Malo, tuant des cochons et passant des grades élevés dans la hiérarchie traditionnelle. Il possédait ainsi son "tabu-fire", son **nakamal** et ne portait qu'un calicot à la mode des gens de son île. Epoux d'une fille d'Aoba, il jouissait à Malo et dans l'Ouest d'Aoba d'un certain prestige en jouant, comme tous les vrais "big men" un rôle central dans les transactions de cochons. Les gens de ces deux îles l'appelaient "Futuna" à cause de sa couleur claire. Fortuné de la CHAIZE, devenu haut-gradé dans la Coutume, était l'exemple même de ce qui hérissait le plus les missionnaires britanniques : un homme qui ne gardait ni ses distances ni son rang et versait dans la "société indigène". La fille de Fortuné épousa un marin breton, Yves NICOLAS qui se fixa dans l'île en 1908.

Lorsqu'en 1853, l'Amiral FEBVRIER DESPOINTES avait pris possession de la "Nouvelle-Calédonie et Dépendances", ce dernier terme était resté intentionnellement vague ; à partir de 1875 la colonisation calédonienne revendiqua ouvertement les Nouvelles-Hébrides comme des Dépendances naturelles de la Grande Terre. Une campagne ne tarda pas à se développer dans ce sens à Nouméa, orchestrée par l'une des figures de cette colonisation : John HIGGINSON. Des groupes de pression parisiens, notamment ceux de l'Union Coloniale Française, intervenaient en même temps auprès du Gouvernement pour appuyer la tentative des colons français. John HIGGINSON écrivait en 1885 au Ministère des Affaires Etrangères :

"Sans les Nouvelles-Hébrides, notre colonie de Nouvelle-Calédonie serait amoindrie et perdrait la plus grande partie de sa valeur ; de la possession de cet Archipel qui est son complément nécessaire, dépendent entièrement son indépendance et son avenir" (cité dans le texte d'une notice illustrée du Sous-Secrétariat aux Colonies "Les colonies françaises : les Nouvelles-Hébrides", Paris, 1889).

La personnalité de John HIGGINSON apparaît à certains égards insolite. L'homme était né en Grande-Bretagne ; d'origine irlandaise modeste, il était de religion protestante. Après avoir émigré en Australie, il arriva en 1859 sur le territoire calédonien pour travailler avec PADDON -l'une des figures du trafic santalier qui s'était ensuite installé à Dumbea, près de Nouméa. Il ne tarda pas à faire fortune et à épouser la cause calédonienne. Il fut naturalisé français en 1879. Il avait acquis très vite des intérêts dans les mines et il fut, en 1876, le fondateur de la "Société Le Nickel" (Père O'REILLY, 1957, p. 99-103).

Depuis 1870, la Société HIGGINSON s'était intéressée aux recrutements de main-d'oeuvre d'origine néo-hébridaise pour le travail des mines, utilisant pour cela les services de recruteurs ou *beach-combers* locaux, comme Donald MAC LEOD. HIGGINSON fut persuadé dès cette époque que l'Angleterre, poussée par sa colonie australienne, préparait une annexion de l'Archipel. L'emprise missionnaire, presbytérienne au Sud et anglicane au Nord, lui semblait préparer ce geste, tout autant que les créations des premiers centres de colonisation à Port-Havannah et à Tanna. Il ne cessa dès lors de déployer une intense activité pour que la France, devançant le projet britannique, occupât le terrain la première.

En 1878, par un échange de lettres, le Gouvernement français représenté par le Marquis d'HARCOURT et le Gouvernement britannique par le Compte de DERBY s'étaient pourtant engagés à observer un statu quo sur la question néo-hébridaise. *"Mon Gouvernement"*, écrivait d'HARCOURT, *"n'a pas le projet de porter atteinte à l'indépendance des Nouvelles-Hébrides et il serait heureux de savoir que, de son côté, le Gouvernement de Sa Majesté est également disposé à la respecter"*.

Ce à quoi, DERBY répondit : *"Le Gouvernement de Sa Majesté n'a pas l'intention de proposer au Parlement des mesures qui seraient de nature à modifier la situation indépendante où se trouvent actuellement les Nouvelles-Hébrides"* (cité par G. BOURGE, 1906).

En insistant sur "l'indépendance" de l'Archipel, les deux ministres européens visaient surtout à écarter les ambitions éventuelles d'une tierce puissance sur le territoire, l'Allemagne en particulier, mais aussi le Japon qui s'intéressait à cette époque aux territoires vierges d'Océanie. En 1878, les sujets britanniques établis dans l'Archipel furent placés sous l'autorité et la juridiction du Gouverneur des Fidji, dont les îles avaient été annexées en 1875 et qui fut nommé pour l'occasion "Haut-Commissaire pour le Pacifique Occidental" (1). Un navire de guerre britannique fut envoyé croiser en permanence dans l'Archipel.

En 1882, le Gouvernement de Nouvelle-Calédonie, dans le but de favoriser l'emploi des libérés du bagne, interdit le recrutement des travailleurs néo-hébridais pour les mines et exploitations agricoles de Nouvelle-Calédonie. Pour HIGGINSON, il s'agissait là d'une menace grave pour les intérêts français en général et pour les siens en particulier.

Au cours d'un voyage en France, il rencontra GAMBETTA et Jules FERRY qui lui laissèrent carte blanche : *"Le Gouvernement ne peut rien faire... agissez, nous vous aiderons"*. (cité par le Père O'REILLY, 1957). HIGGINSON, à son retour, créa "La Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides". Il écrira plus tard : *"Notre but était de faire en grand ce que les Anglais faisaient en petit jusque là... (c'est-à-dire) d'arriver par des acquisitions successives de territoires à mettre aux mains des Français et par conséquent de la France, la propriété de l'Archipel tout entier"*. (cité par D. SCARR, 1967).

La philosophie d'HIGGINSON se résumait dans une formule qu'il déclarait volontiers avoir apprise de ses ex-compatriotes : *"Là où sont les intérêts, là doit être la domination"*. (cité par DESCHANEL, 1888). Il s'agissait donc de créer des intérêts économiques supérieurs à ceux des Anglais pour que l'annexion des Nouvelles-Hébrides en découla naturellement.

b) "Achetez l'Archipel..."

HIGGINSON décida donc tout bonnement d'acheter l'Archipel aux Mélanésiens et aux colons de nationalité anglaise qu'il savait en difficulté. Il espérait par là arriver à un état de fait qui, de soi, trancherait la question ; faire lever l'interdiction de recrutement et développer un mouvement de peuplement dans les deux sens: établir des colons français aux Nouvelles-Hébrides et importer en Nouvelle-Calédonie une main-d'oeuvre locale provenant des Nouvelles-Hébrides.

---

(1) A l'instigation d'HIGGINSON, les traders et colons britanniques établis à Tanna et à Vate s'étaient à deux reprises adressés au Gouvernement français pour que celui-ci annexe l'Archipel des Nouvelles-Hébrides. Ces pétitions avaient déclenché de vigoureuses réactions des missionnaires presbytériens qui militaient pour une annexion anglaise.

Dès sa création, la Compagnie déploya une activité intense. Comme l'écrit le Père O'REILLY (1957) :

"Les Calédoniens ont l'impression de constituer une sorte de Compagnie des Indes, mais une compagnie sans charte, sans privilège, sans monopole, sans navire de guerre et sans troupe".

En Octobre 1882, HIGGINSON et ses amis partent pour les Nouvelles-Hébrides emmenant avec eux près de 100.000 F de marchandises de traite. Le Lieutenant de vaisseau MARIN d'ARBEL "en congé" était du voyage, mais représentait en réalité le Gouverneur de Nouméa ; son rôle était de veiller à la bonne tenue de la transaction foncière et d'acheter aussi quelques lieux stratégiques utiles en cas de prise de possession.

En quelques mois, la Compagnie créée par HIGGINSON revendiqua l'achat de plus de 500.000 hectares comprenant les meilleures terres de l'Archipel et les mieux situées. Les premiers terrains achetés le furent aux planteurs britanniques de Vate, la plupart financièrement à bout de souffle et soulagés de trouver une porte de sortie qui ménageait leurs intérêts. Donald MAC LEOD, alors ami d'HIGGINSON, lui vendit également tous les terrains qu'il possédait à Port-Havannah et à Port-Vila (Anabrou) et devint le manager local de la Compagnie. Seul Robert GLISSAN, accroché sur Undine Bay, persista sur ses propres terres, mais comme l'écrit SCARR : *"He was isolated among a sea of tricolours"* (1967).

Près de 150.000 hectares, revendiqués par les colons britanniques, changèrent ainsi de main et passèrent à la Compagnie Calédonienne (DESCHANEL, 1888). De nouvelles et fantastiques propriétés furent dans le même mouvement "achetées" directement aux Mélanésiens par les agents de la Compagnie, pour la plupart anciens recruteurs : notamment 92.000 hectares sur la seule île de Vate. Plus de 10.000 hectares furent ainsi achetés à Buffa au chef de la tribu d'Eratap, KALMAT, pour *"une boîte de dynamite, une boîte de capsules et de mêches, 13 pièces d'étoffes diverses, 100 kg de tabac, une grosse boîte d'allumettes, 6 douzaines de pipes et 2 haches, totalisant une valeur de 1.190 F, auxquels il faut ajouter 130 F en espèces"* (Archives de la Conservation Foncière à Port-Vila).

Le même jour -on note la rapidité de la "transaction"- et pour les mêmes sommes aussi dérisoires, de 1.229F et 1.400 F, payées aux 9/10e en marchandises de traite, 22.000 hectares voisins furent achetés à deux autres partenaires mélanésiens constituant ainsi un immense domaine foncier d'un seul tenant à l'Est de Port-Vila. A l'Ouest, tout le littoral de Port-Vila, jusqu'à Port-Havannah, devint en quelques jours propriété de la C.C.N.H.

Les terres achetées aux colons britanniques le furent à des taux qui n'avaient pas de commune mesure avec les transactions opérées directement avec les Mélanésiens. La Conservation Foncière garde par exemple les traces des différentes transactions survenues sur le premier terrain, dit "Exema", acheté dans le Nord de l'île. En 1867, ce terrain représentant 480 ha (1.200 acres) fut acquis pour 15 livres sterlings sous forme de marchandises à un mélanésien de retour du Queensland ; il fut revendu trois ans plus tard à J. HEBBLEWHITE

pour 130 livres sterling. En 1875, soit 4 ans plus tard, HEBBLEWHITE revendit ce terrain 1.000 livres à Thomas LITTLEJOHN qui venait de quitter Tanna. Donald MAC LEOD racheta ensuite ce terrain 475 livres pour le revendre à HIGGINSON 125.000 F. On est donc loin des 3.000 F donnés en marchandises de traite pour les 40.000 hectares achetés à des Mélanésiens à l'Est de Vate. Même s'il s'agissait dans le cas de la propriété d'Exema d'une plantation déjà mise en valeur et en cours de production, la disproportion des chiffres laisse songeur : l'hectare fut racheté 263 francs à Donald MAC LEOD (commerçant avisé il est vrai), il fut racheté 7 centimes aux Mélanésiens de l'Est Vate.

La Compagnie Calédonienne ne tarda pas à poursuivre ses mouvements d'achats. En 1882, la plupart des plaines alluviales propices à une éventuelle colonisation dans les grandes îles : Santo, Malakula, Epi, les meilleurs ports de l'Archipel, comme Port-Sandwich à Malakula, la région du Volcan Yasur à Tanna (dont on escomptait une exploitation du soufre), la zone de Blackbeach au Nord-Ouest de la même île (1), les soufrières de Vanua Lava devinrent ainsi des "propriétés françaises" virtuelles.

Cette sorte "d'annexion sauvage" réalisée par J. HIGGINSON ne pouvait pas ne pas déclencher de vigoureuses réactions en Australie. Une Compagnie, formée à Sydney "The Anglo-Australian Society", se constitua dans le but de procéder à une opération identique dans le Sud de Malakula. Elle eut la malchance d'être devancée par une expédition menée *in extremis* par HIGGINSON EN 1884. Tout le Sud de l'île fut acheté par la Compagnie Calédonienne en 24 heures (BOURGE, 1906) (2).

Sur cet immense domaine dont HIGGINSON pressait à Nouméa pour qu'on lui reconnaisse officiellement les titres fonciers, la Compagnie Calédonienne chercha à favoriser l'arrivée de colons français. Des lots de colonisation de 25 à 50 hectares furent offerts "gratuitement" aux nouveaux arrivants, sous réserve qu'ils les mettent en valeur. Parallèlement, la Compagnie Calédonienne, sous la direction d'un gérant établi à Port-Vila, se lançait dans la mise en valeur directe de ses terrains d'Anabrou, les deux principales spéculations étant le maïs et le café. Une station d'élevage fut créée sur les terrains de Port-Havannah et six comptoirs de coprah-makers dispersés dans les îles.

Près d'une centaine d'émigrants, attirés par la Société Française de Colonisation avec laquelle HIGGINSON s'était mis en rapport, jouèrent la chance qui leur était proposée, entre 1883 et 1904. HIGGINSON établit une liaison maritime régulière avec Nouméa pour l'exportation des produits de l'Archipel et mit en service un réseau postal mensuel en 1886.

---

(1) En ce qui concerne le terrain de Black Beach dans le Nord-Ouest de Tanna, celui-ci fut si fréquemment vendu par les gens de Tanna que, comme l'a écrit SCARR : *"si tous les titres de propriété de cette grève étaient mis bout à bout, on pourrait avec eux construire une digue de Tanna à Erromango.*

(2) Les chefs de Port-Sandwich, notamment BANYERERE, que l'on convia à boire du champagne à bord et que l'on habilla pour la circonstance en bourgeois de l'époque avec chapeau et épée d'apparat, *"déclarèrent se placer sous la protection française"*(BOURGE, 1906).

La Compagnie Calédonienne revendiquait en 1886 une propriété virtuelle de 780.000 hectares de terre sur un Archipel que l'on estimait alors à une superficie de 1.467.000 hectares, soit plus de la moitié de celle-ci, et la quasi-totalité de ses "bonnes terres". Mais l'entreprise restait fragile : l'emphatique Compagnie, mal gérée, trop centralisée, ne tarda pas à sombrer dans la faillite. En raison de l'impact politique qu'elle représentait, son actif fut dévolu en 1894 à une nouvelle société par actions soutenue par l'Etat Français : "La Société Française des Nouvelles-Hébrides" (S.F.N.H.). Malgré tout et avec des fortunes diverses, la colonisation française persista et en 1884, l'immigration des travailleurs néo-hébridais en Calédonie fut réouverte. Il semblait bien qu'HIGGINSON, malgré son échec financier, eût gagné son pari politique.

3) LES COLONS FRANCAIS.

Les colons français, attirés aux Nouvelles-Hébrides, découvrirent sur place que rien n'était préparé pour les accueillir, que leur terrain était en brousse, que la main-d'oeuvre pour le défricher n'existait pas et qu'il était fort difficile d'aller la recruter. N'ayant pour la plupart qu'un maigre capital au départ, ils furent obligés de s'endetter considérablement auprès des maisons de commerce de Nouméa pour subsister en attendant que les premières récoltes donnent leurs fruits. Beaucoup ne sortirent jamais de ce cercle.

"Des colons qui sont accablés de dettes contractées vis-à-vis des maisons de commerce de Nouméa (BALLANDE, BARRAU, etc...) commencent à se dégager du joug de leurs oppresseurs. Car on ne peut guère appeler autrement la tyrannie qu'exercent ces prêteurs de Nouvelle-Calédonie ! Une fois dans leurs mains, le colon est obligé d'accepter toutes les fournitures qu'il plait au créancier de leur envoyer -sous peine de se voir mettre immédiatement en demeure de restituer les sommes avancées". (Lettre du Capitaine de Vaisseau BUCHARD au Ministère de la Marine, 5 août 1908) (1).

Toute l'ambiguïté de la colonisation française aux Nouvelles-Hébrides se trouve résumée dans cette phase initiale. L'aventure commença mal, mais il en résulta sur certaines îles un incontestable effort de mise en valeur agricole.

En 1894, Vate comptait 34 exploitations agricoles de statut juridique français et une population européenne de 119 personnes (femmes et enfants inclus), dont la plus grande partie était concentrée autour de Franceville, à Tagabe et dans la plaine de Mele. Un petit hôtel s'élevait le long du port, voisinant avec les magasins et comptoirs commerciaux des grandes maisons de Nouméa et de la Compagnie Australienne BURNS PHILP. Les deux plus grandes plantations étaient, à l'Est, celle de "Franceville" appartenant à CHEVILLARD -dont l'associé allemand ZOEPPFEL avait été tué en 1882, alors qu'il recrutait à Santo- et à l'Ouest, dans la plaine de Mele, celle de PETERSEN-STUART, connue sous le nom de "Framnais".

---

(1) En outre, les colons étaient obligés de vendre leur production à leurs créanciers qui mesuraient leurs avances en fonction des récoltes livrées.

Les plantations françaises utilisaient en tout 450 travailleurs mélanésiens, originaires pour la plupart d'autres îles, certains des Salomon, dont 60 pour la seule propriété de "Franceville". Deux vapeurs, l'un de la S.F.N.H., l'autre de l'"Australian New-Hebrides Company" (ancêtre de la maison BURNS PHILP), faisaient relâche une fois par mois dans le port de Vila devenu incontestablement le centre de la colonisation dans l'Archipel.

On peut déjà remarquer qu'à cette époque les jeux étaient faits et qu'un "Condominium" était déjà en place, les Français tenant la terre, les Anglais dominant le commerce et les Missionnaires anglo-saxons convertissant les âmes. La ville était bilingue et d'un cosmopolitisme total, bien que les Français aient été à l'époque prédominants (1).

Une journaliste australienne visitant Port-Vila au début du siècle écrivait :

"En 1878, il n'y avait pas un Français dans ces îles. Maintenant on n'entend guère parler que français dans les rues. Les planteurs et les commerçants, minces et bruns, avec de fortes moustaches, leurs femmes et leurs filles pâles mais élégamment habillées, sont incontestablement français. Dans les boulangeries, le pain démesurément long est français ; les grandes bouteilles de bordeaux léger plantées sur la table, ainsi que l'encadrement des fenêtres n'ont aucune parenté avec la pinte de bière et les châssis anglais" (2).

La S.F.N.H., représentant les ambitions coloniales calédoniennes, s'investit dans les activités de plantation et de colonisation agricole directe. Son homologue "L'Australian New-Hebrides Company", bientôt prise en main par la maison "BURNS PHILP", s'orientait à l'inverse vers des activités de commerce inter-insulaires, s'appuyant sur un réseau dense de traders et de coprah-makers britanniques dispersés dans les îles. Un officier de la Commission Navale estimait leur nombre à 30 ou 40 stations en 1892. Les deux communautés européennes vivaient par ailleurs en assez bonne entente et de nombreux mariages franco-anglais les rapprochèrent. Mais pour les colons aux trois-quarts français qui s'étaient appropriés l'Archipel, le problème restait celui de la légalisation politique de leur domination de fait. L'indécision tant de la France que de l'Angleterre devant cette curieuse situation ne cessait de motiver leur impatience.

---

(1) La population sur laquelle s'appuyait la colonisation représentait en effet une dizaine de nationalités. A part les Français, on trouvait une population fluctuante de marins scandinaves ou allemands tentés par l'aventure, des Portugais (FACIO, de BARROS), des Espagnols (SABLAN), des Suisses, un Belge, etc... On trouvait également parmi les Français, de nombreux créoles de la Réunion qui représentaient près de la moitié des colons français. Quelques aventuriers américains (TAYLOR, PROCTOR) jouaient leur chance en tant que traders dans les îles. Enfin, il faut ajouter à ce chiffre une dizaine d'exploitations agricoles tenues par des colons d'origine anglo-australienne.

(2) Miss GRUISHENS "Sydney Morning Herald" 25 Novembre 1905.

Sur place, le grand homme de l'époque semble avoir été CHEVILLARD. Le comte autricien de TOLNA, en voyage avec sa jeune épouse, pour une lune de miel qui dura huit années dans l'Océan Pacifique à bord de son yacht personnel, le décrivit comme un homme cultivé et raffiné, habitant une spacieuse maison de pierres :

"Gai et plein de rondeurs, malgré le mystère (1) qui l'entourait, ami de la table et bon vivant, comme tous ses compatriotes, il m'a paru avoir une entente supérieure de l'existence. Quelque peu sultan avec cela, il avait un petit harem qu'il recrutait à l'île des Lépreux (Aoba)... Le Français cultive le café, le cocotier pour le coprah, les bananiers, dont les fruits s'expédient en Australie. Ses plantations, quoique d'un grand rapport, semblent un jardin d'agrément. Les cocotiers sont alignés en larges allées comme dans un parc de Lenôtre. Les cacaoyers sont groupés en bocages et les caféiers à l'ombre des arbres y forment de charmants arbustes" (de TOLNA, 1903).

De Vila, la colonisation française s'étendit progressivement sur les autres îles de l'Archipel, où la S.F.N.H. mettait des lots de terrain à sa disposition. Les centres d'Epi (Ringdove), de Malakula (Port-Sandwich) et surtout du Canal du Segond à Santo furent ainsi créés dans les années 1890. La S.F.N.H., qui n'allait pas tarder non plus à connaître la faillite, agissait comme une société immobilière, qui créait des "fronts de colonisation" successifs.

La rivalité coloniale entre la Nouvelle-Calédonie et les colonies australiennes représentées surtout par l'Etat du Victoria (Melbourne) avait donc abouti à une situation originale et à un "Condominium" de fait. La société mélanésienne semble à cette époque avoir été plongée dans un état de traumatisme profond. Les colons d'alors étaient sûrs d'eux et se sentaient porteurs de la "civilisation" et du "progrès" ; ils brandissaient des titres de propriété, se conduisaient en maîtres de l'Archipel ; ils étaient l'expression d'un rapport de force qui avait, sur les rivages de l'Archipel, maintenant complètement basculé en faveur du pouvoir blanc. La porte entrouverte par les santaliers et les premiers *beachcombers* avait conduit à une situation de domination dont l'élan gagnait les îles les unes après les autres, sans même être limité par les dispositions juridiques d'une métropole extérieure. L'Archipel était toujours sans loi, mais il avait des maîtres.

Le début de la colonisation française, de 1882 jusqu'aux dix ou vingt premières années du XXème siècle, semble avoir ainsi correspondu avec le point de faiblesse le plus total qu'ait atteint la société mélanésienne. Le monde serein de la Coutume s'était effondré d'un coup devant un rapport de force qui semblait le condamner irrémédiablement. La magie noire se révélait inefficace devant les armes et les nouvelles maladies apportées par le monde blanc. La seule solution qui leur restait ouverte consistait à adopter la religion des Blancs, ne serait-ce que pour en acquérir le savoir et peut-être les secrets :cela, les missionnaires leur en offraient la possibilité.

---

(1) D'après certaines indications, il semble que CHEVILLARD qui était d'opinion royaliste -et pour cela en mauvais terme avec le gouvernement républicain et ses envoyés- ait été un "fils de famille" ayant eu des problèmes. Le Père O'REILLY le décrit "*comme l'une des plus curieuses figures des Hébrides et toute en contrastes*".(1957, p. 40).

Treizième chapitre

L'ÉVANGILE ET LE ROYAUME

I. LA FRAGMENTATION ET L'IMPORTANCE DU FAIT RELIGIEUX MELANESIEN.

1) LA FORCE DE L'IMPACT CHRETIEN.

L'évangélisation ou le gospel (1) commença pratiquement à la même époque que la ruée vers le santal : elle représenta l'autre face du contact avec le monde européen. L'Administration condominiale, qui ne parvint que très partiellement à contrôler une société coloniale remuante qui transformait ses domaines en états autonomes, n'arriva pas plus à s'imposer à une société missionnaire qui, de son côté, créait des communautés religieuses qui s'érigèrent en entités indépendantes. La société missionnaire avait en effet précédé le Condominium. Chaque grande église tendit à s'instituer en entité propre, ignorant tant les structures administratives d'un pouvoir à qui elle ne devait rien que celles d'une société européenne coloniale qu'elle réprouvait. Des royaumes religieux, sortes de théocraties locales, s'établirent ainsi dans les îles, réussissant plus ou moins dans leur tentative de créer des "sociétés évangéliques" dégagées autant des influences "pernicieuses" des Blancs non-religieux et mercantiles, que de celles des "superstitions païennes" de la société traditionnelle.

---

(1) Le "gospel" ou la "nouvelle", terme par lequel les missionnaires protestants anglo-saxons désignaient l'annonce de l'Evangile en terre païenne.

Les églises chrétiennes -"La Skul"- furent des écoles où la pensée et les attitudes mélanésiennes durent se couler pour apprendre les formes et les chemins conduisant à une vie nouvelle : la "niu laef". Aucune des deux faces séculières de la présence européenne -le pouvoir administratif et la société coloniale- ne mordirent en fait réellement sur le vécu profond de la société mélanésienne. Par contre la présence missionnaire, dans sa volonté de créer une nouvelle société, fondée et animée par des principes chrétiens, oeuvra comme un ferment à l'intérieur de sociétés locales en totale mutation. Dans bien des cas, les Mélanésiens furent les agents actifs de leur propre acculturation. Comme l'explique J.M. PHILIBERT : *"Le savoir véritable, dans le locus classicus des religions mélanésiennes, est avant tout un savoir secret, un savoir révélé, les connaissances séculaires et techniques ayant peu d'importance puisque tout le monde les possède. Il n'est donc pas étonnant que les Mélanésiens aient cherché dans le christianisme les clés de la richesse matérielle des Blancs. La conversion au christianisme était également l'aveu que les religions traditionnelles ne rendaient plus compte de manière adéquate d'un horizon culturel considérablement élargi par la présence d'Européens"* (1982, p. 76).

Quoi qu'il en soit, au seuil de l'Indépendance et après un siècle d'évangélisation, la christianisation de Vanuatu apparaissait presque complète. La réalité sociologique mélanésienne ne peut aujourd'hui se comprendre qu'en référence aux modèles d'une société chrétienne qui s'est bâtie dans des contextes locaux et idéologiques variés, suscitant parfois une adhésion enthousiaste et rapide, mais dans d'autres aussi, une forte opposition de la société traditionnelle. Le monde de la Coutume et ses croyances se sont même maintenus, comme à Tanna, au prix d'une longue "guerre culturelle" (voir Livre II). Dans une certaine mesure, l'esprit de la Coutume mélanésienne survit à l'état implicite dans bien des sociétés chrétiennes, mais inversement l'esprit du christianisme et de la modernité a lui-même imprégné bien des sociétés qui se réclament encore de la religion traditionnelle et de la Coutume. En fait il y eut osmose et redéfinition culturelle générale au profit du christianisme dominant.

Sans doute le succès du christianisme est-il dû en partie, et sans pour cela porter un jugement sur la valeur religieuse en elle-même des conversions personnelles, au fait que les structures missionnaires représentèrent pour la société mélanésienne en proie à une situation de contact et à la brusque invasion d'un monde aux forces matérielles supérieures, une protection, dans un premier temps, et l'espoir d'une issue possible vers la "modernité", dans un deuxième. En adhérant au christianisme, les Mélanésiens, d'une part marquaient leur distance par rapport à un monde colonial qu'ils contestaient, mais de l'autre ils entraient à leurs propres yeux dans la voie d'une modernité nouvelle : ils espéraient accéder un jour à un statut et à un pouvoir matériel au moins égal à celui des Blancs qui les dominaient.

2) LA FRAGMENTATION RELIGIEUSE.

Lors du premier recensement de la population opéré en 1967, il apparut que la population chrétienne, ou s'affirmant comme telle, représentait 84 % de l'ensemble de la population autochtone, dont 70 % acquis aux églises protestantes d'origine anglo-saxonne.

TABLEAU 10 : Situation religieuse de la population mélanésienne de Vanuatu en 1967.

	Nombre d'adeptes		Pourcentage	
	1967	1979	1967	1979
Eglise Presbytérienne	29.983	40.843	42,4 %	36,7 %
Eglise Anglicane	10.667	16.778	15,0 %	15,1 %
Eglise Catholique	8.711	16.502	12,3 %	14,8 %
Eglise Adventiste du 7ème Jour (S.D.A.)	4.222	?	6,0 %	?
Eglise Protestante française	990	?	1,4 %	?
Church of Christ	3.853	?	5,4 %	?
Apostolic Church	716	?	1,0 %	?
Autres Eglises chrétiennes	104	?	0,1 %	?
Religions traditionnelles ou néo-traditionnelles	11.368	?	16,0 %	?
Divers	182	?	0,2 %	?
TOTAL	70.387	112.596	100 %	100%

La répartition religieuse laisse apparaître la prédominance de quatre grandes familles spirituelles : les groupes presbytériens, anglicans et catholiques qui regroupent à eux seuls pratiquement 70 % de la population et enfin le groupe "coutumier", constitué par les tenants des religions traditionnelles ou néo-traditionnelles, soit 16 %. Parmi les églises chrétiennes, l'Eglise Presbytérienne domine de loin, puisque si l'on ne tient pas compte des divers ou des groupes coutumiers, elle représentait en 1967 50,4 % de la population mélanésienne christianisée de Vanuatu, et encore près de 45 % en 1979.

Sept grandes églises chrétiennes installées de longue date se partageaient l'Archipel en 1967, soit une pour 10.000 habitants. Cet "atomisme religieux" n'existe nulle part à un point aussi développé qu'en Océanie (1) et s'explique en partie par la rivalité des différentes églises, mais aussi par la nature des sociétés segmentées.

L'exemple d'Aoba est à cet égard significatif : l'île comptait en 1967 5.869 habitants et cinq églises différentes (2), soit une église pour 1.200 habitants, chacune d'entre elles ayant un ou deux missionnaires expatriés. Cette fragmentation religieuse répond ici aux clivages culturels de la société locale. Les gens de l'Ouest Aoba (Ndui-Ndui) ou **Mweraĩbeo** ne pouvaient par exemple adopter la même religion que les **Mweralulu** (3) ou gens de l'Est, que tout opposait au plan de la Coutume, de la parenté ou des relations d'alliance. Dans la mesure où l'Est Aoba accueillait la religion anglicane "Melanesian Church", la partie Ouest de l'île se chercha une autre église. Des Ndui-Ndui, partis travailler au Queensland, ramenèrent dès 1902 un "trader-missionnaire", PARDY, qui implanta et fit connaître sa propre "Skul" : la religion "Church of Christ". Cette petite église déjà active parmi la population de travailleurs des champs de canne à sucre du Queensland gagna sans effort tout l'Ouest de l'île. En l'adoptant, les Ndui-Ndui exprimèrent ainsi leur identité et leur volonté de rester séparés des "gens d'en haut", ceux de l'Est. Mais pour des raisons identiques, les groupes les plus à l'Ouest (Walaha et Vilakalaka) que des différences de dialecte et une forte endogamie traditionnelle séparent traditionnellement du pays Ndui-Ndui, bien qu'ils en partagent le même univers culturel, créèrent une "Independant Mission" séparée de l'Eglise Church of Christ. Cette église "libre" se mit à la recherche d'un missionnaire et d'une église qui ne soit ni anglicane, ni Church of Christ. Elle trouva la solution à son dilemme, lorsqu'en 1949 elle devint membre, sous l'influence d'un autre "trader" local d'une petite église pentecôtiste d'origine américaine implantée en Australie : "The Apostolic Church" (voir carte 13, p. 238).

---

(1) *"On trouvait un missionnaire par millier d'habitants dans le Pacifique au début du siècle, alors que l'Afrique par exemple n'en comptait qu'un pour 50.000 à la même époque"*. (J.M. PHILIBERT, 1982, p. 75).

(2) D'Ouest en Est : Eglise "Apostolic Church", "Church of Christ", "Melanesian Church","Eglise Catholique", "Adventistes du 7ème Jour".

(3) **Mweraĩbeo** signifie "ceux d'en bas" et **Mweralulu** "ceux d'en haut". Cette distinction ne viendrait pas d'une différence dans la situation topographique de l'habitat des uns ou des autres, mais du fait qu'en cas de guerre les Aobans de l'Est devaient, pour atteindre ceux de l'Ouest, d'abord monter sur les hauteurs centrales de l'île, puis redescendre, la route du littorale étant tenue par leurs ennemis. Les Ndui-Ndui leur apparaissaient alors comme les gens d'en bas (WEBB, 1937). Entre les uns et les autres, l'hostilité était quasi-permanente et les mariages impossibles. L'Ouest de l'île patrilinéaire communiquait et s'alliait avec Malo et Santo, l'Est matrilinéaire avec Raga et Maewo.

Un processus de fragmentation parallèle intervint dans l'Est Aoba, lorsque les régions de Lolokaro et de Walurighi abandonnèrent d'elles-mêmes l'Eglise anglicane pour devenir "Adventistes du 7ème Jour", marquant ainsi leur volonté d'autonomie politique par rapport au reste des **Mweralulu.**

Toujours pour les mêmes raisons, certains villages de la partie Est d'Aoba tinrent à se différencier de la majorité anglicane, en adoptant la religion Church of Christ. Ces villages forment depuis des enclaves parmi leurs voisins anglicans et n'ont que d'assez mauvaises relations avec eux.

Seules les deux enclaves catholiques de Lolopuepue et de Nangire ne correspondent pas à un territoire traditionnel. Le hasard a joué dans leur localisation : le vieux chef païen, KWARO, de Lolossori qui avait noué de bonnes relations avec le missionnaire catholique installé à Lolopuepue, décida en effet à sa mort de partager ses descendants et sa zone d'influence entre les deux missions qui le pressaient de se convertir. A l'Est de la rivière Waïmaeto, KWARO décida que la zone serait territoire "anglican" et à l'Ouest qu'elle serait "catholique". Le clivage est toujours actuel.

Cet exemple pris sur Aoba pourrait se répéter un peu partout dans l'Archipel ; les deux grandes églises "historiques", anglicane et presbytérienne, qui avaient eu le sens tactique de se partager l'Archipel en sphères d'influences géographiquement distinctes (1), furent assez vite contestées par d'autres églises qui créèrent là où le dispositif religieux restait lâche des enclaves religieuses en profitant de la volonté d'autonomie et d'identité d'une région ou d'un groupe local par rapport à un autre. Chaque église tendit ainsi à calquer ses territoires sur ceux du système d'alliance mélanésien, qui le plus souvent lui préexistait. Ces nouvelles alliances et relations privilégiés favorisaient les mariages des convertis à l'intérieur des réseaux religieux et unifiaient leurs systèmes d'autorité politique. Ils avaient naturellement d'autant plus de force qu'ils répondaient à des clivages culturels traditionnels. La christianisation, en se fragmentant en territoires politico-religieux édifiés au nom d'un discours théologique différent, ne fit donc souvent que retranscrire dans un langage nouveau de vieilles divisions inscrites au sein de l'espace traditionnel.

La concurrence des églises joua son rôle, mais il était dans la logique des sociétés locales d'aboutir à une fragmentation religieuse qui tienne compte de leurs clivages propres. L'exemple des "Church of Christ" ou des "Apostolic Church" d'Aoba est instructif ; ils cherchèrent une "Skul" qui leur convienne, non pas tant à cause d'une quête spirituelle, d'un discours théologique particulier ou de la personnalité plus ou moins rayonnante d'un missionnaire,

---

(1) L'accord découla d'une négociation entre le Synode de l'Eglise presbytérienne et l'Evêque J.R. SELWYN de l'Eglise anglicane, en 1880 et 1881. Une frontière fut tracée entre ces deux Eglises : l'Archipel néo-hébridais devenait ainsi le domaine de l'Eglise presbytérienne, à l'exception des Banks, d'Aoba, Pentecôte et Maewo, qui restaient dévolus à l'Eglise anglicane, en fait tout le chaînage culturel du Nord-Est.

mais beaucoup plus fortement en raison de leur propre volonté de ne pas appartenir à la même sphère d'influence religieuse que leurs voisins, dont ils n'appréciaient pas les tendances hégémoniques. Autrement dit, la distribution religieuse se fit à partir de critères politiques internes à la société mélanésienne traditionnelle : les missionnaires européens furent dans l'affaire "choisis" beaucoup plus qu'ils ne choisirent. Les sociétés locales les utilisèrent à leur insu dans le règlement de leurs conflits internes (1).

Les églises chrétiennes se partagèrent l'espace avant de se partager les âmes, comprenant implicitement que dans une société territoriale comme la société mélanésienne, le geste décisif était d'abord d'occuper le terrain et les lieux-clés, la conversion s'opérant ensuite en vertu de cette occupation. Pour convertir par exemple les "manbus" de l'intérieur d'une île, il fallait occuper l'endroit où aboutissaient leur itinéraires de descente au bord de mer ; pour convertir une région littorale, il convenait de s'installer au centre politique de celle-ci et en contrôler les atterrages traditionnels. La localisation des missions fut un point extrêmement important dans la tactique qu'elles utilisèrent pour se gagner les populations qu'elles voulaient évangéliser.

En règle générale, le rivage des îles, grandes ou petites, fut gagné à partir de 1920 à la christianisation. Seules les régions intérieures des plus grandes îles, c'est-à-dire Santo, Malakula, Tanna, Pentecôte, conservèrent beaucoup plus longtemps et conservent toujours,une population non christianisée.

L'habitude s'est prise aujourd'hui dans l'Archipel de dénommer des régions ou groupes de villages par leur coloration religieuse, notamment dans les îles où plusieurs églises coexistent. Lors des affrontements politiques qui ont abouti en 1980 à la crise de l'Indépendance, l'appartenance religieuse fut, dans la distribution des choix politiques, le critère déterminant.

D'autres églises se sont introduites à Vanuatu depuis 1967, notamment la dynamique "Assembly of God", "Les Témoins de Jehova", la "Foi Bahai" et des mouvements charismatiques originaires des Caraïbes, comme "L'Happiness-Fellowship". Si bien que la progression du nombre des églises a suivi celle de la population ; il existe aujourd'hui plus de dix églises chrétiennes au Vanuatu et des forces religieuses syncrétiques comme les Bahai, soit pour près de 100.000 habitants, un rapport d'une église pour 10.000 personnes. Le nombre des missionnaires européens a par contre diminué.

---

(1) Ce fait paraît général en Mélanésie. On lira à ce sujet l'excellente étude de K. HOWE (1977) sur la conversion des îles Loyauté.

3) LA "BONNE SKUL".

La situation religieuse de l'Archipel ne peut toutefois s'interpréter en termes de chiffres ou de poids quantitatif. Chaque église a eu une politique d'évangélisation propre, un discours particulier, une certaine inflexion philosophique et une histoire différente. Les gens des îles qui acceptèrent et souvent appelèrent de leurs voeux cette évangélisation la vécurent dans des contextes insulaires et historiques variés. Si les différences doctrinales qui séparent les églises chrétiennes les unes des autres étaient aux yeux des Mélanésiens des discussions assez lointaines, la division qui en résultait par contre ne l'était pas. En adhérant à une église, les communautés mélanésiennes continuèrent à régler par d'autres voies des querelles ancestrales internes, comme elles eurent conscience de préparer leur avenir. Ce dernier point est un leitmotiv qui ressurgit souvent lorsque l'on discute avec les Mélanésiens chrétiens des mérites comparés des différentes églises : *"Avons-nous bien choisi la bonne Skul ?"*

Cette question lancinante de la "bonne Skul" renvoie à une réalité complexe ; il rentre dans ce jugement une évaluation de la puissance matérielle et de l'efficacité éducative offertes par les structures de l'église, mais aussi la prise en compte du degré d'autonomie qu'elle permet par rapport aux autres communautés et le lien nouveau qu'elle offre avec le monde extérieur. Ces préoccupations sont naturelles ; en choisissant leur "skul", les Mélanésiens avaient le sentiment qu'ils s'investissaient dans les choix futurs de la modernité et entraient dans un plus vaste système d'alliance. Certains groupes essayèrent d'ailleurs plusieurs églises avant de trouver "la bonne" et les schismes qui furent fréquents à l'époque historique du contact se produisent toujours à l'heure actuelle.

Pour les groupes qui par exemple optèrent pour l'Eglise catholique, ce choix impliquait l'adhésion à une vaste église universellement représentée, mais aussi à une alliance plus précise avec les Français. Lors de la crise de l'Indépendance, l'aspect anti-français de la campagne menée par le Vanuaaku Pati entraîna par exemple la grande majorité des groupes catholiques à rejoindre en réaction les "partis modérés". Certains groupes "Church of Christ" qui avaient rallié le mouvement Nagriamel et par là l'alliance "modérée", souhaitèrent dans le même mouvement changer de religion pour devenir catholiques. On le voit, l'adhésion religieuse mélanésienne s'inscrivit dès le départ dans un choix d'alliance plus que dans un choix proprement doctrinal (1).

---

(1) En 1980, les élections donnèrent en effet une majorité de 64 % d'électeurs en faveur du VAP (Vanuaaku Paty). Cette majorité recoupait celle des églises presbytérienne et anglicane, représentant 57 % de la population, le reste étant dû à l'appoint d'une partie des petites églises protestantes d'origine anglo-saxonnes, comme les S.D.A. ou les "Assembly of God" en particulier, qui se rallièrent à l'action politique du VAP. Le Président du Parti Vanuaaku, devenu Premier Ministre en 1980, est lui-même un prêtre de l'Eglise anglicane ; parmi les dix ministres de son Cabinet créé au lendemain de l'Indépendance, quatre étaient des pasteurs de l'Eglise presbytérienne.

L'histoire locale de ces églises est donc un peu celle des Mélanésiens eux-mêmes et du choix qu'ils projetèrent sur elles. On aurait tort de concevoir l'évangélisation comme une influence historique externe venant se plaquer sur la réalité mélanésienne. Les Mélanésiens firent au contraire des églises chrétiennes leur propre affaire et ils reconstruisirent, grâce à elles, leurs sociétés disloquées par le *contact sauvage* du XIXe siècle.

Ces églises apportaient la "modernité blanche", elles prêchèrent, bien qu'avec des paroles et des gestes très différents, la même rupture avec le vieux monde de la Coutume. Quant à leurs différences internes, elles représentèrent en définitive un avantage, puisqu'elles permirent à la nouvelle société mélanésienne de se reconstruire dans la diversité. Cet atomisme religieux qui résulte, dans la plupart des cas, de la pluralité des choix politiques et culturels locaux -on alla chercher de nouveaux missionnaires lorsqu'ils ne venaient pas d'eux-mêmes-, explique en même temps le caractère résolument politique des appartenances religieuses.

De toutes les églises chrétiennes présentes sur le territoire de Vanuatu, l'Eglise presbytérienne peut être considérée comme l'église historique et l'église dominante. Elle tient incontestablement la première place dans l'histoire de ce pays.

II. L'EGLISE PRESBYTERIENNE : LE REVE DE LA "NATION CHRETIENNE".

1) LES PREDECESSEURS : LA LONDON MISSIONNARY SOCIETY.

L'évangélisation des Nouvelles-Hébrides commença dans le sillage du mouvement missionnaire qu'animait la **London Missionnary Society** (M.L.S.) en Polynésie. L'Europe, dans la première partie du XIXème siècle,était au seuil d'une expansion impériale et économique qui semble avoir noué en elle un regain d'énergie sur tous les plans. Les espaces nouveaux découverts par les navigateurs dessinaient les contours d'un monde à conquérir politiquement et commercialement. L'expansion industrielle naissante en fournissait les moyens. A cette formidable sortie hors de ses frontières de la société occidentale, correspondit également une certitude religieuse réaffirmée qui ne pouvait que se traduire par un nouvel élan missionnaire. Il est du reste logique que la phase d'expansion capitaliste née en Grande-Bretagne, elle-même liée dans une certaine mesure à la morale philosophique du protestantisme, se soit accompagnée de la diffusion de ses symboles et de sa spiritualité.

La période allant de 1.800 à 1.910 a été qualifiée par les historiens de "grand siècle de l'expansion missionnaire protestante" (LATOURETTE, 1937). Des sociétés missionnaires créées par des groupes chrétiens privés, souvent en dehors de la juridiction officielle des églises se multiplièrent, collectèrent des fonds et envoyèrent des missionnaires dans le reste du monde. Chacune de ces sociétés avait une orientation théologique particulière, un enracinement national et une aire d'évangélisation privilégiée. En règle générale, l'aspect évangélique s'alliait à un projet d'"action civilisatrice". Ces sociétés missionnaires privées ajoutaient à leur vocation religieuse une volonté de travail social, éducatif et médical : on dirait aujourd'hui une "orientation de développement".

Dès le début du siècle dernier, la London Missionnary Society se concentra sur la Polynésie où elle obtint assez vite des résultats prometteurs. L'un de ses animateurs les plus dynamiques, John WILLIAMS, aborda les îles du Sud de l'Archipel néo-hébridais en 1839. *"Les sauvages nous recevront-ils ou non ? Je suis très anxieux... La semaine qui vient sera la plus importante de ma vie"*, écrivait J. WILLIAMS sur le "Camden", bateau de la L.M.S. qui le menait vers ces îles (DAWNS, 1980). Le premier contact qui eut lieu à Tanna ne lui parut point trop décourageant, puisqu'il y laissa trois "teachers" polynésiens, des "catéchistes" chargés de prêcher l'évangile et de préparer ainsi l'installation future de missionnaires européens. Le lendemain, il débarquait à Erromango dans la Baie de Dillon ; il fut tué immédiatement sans explication par un groupe d'hommes qui emporta son corps et celui d'un de ses compagnons (1).

Le meurtre de WILLIAMS, loin d'arrêter l'effort des évangélistes, fut le véritable signal de son départ. John WILLIAMS, martyr, suscita de nombreuses et nouvelles vocations : les îles du Sud de l'Archipel devinrent ainsi le symbole même de la lutte des missionnaires contre "la sauvagerie des païens". Comme l'écrivait John CAMPBELL, autre missionnaire de la L.M.S., *" par l'effet qui en résulta sur les gens, pour la réputation de J. WILLIAMS et pour le but de son entreprise, on peut dire que celui-ci mourrut de la meilleure façon, au meilleur endroit et dans le meilleur moment possible"* (cité par DAWNS, 1980, ma traduction). Dans les îles des Nouvelles-Hébrides, qui seront désormais présentées dans la littérature d'édification missionnaire comme une terre cannibale et sauvage, les missionnaires allaient dès lors symboliser le drapeau désarmé de la "civilisation". La mort de J. WILLIAMS ennoblissait par avance leurs entreprises et leur conférait la grandeur épique des combats spirituels manichéens.

Peu après la mort de WILLIAMS, le "Camden" débarqua deux autres missionnaires de la L.M.S. à Tanna, volontaires pour prendre la suite de J. WILLIAMS. Ces deux missionnaires écossais, du nom de Thomas NISBET et George TURNER, étaient accompagnés de leurs femmes. Ils tinrent sept mois sur le rivage de Port-Résolution, littéralement assiégés dans leur maison et dans une perpétuelle insécurité qu'aggravaient une guerre violente surgie entre le groupe qui les accueillait - les **Neraïmene** - et ceux du Nord, sans doute les **Yenkahi** (Ipeukel). Les missionnaires durent fuir dans une chaloupe en pleine nuit, alors que des épidémies de dysenterie dont on ne tarda pas à leur attribuer la responsabilité, s'abattaient sur les **Neraïmene** et les décimaient.

Par la suite, on redébarqua quelques teachers samoans à Tanna, à Futuna et Anatom. Ceux de Futuna furent tués, ceux de Tanna succombèrent lors de la grande épidémie de variole qui affecta l'île en 1853 et le dernier d'entre eux, accusé par les gens d'être responsable par sorcellerie de l'épidémie, fut sauvé *in extremis* par le bateau d'un coprah-

---

(1) Les raisons pour lesquelles J. WILLIAMS fut assassiné restent incertaines. L'hypothèse selon laquelle il s'agirait là d'une réplique aux expéditions sanglantes effectuées 14 ans plus tôt n'est pas prouvée. Selon d'autres sources, le meurtre n'aurait pas été prémédité, mais l'arrivée du missionnaire aurait interrompu les préparatifs d'une fête rituelle et les visiteurs blancs auraient franchi sans le savoir les limites d'endroits tabu (T. HARRISON, 1935). On se serait alors trouvé dans le même cas de figure de TORRES et de ses hommes face aux Mélanésiens de Santo.

maker de passage. L'expérience de la L.M.S. et des catéchistes polynésiens pouvait donc être considérée comme un échec,sauf sur Anatom. La société abandonna dès lors l'idée d'installer en terre de Mélanésie des missionnaires européens et continua à préférer une approche indirecte par teachers samoans interposés.

Comme l'a écrit l'un des historiens de cette période : *"La L.M.S. se trouvait un peu débordée par les exigences de cette mission nouvelle en Mélanésie. TURNER avait raison quand il croyait que deux missionnaires seuls ne suffisaient pas à combattre les difficultés présentées par un si grand nombre de dialectes et par des bornes de tribu si fortement marquées"* (PARSONSON, 1956, p. 109). Le véritable centre d'intérêt de la L.M.S. restait en fait Tahiti et les îles polynésiennes où les conditions paraissaient beaucoup plus favorables à une évangélisation que les îles mélanésiennes - *"the dark islands"*, comme on les appelait alors, au sens propre comme au sens figuré-.

Ce relatif dégagement de la quasi-officielle L.M.S. permit à des églises marginales presbytériennes d'occuper le terrain en reprenant à leur compte le flambeau de J. WILLIAMS. Le premier et principal artisan en fut John GEDDIE, qui s'installa en 1848 à Anatom, bientôt suivi par John INGLIS en 1852. Tous deux appartenaient à des branches dissidentes de l'Eglise presbytérienne officielle, le premier émigré au Canada relevait de la "Secession Church of New Scotland", le second émigré en Nouvelle-Zélande à la "Reformed Presbyterian Church of Scotland". Ils furent quelques années plus tard suivis par d'autres pasteurs appartenant à des congrégations australiennes ou canadiennes. En 1879, ces missionnaires étaient au nombre de onze répartis dans toutes les îles du Centre et du Sud de l'Archipel, en provenance d'églises presbytériennes géographiquement diverses (Ecosse, Australie, Nouvelle-Zélande et Canada). Ils se réunissaient chaque année pour un synode et formaient déjà la forte armature d'une Eglise presbytérienne locale et pratiquement autonome.

2) LES HOMMES ET LES DOCTRINES.

Les premiers missionnaires presbytériens qui, à la suite de John GEDDIE, s'installèrent aux Nouvelles-Hébrides, appartenaient pour la plupart à des églises presbytériennes plus ou moins dissidentes. Ils marquèrent profondément de leur influence la future Eglise presbytérienne de Vanuatu.

Ces hommes étaient pour la plupart originaires de familles relativement modestes de villes petites ou moyennes d'Ecosse. John PATON, figure la plus connue et la plus représentative, faisait par exemple partie d'une famille de onze enfants, originaire de Dumfries dans les Lowlands. Par leur origine sociale, ces hommes appartenaient à la petite bourgeoisie commerçante et aux classes urbaines moyennes. Beaucoup d'ailleurs, comme INGLIS, PATON, WATT ou J. WILLIAMS, seraient devenus des commerçants, s'ils n'avaient pas opté pour une vocation religieuse. Peu cultivés en dehors du bagage d'études théologiques et médicales que tout missionnaire destiné à la mission d'outre-mer se devait d'acquérir, ces hommes apportèrent en fait à l'entreprise dans

laquelle ils se lançaient les bornes qui sont celle des esprits étroits et rigides. Ce qui du reste ne les empêcha guère d'être en général des hommes parfaitement droits, courageux et sincères.

Ce caractère sectaire ne les prédestinait pas à se montrer particulièrement compréhensif envers la société et la culture qu'ils allaient découvrir pas plus du reste qu'envers les autres religions chrétiennes avec lesquelles ils allaient entrer en concurrence. Ainsi un homme comme John GEDDIE pouvait-il réagir curieusement, bien que d'après les notes qu'il a laissées et les réactions qu'il eut devant certains faits qui l'amenèrent à s'opposer à John PATON, il apparut généralement comme un homme de nuances et d'inquiétudes et pas du tout comme un fanatique haîneux. GEDDIE, lorsqu'il entrevit en 1848, pour la première fois, l'île d'Anatom, s'aperçut du pont de son bateau que des missionnaires catholiques étaient déjà là ; ce fait lui inspira les remarques suivantes :

"Observant le rivage à la jumelle de marine, nous vîmes des silhouettes habillées de longues robes noires qui marchaient de long en large devant des maisons de tôles. A ce moment nous reconnûmes la marque de la bête (1)... Un nouvel ennemi nous avait précédés sur le terrain. La bataille n'aurait pas lieu seulement avec le Paganisme, mais avec le Paganisme et le Papisme conjugués. La lutte sera sans doute longue et sévère, mais pour nous la victoire de la vérité est certaine" (Lettre de GEDDIE, citée par HARRISON, 1935, ma traduction).

Heureusement pour le climat intérieur de l'île et la santé morale de GEDDIE, les missionnaires catholiques qui s'étaient réfugiés à Anatom en attendant de pouvoir revenir en Nouvelle-Calédonie, ne restèrent pas longtemps. Ils ne se virent en tout et pour tout, et bien que voisins, qu'une seule fois dans un séjour de deux ans (2). Les remarques de GEDDIE doivent être portées sur le compte de l'air du temps et du climat de rivalité existant à cette époque entre nations et religions européennes, mais la doctrine de l'Eglise Presbytérienne Réformée ne portait pas non plus à l'esprit de tolérance. Dans cette vision calviniste rigoureuse du monde, l'homme est par nature un *être déchu*, marqué à jamais par le sceau du péché originel. Sa seule chance d'échapper à la damnation qu'il mérite provient d'une grâce divine qu'il ne mérite pas. Cette vision pessimiste du monde se conclut par l'idée d'une prédestination originelle : l'humanité, de toute façon dégradée, se partage entre les élus et les damnés. *"Aucune notion de charité chrétienne ici n'intervient : l'homme ne peut que se prosterner au pied de Dieu ou bien encourir la vengeance divine"* (A. ADAMS, 1984).

L'Eglise Presbytérienne Réformée d'Ecosse se distinguait des autres églises calvinistes par son plus grand *"fondamentalisme"*. La séparation qu'établissent généralement les églises officielles entre le *spirituel* et le *temporel* était ici rejetée. Il ne pouvait y avoir

---

(1) *"the mark of the beast"*, dans la version originelle, autrement dit le "signe de Satan".

(2) La visite rapportée dans le journal de bord de GEDDIE fut, selon lui, courtoise bien qu'un peu froide. Les missionnaires catholiques entretenaient par contre de bonnes relations avec leurs voisins européens de la station santalière et notamment avec PADDON que GEDDIE par contre exécrait et accusait de mille maux et péchés, notamment ceux de soutenir la cause païenne (MILLER, 1975).

selon cette église de pouvoir civil neutre ou de société organisée autrement que sur des principes chrétiens. Autrement dit, l'Eglise Presbytérienne Réformée portait en elle-même le projet politique d'une "nation chrétienne". Ce radicalisme religieux -on dirait aujourd'hui cet intégrisme- avait conduit au début du siècle dernier l'Eglise Réformée d'Ecosse à ne reconnaître ni le Gouvernement, ni l'Eglise officielle (R. ADAMS, 1984).

Ce rêve d'une "nation chrétienne", ou plus exactement de cette théocratie que l'on ne pouvait plus bâtir en Europe, il était par contre plus aisé de la construire dans un pays neuf et de mission. C'est dans cette perspective que partirent des hommes comme GEDDIE, INGLIS, PATON ou WATT. L'idéal qu'ils ne pouvaient plus vivre dans les villes ou villages d'Ecosse, atteints par les premiers effets d'une industrialisation rapide et de la déchristianisation, ils allaient essayer de le réaliser dans des territoires nouveaux, en espérant que la conversion des tribus païennes susciterait en retour chez leurs compatriotes un authentique renouveau religieux.

3) LE MODELE PRESBYTERIEN ACHEVE.

Le modèle presbytérien véhiculait par conséquent un projet de société ; il s'agissait de bâtir "a godly community", une société chrétienne. John GEDDIE fut celui qui réussit le plus tôt dans l'entreprise : en 1859, soit après 11 ans de présence missionnaire à Anatom, l'île était complètement chrétienne et le paganisme apparemment éradiqué. Pour arriver à ce but, GEDDIE avait d'abord appris la langue ; on dit qu'au bout de six semaines, il était capable de faire un premier sermon aux gens d'Anatom dans leur propre langue (PARSONSON, 1956, p. 111). Il se lança ensuite dans un intense travail linguistique et d'alphabétisation, traduisant le Nouveau Testament et créant de nombreux hymnes en langue locale. Une petite imprimerie, associée à la mission publiait localement les versets de l'Evangile et les hymnes en langue vernaculaire.

La langue maîtrisée, GEDDIE regroupa autour de lui un **parti chrétien** qui vint vivre auprès de la mission, s'habillant à l'européenne, apprenant à lire l'Evangile et participant au culte. Ce parti chrétien bannissait toute ancienne loi et coutume liées à la société traditionnelle. Ces catéchumènes ou chrétiens tout court étaient formés au début en majorité de Mélanésiens accoutumés au contact avec les Européens et à leur forme de civilisation : ouvriers des santaliers, anciens marins sur les bateaux, puis plus tard **kanaka** de retour du Queensland. Le village chrétien, groupé autour du missionnaire, fut pour cela appelé une "Skul", une école où se formaient les futurs teachers qui allaient ensuite répandre dans le reste de l'île la parole missionnaire.

Le parti chrétien prêchait autant une loi nouvelle et un nouveau type de pouvoir qu'une foi au sens religieux du terme. Il imposait un projet de société qui était d'abord la négation de la loi coutumière. Le conflit avec les chefs coutumiers était inévitable ; le parti chrétien regroupait des hommes souvent sans grand pouvoir dans la société traditionnelle, mais que le contact avec les Européens avait conduit à penser d'une façon différente et qui s'appuyaient sur

le prestige personnel et la puissance du missionnaire blanc : en face, se tenaient les chefs et hommes de pouvoir dans la société traditionnelle, ainsi que tous les tenants de celle-ci. Il semble que la station santalière dirigée par PADDON ait alors servi d'appui au *"parti païen"*, à qui elle prodiguait des conseils et des cadeaux. C'est du moins ce qu'assure GEDDIE qui, dans son journal, accuse PADDON de rien de moins que de vouloir l'assassiner et d'être à la source de tous ses problèmes.

Entre le *parti chrétien*, regroupé autour de plusieurs stations littorales, et le *parti coutumier*, plus à l'aise dans les espaces intérieurs de l'île, rejouaient sans doute de très anciens clivages. Mais si le compromis entre les deux groupes n'était pas possible, la présence des missionnaires empêchait que l'on eût recours ouvertement à la guerre (1). Le conflit pourtant ne dura que trois ans ; la maison et le temple de GEDDIE furent brûlés par les païens, mais le rapport de force pencha très vite en faveur des chrétiens. PADDON, lorsqu'il quitta l'île, priva en effet les païens d'un de leurs soutiens les plus efficaces. Même s'il n'était que moral, son poids était réel dans le conflit qui était d'ordre culturel et symbolique. Les visites des bateaux missionnaires de la L.M.S., notamment de l'évêque SELWYN, renforçaient par ailleurs la conviction que le parti chrétien était assuré d'un appui extérieur alors qu'en face le parti coutumier était laissé à lui-même, avec pour seule arme une magie qui n'opérait plus ni contre les Blancs, ni contre les nouveaux chrétiens. En Octobre 1853, l'île d'Anatom comptait 15 "teachers" samoans ; en 1859, elle comptait 60 "teachers" locaux ayant à charge 56 écoles de brousse -soit une par village ou hameau-, 11 grands temples, dont le principal à Anelgahoat pouvait contenir 1.200 personnes (PARSONSON, 1956). Il n'y avait plus alors un seul païen sur l'île et GEDDIE au Sud et INGLIS au Nord pouvaient considérer qu'ils avaient gagné leur bataille évangélique : le paganisme était vaincu, une "nation biblique" était en cours de gestation.

Lorsque disparurent les dernières résistances, le parti chrétien put enfin imposer sa propre loi et le modèle se précisa. La loi chrétienne, promulguée par la Mission presbytérienne, se fonda sur une éradication non pas seulement des formes religieuses traditionnelles, mais de toutes la société mélanésienne considérée comme entachée de paganisme. Les "teachers" interdirent toute manifestation culturelle ou rencontre sociale non religieuse ; la Coutume était considérée comme une manifestation de Satan.

Le puritanisme presbytérien traqua surtout les manifestations "d'indécence" : toutes les danses qui s'effectuent surtout de nuit furent supprimées parce que de nature "obscène et orgiaque". L'interdit s'étendit aux chants. La nudité naturellement fut interdite et on distingua pendant longtemps -et c'est encore le cas aujourd'hui dans certaines îles- les chrétiens vêtus de shorts ou de pantalons et les "païens" qui vivent nus. La coiffure traditionnelle, artistiquement emmêlée,

---

(1) Dans de nombreuses îles, il en fut autrement ; la mémoire mélanésienne conserve le souvenir de mort violente de tel ou tel des protagonistes engagés dans l'espèce de guerre culturelle et religieuse qui opposa le parti chrétien au parti païen, notamment à Pentecôte et à Tanna.

comme à Tanna, sur des baguettes de bois qui rejettent en arrière la chevelure lissée, fut également interdite : les chrétiens devaient avoir les cheveux courts, mais ils avaient le droit de porter la barbe libre à l'image de leurs missionnaires. La polygamie fut traquée et interdite : les chefs étaient obligés de répudier publiquement leurs femmes. La prostitution sacrée qui dans les îles du Sud était une réalité sociologique importante, faisant partie des échanges entre communautés, fut pourchassée et châtiée par le fouet. La guerre, l'étranglement des veuves par les frères du défunt (1), toutes les formes de magie, divinatoire, guérisseuse, climatique ou agraire furent bannies de la nouvelle société : les pierres dans lesquelles résidaient les pouvoirs sacrés furent jetées à l'eau au cours de processions collectives et de séances d'exorcisme.

Sur cette table rase sociologique, les missionnaires s'appliquèrent à bâtir l'ordre social imprégné de divin pour lequel ils étaient venus. Le centre réel de chaque village devint la "Skul" et le "teacher" le garant de l'ordre nouveau ; il n'enseignait pour seule matière que la lecture de la Bible et les nouveaux hymnes religieux -souvent fort beaux d'ailleurs-. Mais il fallait aller plus loin : créer un système de *pouvoir chrétien,* chargé du respect des interdits frappant les us et coutumes de l'ancienne société. A cet effet des *cours de justice* ("local courts") furent instituées, composées de chrétiens zélés, chargés de juger ceux qui ne manifestaient pas une bonne conduite. Une "police" locale fut chargée de la bonne exécution des jugements : les amendes et les temps de prison furent convertis en travaux forcés sur les routes ou en services pour la Mission.

Il n'y avait à l'époque pas de gouvernement ni de loi tout court et la Mission presbytérienne, en créant une justice et une police privées, ne faisait à ses yeux que combler le néant que la destruction de l'ordre coutumier provoquait. Comme la suppression de la société traditionnelle créait un vide moral qui pouvait être dangereux, les missionnaires pensèrent qu'il était sain d'instituer en outre un *"travail chrétien"* et de pousser les gens à se lancer dans *l'agriculture commerciale.* Les premières missions presbytériennes levèrent un tribut, payé alors en "arrows-root", plante d'origine américaine, dont le produit préparé et séché était vendu en Europe au profit des Missions : les plantations de coprah commencèrent aussi à se développer.

Avec l'institution d'un "travail chrétien rédempteur", dont une partie revenait à alimenter les caisses de la Mission, les nouvelles communautés semblaient enfin basées sur des règles simples et vertueuses. Pour les nouveaux convertis qui, en quelques années, étaient passés de la société traditionnelle à ces types de chrétientés modèles, la transition avait été brève.

---

(1) Cette coutume était particulière à Anatom. Elle obéissait à un impératif foncier et territorial : *le prix du sang* paie en effet le *prix de la terre.* La veuve qui mourait assurait par là à ses enfants le droit de résider et de cultiver sur les terres de son mari défunt. La mort de la mère "achetait" le droit de ses enfants à rester sur la terre du père.

Agnès WATT, jeune femme du missionnaire William WATT, visitant Anatom en 1869, décrivait avec chaleur le royaume missionnaire qu'elle découvrait ; sur l'île, le rêve missionnaire était enfin réalisé :

"C'est pratiquement un modèle, rien de frivole ou de superficiel, tout ici est propre et solide. Il y a une église, un collège d'enseignement, une grande demeure avec de nombreuses dépendances, un atelier de menuiserie, une forge, etc... Au matin, lorsque la cloche sonne, les gens vont à l'école avant de partir sur leurs plantations. La Bible est leur seul livre. Ces indigènes reçoivent une éducation véritablement fondée sur les Saintes Ecritures. Les écoles qui dispensent cet enseignement sont répandues dans toute l'île, à environ 10 minutes de marche des maisons les plus éloignées et elles sont toutes tenues par des enseignants locaux ("teachers"). Ce sont des hommes de grande valeur et je dois dire qu'ils travaillent pratiquement de façon gratuite, car ils ne reçoivent qu'une livre par an pour leurs services. Les indigènes ont tous une bonne conduite : dans chaque maison le culte familial a lieu matin et soir...." (1896, ma traduction).

Dans les villages mélanésiens convertis, Agnès WATT a raison de souligner le rôle joué par la *"cloche"*. Celle-ci était -et constitue toujours- le symbole même de l'ordre chrétien, rythmant les heures de prière collective, le repas, le coucher et le lever matinal. Elle est souvent située sous un auvent en face du temple, majestueuse et isolée, au centre d'un vaste espace dégagé, au gazon ras et soigneusement entretenu, tandis que les maisons du village chrétien s'ordonnent autour. L'ordre chrétien, qui engendre un temps chrétien, rythmé par les sonneries de la cloche, définit aussi un espace chrétien, un urbanisme villageois caractérisé par des types nouveaux de construction de maisons et une organisation de l'habitat.

Les royaumes missionnaires qui tendirent à se créer sur le modèle de la *théocratie* enveloppaient donc tous les aspects de la vie sociale des convertis : ce furent des régimes"totalitaires"au sens plein du mot. La population d'Anatom, privée de réactions, décimée par une sorte de mort lente qui continua bien après les vagues d'épidémies de 1860, s'accoutuma à cette situation en tombant dans une léthargie profonde que notèrent tous les visiteurs de cette île. Plus d'un siècle plus tard, dans les années 1970, près de la moitié de l'île changera toutefois de religion et passera au catholicisme, la religion *"marquée par la bête"*, comme l'appelait GEDDIE. Ce qui laisse supposer, compte tenu de la lenteur des mutations et des patiences locales, que l'île n'avait pas été réellement unanime dans son acceptation de l'ordre presbytérien.

Selon les îles, la lutte entre le parti chrétien et le parti coutumier qui lui résistait fut plus ou moins âpre et plus ou moins longue. Elle fut relativement brève en ce qui concerne les îles d'Aniwa, de Futuna ou même d'Erromango, mais elle ne se termina jamais à Tanna où, avec des formes diverses et de multiples rebondissements, il semble bien qu'elle dure encore.

4) LE BOMBARDEMENT DE TANNA.

L'expansion de la Mission presbytérienne commença réellement avec le succès de John GEDDIE sur Anatom. Le combat du parti chrétien était en effet virtuellement gagné dès 1852 et Anatom devint le symbole même de l'évangélisation dans les lieux réputés alors pour être les plus sauvages de l'Océanie. L'émulation missionnaire détermina la venue de nouveaux ministres protestants dans les îles d'Aniwa, de Futuna, de Tanna et d'Erromango.

En 1860, une épidémie de rougeole apportée par un navire santalier foudroya littéralement les îles du Sud, en particulier Anatom et la population qui s'était regroupée autour du mouillage d'Anelgahoat. On compta selon les sources de la Mission 1.100 morts en quelques semaines sur un peu plus de 3.563 habitants. Par la suite, la dépopulation ne cessa de continuer en raison d'une trop faible natalité. L'île ne comptait plus que 710 habitants en 1890 et à son point le plus faible, 182 habitants en 1932. On peut dire qu'Anatom ne se remit jamais de cette épidémie. La même épidémie de rougeole poursuivit ses ravages à Tanna et surtout à Erromango. Il semblait dès lors aux missionnaires qu'ils couraient une sorte de course contre la mort ; le peuple qu'ils convertissaient mourait dans leurs mains, comme épuisé par un contact biologique où ils avaient pourtant leur part, sans bien en être conscients.

Cette mort sauvage qui s'abattit dans les îles renforça les éléments païens et affaiblit le parti chrétien. GORDON et sa jeune femme furent tous deux assassinés à Erromango, tandis qu'à Tanna John PATON lui-même fuyait en panique Port-Résolution pour se réfugier plus au Sud auprès de son collègue MATHIESON. Les deux missionnaires, profitant du passage d'un navire de recruteurs, quittèrent définitivement l'île quelques jours plus tard. Il semblait dès lors que la christianisation marquait le pas : la Mission d'Anatom était ruinée et la population de l'île en diminution rapide. Erromango et Tanna enfin avaient tué ou expulsé leurs missionnaires.

John PATON revint sur Tanna en 1865, mais cette fois à bord d'un cuirassé de la marine britannique, le H.M.S. "Curaçoa". Contre le parti païen qui, à terre, l'avait forcé à une fuite nocturne sans gloire, il allait déclencher le feu des canons britanniques, convainquant WISEMAN, capitaine du "Curaçoa", de la nécessité de donner enfin une leçon aux gens de Tanna en raison de tous les méfaits et de toutes les arrogances dont ils s'étaient montré coupables depuis vingt ans à l'égard de la Mission. Après un message de PATON, prévenant les gens du parti chrétien de ce qui allait se passer, un violent bombardement de la Baie et des environs commença, puis une expédition de 170 marins britanniques mit pied à terre pour mettre le feu aux villages et aux plantations de la région. Aux gens terrorisés, PATON faisait, le lendemain même, signer une lettre de son cru, où il obtenait de ceux-ci la promesse qu'ils respecteraient dorénavant la loi des missionnaires ainsi que celle des représentants de la Reine Victoria et de la Marine britannique. La lettre, signée par les gens de Port-Résolution et écrite de la main de PATON, se terminait ainsi :

"... Nous sommes tous faibles et nous pleurons de peur. Le grand chef de l'intérieur de l'île, QUANTANGAN, qui était venu pour nous aider à combattre le bateau de guerre, a été coupé en deux par l'un des officiers ; beaucoup plus encore sont blessés et nous ne savons même pas le nombre de tous ceux qui ont été touchés et qui sont morts. Nos pirogues, nos maisons et nos terres ont été dévastées par les soldats. Nous n'avons jamais vu encore quelque chose comme cela et nous supplions le chef du bateau de guerre de ne plus nous punir, mais de nous laisser et de repartir. En vérité, nous obéirons maintenant à sa parole. Qu'il informe votre Reine Victoria que nous ne tuerons plus jamais personne de son peuple, mais que dorénavant nous serons bons et apprendrons à obéir à la parole de Jehovah" (cité par R. ADAMS, 1984, p. 159, ma traduction).

Ce geste eut un grand retentissement, lorsqu'il fut connu de l'opinion publique australienne. GEDDIE lui-même, lorsqu'il apprit le bombardement de Tanna, le déplora publiquement en déclarant qu'il s'agissait là *"d'un des évènements les plus humiliants de l'histoire des missions modernes"* (cité par PARSONSON, 1956). Le Journal "L'Empire" de Sydney écrivit sur un ton sarcastique que PATON *"was a sacerdotal hypocrite"* et WISEMAN fut désavoué par sa propre autorité militaire. C'était en effet la première fois depuis une période assez longue qu'un navire bombardait des gens parce qu'ils refusaient de se convertir à une religion et tous les arguments invoqués par PATON ne purent empêcher de penser qu'il avait agi principalement par esprit de vengeance.

Ce bombardement entrait bien dans la logique manichéenne d'une certaine vision du monde. La prétention de la Mission à créer une société chrétienne qui contrôlerait tous les aspects de la vie sociale insulaire et la lutte qu'elle engageait contre les coutumes traditionnelles qu'elle considérait comme obscènes ou sataniques, ne pouvaient que déclencher la résistance d'un parti païen. Cette résistance culturelle et parfois guerrière était alors immédiatement interprétée comme l'expression des forces du Mal. Envers le parti païen, tous les coups étaient en dernier ressort permis. Il était donc normal que les canons de la Royal Navy aident à l'établissement du "Royaume de Dieu".

Le bombardement de l'île eut des effets contradictoires. Il conforta encore plus les gens de Tanna dans leur refus de l'évangélisation, mais en même temps il provoqua une interrogation et un doute profond sur la capacité de résistance des forces de l'île face au monde extérieur. Le bombardement signifiait bien en effet de quel côté étaient les plus forts et à terme les risques qu'encourait la résistance païenne. Les actes de violence contre les chrétiens et contre les Blancs cessèrent, mais en même temps les supporters de la Mission se firent à Port-Résolution fort discrets et déconseillèrent à PATON de revenir s'établir parmi eux, tout comme du reste n'importe quel autre missionnaire. Deux ans après, un couple de missionnaires, les NIELSON, reçut un fort mauvais accueil : *"Quand ils se présentèrent, les gens de Tanna s'opposèrent à leur débarquement ; ils rejetaient à la mer les bois de charpente de leur maison aussi vite qu'on les déposait sur la grève... Ils étaient en colère parce que le "Curaçoa" les avait bombardés"* (A. WATT, 1896, ma traduction). Les NIELSON furent finalement acceptés grâce à l'influence que conservait GEDDIE au Sud de Port-Résolution, mais ils

passeront 14 ans dans l'île sans faire un seul converti et la quittèrent en 1882 dans un état de profond découragement (1). Les efforts entrepris par la Mission presbytérienne resteront stagnants à Tanna pendant longtemps.

Le couple WATT, débarquant au Sud-Est de l'île, à Kwamera, en 1869, fut reçu dans une atmosphère de guerre générale. Lorsque William WATT proposa d'installer un "teacher" d'Anatom dans un village, les gens ne lui dirent pas non, mais ils demandèrent d'attendre un peu pour qu'ils aient le temps de finir d'abord leur guerre avec leurs voisins. Désabusée, Agnès WATT note dans une de ses lettres en 1871 une réflexion générale que partagèrent beaucoup de missionnaires par la suite : *"The truth is, it is traders, not missionaries that the Tannese want"*. Par la suite, le renouveau d'épidémies compliqua encore le problème. Les gens ne savaient dans quel sens interpréter la présence des missionnaires : étaient-ils des alliés qui peuvent protéger des rigueurs des nouvelles maladies ou bien au contraire les propagateurs de celles-ci et la cause de leurs perpétuelles renaissances ? Tant à cause des guerres que par suite des épidémies, les missionnaires presbytériens de Tanna n'eurent pas de résultat décisif avant 1.900. Les conversions resteront hésitantes et il n'y aura pas de réel parti chrétien constitué jusqu'à cette date : *"The Tannese are unique in their long resistance to gospel..."* (A. WATT, op. cité). Après cinquante années, depuis les débuts de la présence missionnaire, en 1848, et 12 ans de prosélytisme à Kwamera du couple WATT, la mission de ces derniers n'était toujours environnée, en 1882, que de quelques "teachers" d'Anatom et de moins d'une dizaine de catéchumènes. Sur toute l'île, une centaine de personnes à peine assistait très irrégulièrement au culte du dimanche. La Mission presbytérienne, dans cette longue conquête de Tanna, payait-elle les conséquences du bombardement de Port-Résolution ? Il semble qu'il ait fallu une génération entière de missionnaires pour que s'en efface peu à peu le souvenir.

5) "LA NATION CHRETIENNE".

A partir de 1870, les missionnaires de l'Eglise presbytérienne étendirent leurs champs d'évangélisation avec plus de succès vers les îles du Centre et du Centre-Nord de l'Archipel, où leur réussite fut beaucoup plus rapide. L'évangélisation semblait rencontrer toutefois plus d'opposition sur les grandes îles que sur les petites. De 1870 à 1880, de nouveaux "royaumes missionnaires" s'établirent sur les îles Shepherds, notamment à Tongoa (Oscar MICCELSEN), et à Nguna (Rev. Pater MILNE) ; puis de là, elles rayonnèrent sur Epi, Ambrym, Vate. Dans les îles du Sud, les petites îles d'Aniwa et de Futuna se convertirent également ; seul Tanna et dans une mesure moindre Erromango restaient encore des môles de résistance païenne.

---

(1) Les gens d'Anatom avaient en effet des relations d'alliance traditionnelles avec ceux de la côte Sud-Est de Tanna, ce qui favorisa le redépart de la Mission à Kwamera après son échec à Port-Résolution. NIELSON était le propre gendre de GEDDIE.

L'effort missionnaire remonta après 1880 vers Malakula et Santo : Agnès WATT qui voyagea à bord du "Dayspring" dans ces îles en 1887 constatait : *"Ces habitants des îles du Nord semblent beaucoup moins sauvages que ceux du Sud : dans chacun de leurs villages, nous fûmes de mieux en mieux accueillis... Nous ne nous sentîmes jamais anxieux parmi eux"* (op. cité).

Grâce à l'action de collecte de fonds et de propagande menée par John PATON, la Mission presbytérienne était à cette époque riche et célèbre. Le livre de celui-ci : "John G. PATON, missionary to the New Hebrides : an autobiography" remportait un succès de librairie en Angleterre et en Australie ; une édition spéciale illustrée fut publiée pour édifier la jeunesse de ces pays. Très vite les fonds accumulés par John PATON, qui était le propagandiste de la Mission, assurèrent à celle-ci une richesse qui ne pouvait qu'impressionner les nouveaux convertis. Les pasteurs avaient pour l'époque de bons salaires et des congés réguliers en Australie ou en Nouvelle-Zélande qu'ils prenaient avec leur femme et leurs enfants. Ils avaient des maisons confortables construites dès leur arrivée par une équipe d'auxiliaires laïcs. Chaque centre missionnaire était régulièrement visité par le "Dayspring", bateau uniquement affecté à ce service et plus tard à celui des hôpitaux presbytériens construits à Tanna (Lenakel), Ambrym (Dip Point) et Port-Vila (Paton Memorial).

Hormis Tanna, les succès de la Mission devinrent à partir de 1890 véritablement impressionnants. Une nouvelle génération de missionnaires remplaça alors celle que représentaient assez bien des hommes comme GEDDIE, WATT et INGLIS. Il semble que la vie de difficultés qu'avaient connue ces premiers missionnaires dans leurs débuts et la solitude souvent totale qui avait été alors leur lot, leur aient enseigné une certaine forme d'humilité et d'esprit de mesure. Mais à la fin du siècle, une autre catégorie d'hommes intervint sur le terrain. Les premiers missionnaires avaient, vaille que vaille, diffusé l'Evangile, ils étaient d'abord des esprits religieux, ceux-là furent surtout des *"triomphalistes"* et dans une certaine mesure des *"politiques"*. Le rêve presbytérien d'une société totalement biblique allait pouvoir enfin se déployer sans que dans ces îles où ils étaient souvent les seuls Blancs installés, une seule force contraire ne s'élevât pour contester leur pouvoir.

Il y avait, en 1900, 26 missionnaires presbytériens, plus leur famille, chaque épouse pouvant être considérée comme une efficace assistante de son mari pasteur, et encore une dizaine de coopérants techniques laïcs : 4 médecins, des enseignants, des infirmières, etc... A ce chiffre déjà impressionnant, il faut ajouter encore 313 "teachers" autochtones, animant des écoles bibliques dans l'Archipel sous le contrôle des missionnaires, soit autant d'écoles et à la limite de "paroisses" réparties entre Anatom, Santo et Ambrym.(Rapport PICANON, 1902).

L'action missionnaire presbytérienne était alors arrivée à son point culminant. A Tanna même, le parti chrétien l'emportait au début du siècle et sur l'ensemble de l'île se développa alors ce que l'on appela à partir de 1910 la "Tanna Law", loi de Tanna édictée par des cours locales de justice, dont les "teachers" surveillaient l'application. Les deux nouveaux missionnaires, le Révérend NICHOLSON,

également médecin à Lenakel, et MAC MILLAN à White-Sands, qui prenaient l'île en main, étaient représentatifs du nouvel état d'esprit de la seconde génération missionnaire : ils enfermèrent l'île dans une théocratie totalitaire et étroite, en s'efforçant de limiter au maximum ses contacts possibles avec l'extérieur.

PARSONSON souligna également l'aspect "prison culturelle" des citadelles presbytériennes : *"Les missionnaires étaient des hommes incapables de s'imaginer le christianisme hors du contexte de leur propre société... Là où on le prêcha avec succès, il produisit une imitation lamentable du chrétien écossais, habillé de défroques européennes, qui débitait les clichés du puritain et qui observait avec la plus grande rigueur les rites du dimanche presbytérien"* (1956, p. 124). Il fit toutefois remarquer dans la conclusion de son étude que le modèle presbytérien, quel qu'inquiétant qu'il fût à bien des égards, avait eu le mérite d'exister et de *"trouver une solution à l'anarchie du XIXème siècle"* (1956, p. 137), ce qui permit aux communautés mélanésiennes de se ressaisir.

Quant au délégué anglais du Condominium, WILKES, découvrant Tanna, en 1910, au moment où le parti chrétien imposait son ordre, il fut effaré : *"...le fanatisme d'une foi imparfaitement comprise, transportée par les diacres de cette île (Anatom) est tel que le port de bracelets de cocotiers, l'ornement du visage avec des fleurs par les femmes et jeunes filles, la cuisson des aliments le dimanche ou le seul fait de chanter d'innocents chants qui ne soient pas religieux, sont dénommés "offenses" et "diable"* (cité par SCARR, 1967, ma traduction).

Sur ce monde religieux, fermé et puissant, les Français n'avaient que peu de prise et les colons éprouvaient des difficultés croissantes à recruter de la main-d'oeuvre. Comme l'a écrit justement SCARR : *"The presbyterians were indeed the sole effective opposition to the extension of french interests"* (1967). Des polémiques fort violentes éclatèrent entre colons et pasteurs. *"Les temps sont venus où l'hypocrisie négrophile du presbyterianisme doit céder la place à des idées plus larges et plus humanitaires. Ce n'est pas en abrutissant une population qu'on la civilise, c'est au contraire en lui donnant la plus grande notion possible de ses droits"* pouvait-on lire dans un Journal de colons "Le Courrier des Nouvelles-Hébrides : Pro Patria" (n°. 6, 1895), ou encore dans le Journal "Le Néo-Hébridais" de 1910, ces quelques citations prises au hasard :*"Les presbytériens sont l'âme damnée et la force de la politique anglaise aux Nouvelles-Hébrides... (ils ont) créé des petits états où ils sont les maîtres absolus. Ils se substituent à l'Administration, rendent la justice, infligent des amendes, frappent des impôts, etc..."*

Sur un ton comparatif, un officier français écrivait de son côté :

"Il est triste de comparer l'aspect extérieur de nos missions (les catholiques) et celui des missions anglaises. Sauf de rares exceptions, les nôtres ont de pauvres paillottes, les leurs sont des habitations coquettes, construites par des charpentiers venus d'Australie qui en apportent tous les matériaux, avec des hangars abritant une ou deux embarcations... Presque tous (les missionnaires presbytériens) sont des hommes mûrs, installés depuis longtemps dans le pays, préparés déjà à

cette vie de colonisation par les métiers qu'ils exerçaient auparavant, charpentiers, mécaniciens, etc... ils touchent un joli traitement de 4. à 5.000 F, 1.000 F de plus s'ils sont mariés et 10 livres à la naissance de chaque enfant. Cette somme leur permet de s'offrir d'abord un certain confort qu'ignorent nos Pères maristes, ensuite d'encourager les indigènes, car les Hébridais sont tout prêts à embrasser la religion et par suite la nationalité qui est la plus généreuse, car pour les indigènes, presbytériens c'est l'Anglais ; catholique, c'est Français" (Lieutenant DOCTEUR, 1899, op. cité.)

En fait la Mission presbytérienne joua un peu dans le camp britannique le rôle que jouait la S.F.N.H. dans le camp français. Elle occupa les âmes et bâtit des royaumes qui fonctionnaient d'eux-mêmes, alors que la S.F.N.H. occupait les terrains et s'efforçait de construire un monde de plantation coloniale . L'essor de l'un et de l'autre se produisit à la même époque, l'opposition du rêve religieux et du rêve colonial fixa à chacun des partenaires du Condominium un héritage et un espace politique auxquels il ne leur sera plus tard guère facile d'échapper.

L'intérêt du monde religieux anglo-saxon pour cette mission chrétienne marginale travaillant à la christianisation d'une terre que l'on présentait en Europe et dans les grandes métropoles du Nouveau Monde comme l'une des plus dangereuses par son climat et par ses habitants -la terre des *"degraded human beings"* comme disait charitablement John PATON- se lassa au cours du XXème siècle. Les missionnaires devinrent moins nombreux et moins riches, mais la "nation presbytérienne" fonctionnait déjà d'elle-même et les pasteurs mélanésiens prirent assez vite la relève après la fin de la Première Guerre Mondiale. En 1948, le synode, en accord avec les églises mères d'Ecosse et de Nouvelle-Ecosse, qui avaient donné le nombre le plus élevé de missionnaires européens, déclara l'Indépendance de l'Eglise Presbytérienne des Nouvelles-Hébrides. Le révérend Graham MILLES fut le premier "Moderator" de cette église. Comme il l'écrivit dans son livre "Live" *"a self-governing church is the preparation for a self-governing nation"* (1975). Pour les jeunes pasteurs et "teachers", un autre combat restait à mener, celui de l'Indépendance politique. Le rêve religieux redevenait un rêve séculier. Avait-il jamais cessé de l'être ?

III. LE MODELE ANGLICAN: L'EGLISE LOCALE.

1) LE SYSTEME ANGLICAN.

Comme les Presbytériens, les Anglicans commencèrent à s'intéresser à une expansion missionnaire en Mélanésie peu après que le martyr de John WILLIAMS ait dirigé les regards des milieux chrétiens vers cette partie du Monde. La Mélanésie était considérée par l'Eglise anglicane comme faisant partie du diocèse de Nouvelle-Zélande sous la juridiction de l'évêque Georges SELWYN. Homme d'action et bon navigateur, SELWYN visita sa "paroisse" de 1848 à 1852, débarquant dans une cinquantaine d'îles des Salomon, Santa-Cruz et des Nouvelles-Hébrides.

Les idées de SELWYN en matière d'évangélisation différaient beaucoup de celles des presbytériens. L'Eglise anglicane n'avait pas en effet de projet de société particulier et son attitude à l'égard des coutumes locales n'était pas systématiquement hostile, comme l'était celle des pasteurs presbytériens. Les hommes eux-mêmes d'ailleurs différaient : SELWYN, PATTESON, CODRINGTON étaient des membres de la "High Church" anglicane appartenant par leur famille à l'aristocratie ou à la haute bourgeoisie. Beaucoup plus cultivés que leurs collègues presbytériens, ils avaient en matière d'évangélisation ou d'approche des civilisations différentes des idées libérales, au sens anglais du mot, c'est-à-dire "avancées" par rapport à leur époque.

Dans ses premières lettres, G. SELWYN définit les axes principaux à partir desquels il envisageait son action. Il était persuadé, comme tous ses contemporains, qu'au Nord de l'île d'Erromango, aucun Blanc ne pouvait vivre de façon permanente : la chaleur et l'humidité du climat s'y opposaient. Il était donc vain de prévoir un système de stations permanentes ; pour être évangélisés, les Mélanésiens devaient être exportés hors de leur milieu, enseignés, puis ensuite retournés chez eux pour qu'ils enseignent à leur tour le christianisme et donnent naissance à une "église locale".

A ces raisons climatiques, s'ajoutaient également des raisons culturelles. *"Le nombre de ces îles est très grand, le nombre des langues est immense. On ne peut même pas dire que chaque île a son propre langage, car il y a plusieurs langues mutuellement incompréhensibles dans chaque île"* écrivait l'assistant de SELWYN, CODRINGTON, qui en concluait qu'il était impossible d'envisager un professeur ou un missionnaire européen pour chacune des langues mélanésiennes (1863, Archives de la Melanesian Mission, Honiara, ma traduction). La seule solution consistait à former des "teachers" autochtones dans une langue commune -l'anglais- et à les charger ensuite de redistribuer l'enseignement reçu dans les langues locales.

L'historien de la Mission mélanésienne, E.S. ARMSTRONG, décrivait ainsi le but auquel souhaitait arriver l'évêque G. SELWYN : *"La grande idée de l'évêque à cette époque était d'édifier une école centrale dans chaque groupe d'îles, dirigée par des "teachers" autochtones et supervisée durant les mois d'hiver par un ecclésiastique venu de Nouvelle-Zélande. Graduellement dans un futur encore indécis, la présence nécessaire des prêtres blancs pourrait cesser et l'Eglise mélanésienne devenir un corps indépendant"* (1900, ma traduction).

Dans cette approche, somme toute indirecte et prudente de l'évangélisation, SELWYN centrait ses efforts sur un système complet d'enseignement qui, pour l'essentiel, serait assumé en Nouvelle-Zélande. Sur place, la tâche des missionnaires européens devait se borner à visiter régulièrement les structures chrétiennes locales et non pas à animer directement des paroisses ou des communautés chrétiennes. Contrairement aux pasteurs de la Mission presbytérienne, les Anglicans avaient un but, plus de pédagogie chrétienne que de société chrétienne. *"En apportant la religion des Anglais, SELWYN ne voulait en aucune façon imposer les méthodes et les façons de vivre des Anglais, ou seulement dans la mesure où elles apportaient un progrès dans le domaine du Bien et de la morale"* (ARMSTRONG, 1900). Dans la vue libérale de SELWYN et de ses assistants, il s'agissait donc d'évangéliser

sans détruire et de respecter les pratiques de la société traditionnelle dans la mesure où elles n'entraient pas en conflit avec les valeurs morales chrétiennes. Cette action devait être conduite en s'effaçant au maximum et le plus vite possible derrière un réseau de prêtres et de "teachers" locaux.

SELWYN se fixait comme second principe de ne jamais entrer en concurrence religieuse avec une autre église missionnaire. Il abandonna donc les îles du Sud des Nouvelles-Hébrides aux Presbytériens et l'île des Pins, au Sud de la Nouvelle-Calédonie aux Catholiques qui s'y étaient installés les premiers. Par la suite, un partage de l'Archipel fut arrangé à l'amiable en 1881 entre les Presbytériens et les Anglicans qu'ils respectèrent les uns et les autres : les premiers évacuant l'Ouest Aoba où ils avaient commencé à s'implanter et les seconds abandonnant en échange leur mission d'Emae.

Pour réussir, le système préconisé par SELWYN impliquait de gros moyens financiers : un bateau de moyen tonnage en permanence dans les îles, la prise en charge et l'entretien des étudiants dans une école normale extérieure, puis le fonctionnement d'écoles localisées dans les îles. Grâce aux dons faits par les chrétientés d'Angleterre, d'Australie et de Nouvelle-Zélande, il ne semble pas que, tout comme pour l'Eglise presbytérienne, le support financier nécessaire ait jamais manqué. Un bateau de 70 tonnes, le "Southern Cross", acheté en 1853, fut entièrement dévolu à la Mission, donnant dès lors à celle-ci les moyens de sa politique.

Un demi-siècle plus tard, le pari pouvait être considéré comme gagné. En 1900, le diocèse mélanésien de l'Eglise anglicane comptait 9 prêtres missionnaires dont deux prêtres mélanésiens et 420 "teachers" ou infirmiers locaux employés en permanence par la Mission, 210 étudiants à Norfolk et une population globale évaluée à 12.000 chrétiens baptisés et cathéchisés, répartis entre les Salomon et le Nord des Nouvelles-Hébrides (ARMSTRONG, 1900). En fait, l'histoire de la Mission Mélanésienne se déroula dans une atmosphère beaucoup moins dramatique que celle de l'Eglise presbytérienne, en partie parce qu'elle rencontra une société mélanésienne septentrionale plus facilement réceptive à l'évangélisation que dans le Sud, mais aussi parce que par ses moyens d'approche plus souples et plus patients, elle sut gagner le combat en "douceur".

2) L'EVANGELISATION DE MOTA (Iles Banks).

Dans ses premières approches des îles de Mélanésie, la Mission anglicane chercha d'abord à se faire connaître et à prendre la mesure de l'immense paroisse qui lui avait été léguée. Ce fut à cette tâche que se consacra l'évêque SELWYN. En 1861, le diocèse de Mélanésie fut libéré de ses liens avec la Nouvelle-Zélande : G. PATTESON fut son premier évêque. Grande figure de la Mission Anglicane et esprit doué du don des langues, PATTESON semble avoir eu, tout comme SELWYN, un excellent contact avec les populations mélanésiennes. L'essor réel de l'évangélisation dans les îles du Nord de l'Archipel commença après sa nomination. Chaque année, une cinquantaine de jeunes gens, originaires des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides partaient à bord du "Southern Cross" vers l'école théologique d'Auckland, où ils s'y révélèrent pour la plupart des élèves doués, assimilant rapidement l'enseignement qu'on leur donnait. Le seul problème était le climat froid

qu'ils n'arrivaient guère à supporter. L'école théologique se déplaça pour cette raison au Nord d'Auckland, mais le problème ne fut réellement résolu qu'en 1871, lorsque l'école fut transférée à Norfolk, au collège de St Barnabé. La Mission put alors accueillir un nombre de plus en plus élevé de jeunes Mélanésiens tout en organisant une structure de scolarité uniquement en fonction d'eux, ce qui n'était pas le cas à Auckland.

Dès les premières années du rayonnement missionnaire, les îles Banks apparurent très ouvertes à l'évangélisation. PATTESON choisit de s'y installer à Mota pour y diriger la première école régionale devant fonctionner pendant les mois d'hiver. Il y fut conduit par *"le sol sec, les sources d'eau courante, la merveilleuse fertilité de l'île et par dessus tout l'intelligence et la parfaite amitié des autochtones"* (ARMSTRONG, 1900, ma traduction). PATTESON s'y heurtera pourtant durant tout son séjour au **Suque** et à l'ensemble d'une société traditionnelle dont il dénonça les *"idoles et les superstitions"*. Il semble bien que malgré des intentions au départ différentes, PATTESON soit arrivé à des conclusions identiques à celles de GEDDIE : le christianisme n'était pas compatible avec la société mélanésienne païenne.

Les nouveaux chrétiens de Mota allèrent de toutes façons au devant des souhaits de PATTESON, puisqu'ils abandonnèrent d'eux-mêmes leurs pratiques traditionnelles et devinrent ainsi aux yeux de la Mission un modèle d'édification chrétienne. Mota devint alors ce que fut Anatom pour l'Eglise presbytérienne. Le processus par lequel les gens de Mota passèrent au christianisme obéit du reste à un cheminement identique : autour de l'école de la Mission se créa d'abord un *"parti chrétien radical"*, constitué de néophytes zélés. Ces hommes vivaient, un peu comme les premiers chrétiens de Rome, un véritable messianisme, passant leurs journées dans l'attente des prières, du retour du bateau missionnaire ou d'un quelconque signe qu'ils puissent interpréter en termes religieux. Leur aversion et leur mépris pour tout ce qui relevait de leurs propres croyances et coutumes ancestrales allaient au-delà de ce que les missionnaires eux-mêmes auraient souhaité. Le zèle de leurs néophytes les mettait parfois en situation gênante, tant ils prenaient au pied de la lettre l'enseignement qu'ils recevaient. L'abandon total de la vie coutumière qui constituait malgré tout un cadre social adapté inquiétait les missionnaires :

"Les gens abandonnèrent la guerre, perdirent leurs croyances dans les vieilles magies et sorcelleries et furent bientôt en paix sur l'ensemble de l'île... Ils devinrent alors complètement oisifs ; se surveillant les uns les autres, discutant jusqu'à l'infini des cancans locaux et s'abandonnant dans une gloutonnerie sans limites ; de telle sorte qu'en dépit de leur profession de foi chrétienne, leur vie entière était en parfaite contradiction avec celle-ci. L'objectif réel et le plus difficile consistait maintenant à leur apprendre comment devenir industrieux, honnêtes, persévérants, ordonnés, propres et attentifs à leurs enfants" (ARMSTRONG, 1900, ma traduction).

En d'autres termes, il s'agissait de faire de ces nouveaux chrétiens des gens qui correspondent aux normes morales de l'Angleterre Victorienne, et non pas des mystiques dont la dérive pouvait être dangereuse et incontrôlée. De son côté, le parti chrétien de Mota vivait sa propre histoire ; son leader, Georges SARAWIA, comme tout bon big man, choisit de regrouper les siens dans une zone frontière entre deux groupes traditionnels. ARMSTRONG rapporte que des guerres éclatèrent à ce moment, faisant deux morts et deux blessés sur Mota, mais il reste muet sur les causes.

Entre chrétiens et païens, le véritable débat se joua en dehors des missionnaires, ceux-ci étant réduits à noter à chacune de leurs visites les progrès de leurs partisans. En 1871, la victoire totale parut acquise aux partisans de la "skul" : le **suque** et le **salagaro** cessèrent d'exister officiellement, les lois émises par le parti chrétien s'étendirent à tous les villages de l'île. Une église de blocs de corail fut consacrée et en juillet 1871 un premier baptême collectif de 97 enfants eut lieu. Dans Mota, devenue chrétienne de son propre mouvement, le village chrétien de SARAWIA ne cessait de s'agrandir de la désertion alentour des hameaux païens. Comme l'écrivit ARMSTRONG *"baptisms was pouring in"* et auprès de l'église 150 adultes dormaient chaque soir de façon à être immédiatement disponibles pour les services religieux et la prédication du matin. SARAWIA,déjà maître de l'île, fut consacré diacre.

Les chrétiens de Mota entreprirent alors,de leur propre initiative, l'évangélisation des autres îles. Leur langue devint la langue officielle de la "Melanesian Church" et fut enseignée à Norfolk à tous les étudiants et futurs teachers de l'Archipel ; des volontaires partirent pour Anuda (îles Salomons), Mota-Lava et Gaua afin de préparer la voie à la prédication missionnaire. Avec son enracinement privilégié sur Mota, la Mission anglicane, bien que parfois inquiète du succès même de sa prédication, disposait dorénavant des cadres locaux nécessaires à la poursuite de son entreprise.

En 1871, eut lieu le meurtre imprévisible de l'évêque Georges PATTESON à Natapu dans les Santa Cruz. Le corps de l'évêque, tué alors qu'il se trouvait seul à terre, fut enveloppé de nattes et renvoyé dans une pirogue vers le bateau de la Mission : il portait cinq blessures et sur une feuille de cocotier posée sur sa poitrine cinq noeuds avaient été noués. Le symbolisme indiquait que PATTESON payait pour la disparition de cinq hommes enlevés par les blackbirders quelques jours auparavant (1).

La mort de l'évêque PATTESON, en 1871, eut les mêmes effets dans les milieux missionnaires que celle de John WILLIAMS, 32 ans plus tôt. Elle créa un martyr qui fut célébré dans toutes les églises anglicanes du vieux et du nouveau Monde ; le zèle religieux en fut ranimé, des fonds affluèrent et des hommes nouveaux se portèrent volontaires pour continuer et intensifier l'action missionnaire.

3) LA CHRISTIANISATION SPONTANEE DES ILES DU NORD-EST.

La mort de l'évêque PATTESON, coïncidant par ailleurs avec le triomphe complet du christianisme sur Mota, fut un tournant dans l'histoire de la Melanesian Church. A partir de cette date, les succès

---

(1) Selon ARMSTRONG, les gens de Natapu avaient pris quelque temps auparavant un bateau recruteur apparu devant l'île pour le "Southern Cross" ; les cinq hommes de l'île qui montèrent à bord furent kidnappés et emmenés aux Fidji. La responsabilité de leur disparition fut alors attribuée à l'évêque.

allaient bientôt survenir sans désemparer et des chrétientés locales se multiplièrent dans les autres îles, pour la plupart sous la seule direction des"teachers" mélanésiens formés par le collège St Barnabé de Norfolk.

L'évangélisation semblait rencontrer un terrain très favorable dans les îles petites ou moyennes (Mota Lava, Ureparapara, Mere Lava) ; les grandes terres, par contre, comme Aoba, Gaua ou Maewo, apparaissaient comme des milieux plus réfractaires. La susceptibilité des chefs locaux de l'intérieur et les guerres endémiques y empêchaient la circulation des missionnaires et la diffusion du nouveau message religieux. En règle générale, la conversion des groupes du rivage suscitait l'hostilité de ceux de l'intérieur.

En 1873, Georges SARAWIA fut ordonné prêtre. L'école de Norfolk comptait alors 184 étudiants, son succès était tel que la Mission refusait maintenant les candidatures qu'on lui proposait : un réseau d'écoles bibliques commençait du reste à fonctionner dans la plupart des îles du Nord-Est de l'Archipel. Il semble d'ailleurs qu'à cette époque, alors qu'un immense succès se dessinait en faveur des projets de cette Mission dans le Nord de l'Archipel, le plus grand problème n'ait pas été la résistance d'un parti païen, partout en recul, sauf peut-être sur Aoba, mais la dépopulation des îles créée par un recrutement de main-d'oeuvre intensif vers le Queensland ou Fidji. Les recruteurs trouvaient en effet dans les villages chrétiens déjà accoutumés au contact avec les Blancs des conditions de recrutement faciles. Les villages chrétiens situés au bord de mer dans un mouillage accessible étaient les plus visés et se vidaient progressivement de leur population mâle. CODRINGTON passa une grande partie de son temps à prévenir les gens contre le "labour trade", mais comme l'écrivit ARMSTRONG : *"Ils acquiescaient, mais ils succombaient ensuite à la tentation des haches et des couteaux qu'offraient les traders et surtout à l'espoir d'acquérir un fusil. Les garçons et les hommes étaient dès lors régulièrement achetés"* (1900, ma traduction).

John, fils de Georges SELWYN, fut ordonné évêque de la Melanesian Church en 1877 en remplacement de PATTESON. Les progrès de la christianisation continuaient à être rapides aux îles Banks ; l'île de Mota comptait alors 435 baptisés sur 869 habitants et la majorité de la population assistait à l'un des cinq offices religieux tenus chaque jour dans l'église de l'île. Mota avait envoyé par ailleurs douze "teachers" missionnaires dans les autres îles où ils se montraient fort efficaces. SELWYN qui n'avait qu'à pousser un système qui avançait de lui-même cherchait par ailleurs à user de son influence politique pour limiter le *blackbirding* et pour qu'un meilleur contrôle des navires de recrutement et des conditions de travail dans les plantations soit établi. Efforts qui ne furent pas entièrement inutiles, en dépit de la difficulté des contrôles en mer dans un pays sans juridiction, ni système de surveillance.

La grande expansion de l'Eglise anglicane date de cette fin du siècle et elle est donc contemporaine de l'essor presbytérien au Sud et au Centre de l'Archipel. Lorsqu'en 1881, ces deux églises se partagèrent l'Archipel, elles étaient au plus fort de leur dynamisme missionnaire. CODRINGTON qui revint en Mélanésie à cette époque fut frappé par les changements intervenus en six ans. Il écrivit qu'il réalisa dans les îles un *"voyage triomphal"*, le christianisme se répan-

dait partout à une vitesse inimaginable quelques années plus tôt. De cette époque date en beaucoup d'endroits la fin du système du **suque**, les missionnaires anglicans saluant en général cette disparition comme un indice de progrès moral dans la mesure où les hommes, abandonnant leurs grades, délaissaient les "tabu-feux" et acceptaient de manger sans distinction de rang et en compagnie de leur femme.

ARMSTRONG raconte qu'en 1894, le plus haut gradé des îles Torrès, nommé TEQUALQUAL, demanda à être baptisé. Le missionnaire exigea au préalable que celui-ci renonce au grade élevé qu'il détenait. TEQUAL-QUAL suivi des siens refit donc en sens inverse et en quelques jours le parcours qu'il avait suivi au cours de sa vie, tuant des cochons de moins en moins nombreux et de moins en moins valeureux, mangeant successivement à des feux de plus en plus communs. Arrivé au palier le plus bas de la hiérarchie, TEQUALQUAL fut déclaré libre et chrétien... Depuis ce jour le système des grades fut abandonné dans les Torrès.

Le Nord de Pentecôte ou pays Raga, pourtant géographiquement éloigné des centres missionnaires de Mota et de Mota-Lava, se convertit seul sous l'influence de "kanaka" revenant du Queensland. Lorsque le révérend BICE fit sa première visite sur l'île, il fut assailli de demandes pour qu'on envoie des teachers ; les gens avaient, en attendant, construit d'eux-mêmes des églises et composé des hymnes en pidgin.

Ce mouvement général vers le christianisme atteignit à partir de 1880 la plupart des îles du Nord-Est de l'Archipel, en particulier les populations du rivage et l'ensemble de celles des îles petites et moyennes, c'est-à-dire les populations qui étaient également les plus touchées par les autres formes du "contact blanc" : blackbirding et épidémies. Il semble donc que l'adhésion spontanée au christianisme fut l'une des réponses -peut-être la seule possible- des sociétés mélanésiennes les plus en contact avec le monde européen. Il y eut là probablement un réflexe puisé dans une volonté de survie, mais aussi un pari sur l'avenir et une volonté de changement social. Les sociétés qui firent ce choix allèrent dans l'ensemble jusqu'au bout de leur engagement.

Seules certaines populations intérieures des îles les plus grandes et les plus montagneuses, comme Aoba, Maewo ou Gaua, restaient fermées à l'égard du christianisme (1). Toutefois l'évangélisation en expansion rapide était fragile ; de nombreux teachers "chutaient" périodiquement et s'embarquaient sans mot dire sur un bateau recruteur pour le Queensland ou se compromettaient dans des affaires locales, usant du pouvoir qu'ils avait acquis au sein de la mission pour leur bénéfice personnel.

Mota même, centre et berceau de la Mission, passa ainsi par des périodes de relâchement que les missionnaires s'expliquaient mal, alors que partout ailleurs le christianisme de la Melanesian Church triomphait. Le missionnaire CULLWICH y dénonça avec surprise en 1898 une reprise de la Coutume et des rites du **salagaro** (sociétés secrètes), ce qui l'amena à fermer d'autorité une école de district. Comme l'écri-

(1) Le dernier païen traditionnel d'Aoba, dans la région de Lolossori se convertit en 1940 ; un dernier petit groupe au-dessus d'Anbanga ne passa au catholicisme qu'au début des années 1970...

vait ARMSTRONG *"Mota était maintenant bien visité par des commerçants qui fournissaient aux gens du tabac et autres produits, si bien que le bateau de la Mission n'était pas attendu avec autant de ferveur qu'autrefois"*. Comme à Anatom, il semble que l'île-modèle soit entrée dans une sorte de léthargie et d'apathie culturelle qui n'ont pas du reste encore aujourd'hui entièrement disparues, un peu comme si le formidable espoir messianique, soulevé par la parole missionnaire, avait, en retombant de lui-même, laissé un immense vide. Une dépopulation intense frappa l'île et les départs vers le Queensland furent plus nombreux qu'ailleurs.

Avec des hauts et des bas, l'Eglise anglicane pouvait toutefois considérer qu'elle avait gagné le pari engagé par G. SELWYN. Son diocèse établi au Nord de l'Archipel équilibrait au Sud celui de la Mission presbytérienne et un clergé local dynamique et nombreux apparaissait bientôt en passe de remplacer le clergé européen.

4) UN ESPACE RELIGIO-CULTUREL AUTONOME.

La doctrine missionnaire des prêtres anglicans changea au fur et à mesure que le processus de conversion se développait et qu'à partir des années 1880, le nombre des traders et des colons européens installés dans les îles augmentait, ce qui changeait les données du problème. En outre, l'arrivée de missionnaires catholiques dans les îles que la Mission mélanésienne considérait jusque là comme ses territoires fut ressentie comme un danger. On décida donc de passer à une forme d'installation missionnaire permanente et plus directe. Sans aboutir au système des stations presbytériennes fixant autour d'elles de gros villages de convertis, les prêtres, jusqu'ici itinérants, de la Mission anglicane, tendirent à se fixer autour de leurs grandes écoles régionales et ils créèrent un système de "paroisses". Toutefois la Mission anglicane chercha à s'adapter à la distribution de l'habitat traditionnel dispersé et elle n'essaya pas de le regrouper, ce qui eut un effet extrêmement important pour la cohésion interne des sociétés qu'elles convertissait.

Dès la fin du siècle dernier, l'évêque J. SELWYN et son assistant, PALMERS, se préoccupèrent de donner aux convertis une nouvelle structure d'organisation sociale ; l'ancienne société politique des grades devait disparaître pour laisser place à des conseils locaux élus qui peu à peu prendraient en main le gouvernement de chacune des îles. Cette idée fut pour la première fois mise en application dans l'île de Florida, aux Salomon, puis essayée aux Banks, notamment par le Révérend CULLWICH. Des meetings régionaux élirent à Mota des responsables dont le but était de se réunir périodiquement afin d'émettre de nouvelles règles sociales sous le conseil des missions (ARMSTRONG).

Par ces conseils locaux, un quadrillage dense de "teachers" et de "skul", la Mission anglicane s'engagea peu à peu dans un système de gouvernement qui laissait une certaine autonomie aux sociétés qu'elle "encadrait". Le **suque** et le **tamate** (sociétés secrètes) disparurent complètement des îles Banks et des Torrès, mais tant dans l'île d'Aoba que sur Pentecôte et Maewo, îles situées quelque peu sur les marges géographiques de la Mission, l'ancienne société traditionnelle put se maintenir dans les régions intérieures. Les tueries de cochons du **hungwe** furent seulement précédées d'une prière, mais aucune autorité religieuse

ne songea plus à les interdire. En réalité, dans le maintien ou dans l'abandon des coutumes ancestrales, les missionnaires anglicans laissèrent leurs convertis décider d'eux-mêmes. Le premier et peut-être le meilleur livre dont nous disposons sur la société mélanésienne traditionnelle reste celui de CODRINGTON, missionnaire de la Melanesian Church, ce qui signifie bien qu'il n'y eut dans cette église ni le mépris, ni l'incompréhension que l'Eglise presbytérienne affichait à l'égard des coutumes et des structures de la Mélanésie traditionnelle.

L'attitude de la Mission anglicane dans le domaine politique apparut en général discrète et nuancée. Les évêques anglicans, PATTESON et SELWYN, intervinrent avec efficacité contre le recrutement, mais sans verser dans la campagne émotionnelle et politique qui fut celle de J. PATON. Cette politique discrète, mais efficace, de la Melanesian Church fut poursuivie tout au long du Condominium.

Les Banks, la plus grande partie de l'Est Aoba, le Nord-Pentecôte, Maewo, s'organisèrent dès lors en "districts" indépendants autour des structures de la Mission et en coopération étroite avec l'Administration britannique. L'hôpital de Lolowaï et le quartier général de la Mission dans l'Est d'Aoba, les grandes écoles de Vureas et de Port-Patteson que visitait régulièrement le bateau de la Mission, devinrent les centres de ce monde. La Melanesian Church constitua progressivement une sorte de nation autonome imprégnée par la langue et les moeurs britanniques et de plus en plus prise en main par les leaders locaux. C'était là un choix naturel, mais qui place l'histoire du Condominium sous une nouvelle lumière. Lorsque les colons de Nouvelle-Calédonie, à partir de 1882, se lancèrent en effet dans une vaste opération d'achats de terrains, ils pensaient pouvoir ainsi annexer l'Archipel. Or la population de l'Archipel était dès cette époque placée en majorité sous l'influence des Eglises anglicane et presbytérienne, toutes deux expressions culturelles du monde anglo-saxon. Les colons négligeaient donc un fait décisif -le pouvoir culturel déjà en place- et de fait les germes du conflit qui en découla allaient animer toute l'histoire du Condominium.

IV. LES MISSIONNAIRES-PAYSANS DE LA MISSION CATHOLIQUE MARISTE.

"Le missionnaire catholique mène une toute autre vie que son frère, disciple de John Knox. Il touche 30 livres par an pour tout potage. Il habite généralement une paillotte et se nourrit à la mode indigène jusqu'à ce qu'il ait établi sa plantation et qu'elle lui rapporte quelque chose. Ceux-là encouragent les vieilles pratiques indigènes et, malgré leur pauvreté, leur influence est beaucoup plus grande que celle des Presbytériens. Ils sont les seuls ici à connaître un peu le folklore et les vieilles coutumes indigènes".

(FLETCHER, p. 155, 1917).

1) UN CONTEXTE GENERAL PEU FAVORABLE.

Dans une lettre adressée le 20 mars 1884 au Père COLOMBE, Supérieur de la Mission mariste, John HIGGINSON demandait l'envoi de missionnaires catholiques aux Nouvelles-Hébrides et lui promettait confidentiellement le soutien de sa Compagnie.

"La présence de vos missionnaires dans cet Archipel serait pour moi une garantie que les missionnaires presbytériens grâce à leurs intrigues ne prendraient pas un ascendant exclusif sur les indigènes et ne pourraient pas ainsi contrarier la prise de possession des Nouvelles-Hébrides par la France... C'est à vous maintenant de m'aider à faire une terre française de ces îles malgré tous les errements de la mère patrie" (Archives S.F.N.H.).

La Mission catholique, si directement sollicitée, ne reçut pourtant pas un grand appui, si ce n'est quelques dons de terrains pour l'établissement de ses stations et une subvention au départ de chacun de ses missionnaires : elle manifesta du reste une réticence de plus en plus grande à jouer le rôle politique qu'on attendait d'elle et refusa de se transformer en instrument docile de l'Administration française et à plus forte raison de la Compagnie Coloniale Calédonienne. L'envoi de missionnaires français catholiques fut toutefois perçu dans le contexte local de la fin des années 1880 comme un geste politique lourd d'arrières-pensées, en particulier par les deux églises protestantes déjà en place. L'Eglise catholique fut présentée comme la "franis skul", l'église des Français et donc des colons : son rôle religieux fut situé d'emblée dans le domaine politique.

En débarquant dans les îles, les missionnaires maristes se heurtaient également à d'autres handicaps :non seulement ils arrivaient bons derniers dans un espace déjà occupé par les missions anglo-saxonnes et partagé par elles en territoires d'influence, mais ils étaient également dénués de moyens matériels, surtout si on les compare avec ceux dont disposaient à la même époque leurs rivaux protestants. Les débuts de la Mission mariste s'effectuèrent pour ces raisons dans des conditions difficiles qui normalement auraient dû conduire à un échec total.

A la différence des autres missionnaires, les Pères maristes provenaient pour la plupart de milieux ruraux et de familles paysannes peu fortunées. Ils en avaient hérité des qualités de sobriété et de ténacité qui, sur le terrain, leur furent utiles. La plupart étaient originaires des régions pauvres du Massif Central ou de Bretagne. Ce facteur joua un rôle important dans les progrès lents de la Mission catholique dans un contexte général qui ne lui était guère favorable.

Les missionnaires maristes affirmaient une philosophie générale proche de celle des Anglicans. Ils étaient conduits à cette attitude par l'optimisme de la théologie catholique sur la nature humaine, qui voit en celle-ci le fruit d'une création divine, capable par son propre développement d'accéder à des Vérités universelles. Il découlait de cette conception que des parcelles de divin et de vérité existaient dans toutes les civilisations, même non chrétiennes, et que par conséquent aucune ne méritait une condamnation pure et simple. Cette doctrine de l'homme déjà "sauvé" et reflet dans son état naturel d'une certaine splendeur divine contrastait avec les doctrines calvinistes

qui voyaient au contraire en l'homme un être fondamentalement déchu et "dégradé", ne pouvant être sauvé qu'au travers d'une rupture totale avec lui-même comme avec ses coutumes. En outre, l'Eglise catholique laissait à ses fidèles une assez grande liberté morale pour peu que l'observation des commandements généraux de l'église, surtout en matière de sacrements, soit respectée. Là encore elle différait sur ce point des doctrines des églises protestantes, plus rigoureuses en matière de moralité individuelle et par là plus disposées à intervenir dans la vie domestique et sociale de leurs convertis.

En dehors de cette approche générale qui conduisit souvent les missionnaires catholiques à rechercher au sein des croyances mélanésiennes les signes d'une foi implicite envers le Dieu des chrétiens, les Maristes n'eurent guère de stratégie missionnaire. En fait, ils n'avaient pas les moyens matériels d'en définir une; n'ayant ni bateau, ni argent, leur premier problème fut, sur les rivages où ils échouèrent, de survivre d'abord. En retrait par rapport à leurs rivaux, mais en avance sur leur temps, les Pères maristes en furent réduits, par la force des choses à un type de présence missionnaire fondé sur un témoignage de pauvreté qui n'aurait pas déplu à des théologies plus modernes. Cette rusticité de la Mission catholique fut son grand signe distinctif par rapport aux autres missions chrétiennes, mais dans les premiers temps, il représenta un désavantage certain.

2) SURVIVRE.

Le 20 janvier 1887, un bateau de commerce français débarquait des missionnaires maristes accompagnés de quelques auxiliaires mélanésiens originaires de Nouvelle-Calédonie à Vate (Baie de Mele), à Malakula (Banam Bay) et à Santo (Port Olry). Comme l'explique Mgr DOUCERE dans son livre sur la Mission catholique (1934), ces endroits furent choisis au hasard, sur le seul critère que des missionnaires presbytériens ou anglicans n'y étaient pas encore installés. On ne savait rien des densités de population et de leurs dispositions, pas plus que sur le degré de salubrité des endroits visités.

Les prêtres, par groupe de deux à Mele et à Malakula, ou bien seuls comme à Santo, furent ainsi laissés sur la plage avec quelques caisses et cantines. Plus tard, le "Dives", aviso de la Marine Nationale, apporta les bois et les charpentes qui permirent l'édification d'une première maison, puis les stations improvisées furent laissées à elles-mêmes.

La présence des Pères maristes déclencha immédiatement une réaction de la Mission presbytérienne qui envoya des pasteurs sur les lieux mêmes. Le ton des relations entre les uns et les autres était donné : on lit dans cette lettre du Père DENIAU, qui raconte le débarquement des deux Pères maristes à Malakula : *"Malheureusement, les ministres protestants, jaloux de leurs succès, sont venus s'établir pour ainsi dire à leur porte. Et au lieu de rester à leurs postes pour y travailler, comme ils disent, à la civilisation des pauvres indigènes, ils sont venus donner aux indigènes l'exemple de la plus noire jalousie, les détourner des Pères par leurs lâches calomnies contre la France et contre les prêtres catholiques, et les attirer vers eux par des moyens fort peu honorables"* (Archives Mission Catholique, lettre du 11 septembre 1887.

Du côté de la Mission presbytérienne, Agnès WATT, avec son mari, accompagnait en 1888, son neveu, le Révérend LEGATT, dans son installation à Aunua, dans un site voisin de celui des Pères maristes (côte Est de Malakula). Elle rapporte dans ses lettres ces phrases dites par des gens d'Aunua : *"Man Malakula, i no like french missionnary, i no gat boat, i no gat wife, i no gat pikinini, i no gat nothing"* (1). *"Leur joie,"* continue-t-elle, *fut grande quand ils virent le Révérend LEGATT et sa femme... Ils lui donnèrent un site excellent pour sa maison, beaucoup de bonnes terres avec des arbres fruitiers et de nombreux autres arbres, à côté d'un joli ruisseau d'eau fraîche... L'équipe du Dayspring resta là deux semaines pour couper la brousse et construire la maison. Nous les quittâmes très confortablement installés"* (A. WATT, 1896, op. cité).

Le Père GAUDET et son compagnon effectivement n'insistèrent pas, ils abandonnèrent les lieux à la Mission presbytérienne. De même la Mission de Mele n'eut guère plus de succès et tout espoir sur Vate fut bientôt abandonné. *"C'est le boulevard du protestantisme"* écrivait le Père PIONNIER à son évêque (lettre du 11 novembre 1886, Archives Mission Catholique). L'effort de la Mission mariste se concentra alors dans les îles du Centre Nord, c'est-à-dire à la zone charnière entre le domaine anglican du Nord et celui presbytérien du Sud, notamment à Ambrym (Sessivi) et Santo, mais sans rencontrer non plus un grand succès. A Malakula, la Mission mariste continua son errance : elle s'installa en 1891 à Port-Sandwich, puis elle tenta l'approche des ilôts du Nord Malakula.

Ces premières années furent des années de survie. Les missionnaires se trouvaient pratiquement sans appui, loin de Nouméa et sans relation encore réelle avec la société mélanésienne. Il leur fallait surtout subvenir à leurs besoins : défricher, construire, planter, bref oeuvrer comme un colon dans ses premiers jours (2). Pauvres, ils n'avaient que peu de choses à offrir aux Mélanésiens, à qui ils apparaissaient dès lors le plus souvent comme une présence inutile.

---

(1) *"Les hommes de Malakula n'aiment pas les missionnaires français : ils n'ont pas de bateau, ils n'ont pas de femme, ils n'ont pas d'enfants, ils n'ont rien"* (traduction du bislama).

(2) Le Père LAMBOTIN raconte ainsi le débarquement du Père GAUDET à Malakula : *"Le Père, une fois débarqué avec sa caisse... se mit à construire un abri provisoire pour la nuit ; puis il se munit d'une hache et commença le défrichement. Les religieux défricheurs du Moyen-Age n'ont pas cessé de survivre... Les Canaques arrivent en foule pour voir le missionnaire, considérer sa malle et savoir s'il a du tabac et de l'eau de vie. C'est que beaucoup d'entre eux ont vécu à Nouméa et à Brisbane. Puis ils s'assoient à terre et fument leur pipe en regardant le Père travailler..."*(Lettre publiée, 1891, Revue des Missions d'Océanie, Vol. 8. n.1).

Parmi les Pères maristes, les fièvres, les morts ou les maladies obligèrent à de continuels va et vient. *"Pauvre mission des Nouvelles-Hébrides"*, écrivait le Père PIONNIER en 1896, à une époque où les chrétientés anglicane et presbytérienne étaient déjà florissantes, *"25 missionnaires sont passés aux Nouvelles-Hébrides et nous n'avons pas 20 chrétiens"* (cité par Mgr DOUCERE, 1934). Sur Malakula et Santo où se trouvaient les missionnaires les plus nombreux, l'évangélisation ne laissait que peu de signes d'espoir. Il ne se créait en particulier aucun parti chrétien qui vienne se regrouper auprès d'eux et épouser leur cause. Les missionnaires prêchaient donc dans le désert, sans provoquer de mouvement profond dans la société mélanésienne qui, au mieux, restait indifférente. Cette situation fut le sort commun des missionnaires de la première génération.

En 1898, arrivèrent les deux premières soeurs missionnaires de la Mission mariste. Celles-ci, dont le nombre s'accrut par la suite, jouèrent un rôle essentiel, assurant les tâches scolaires et d'infirmerie et prenant en charge la vie domestique des centres missionnaires. Il en résulta un mieux-être incontestable, tant pour la vie des missionnaires eux-mêmes que pour leur rayonnement sur les populations mélanésiennes.

Grâce à l'arrivée des soeurs du Tiers Ordre, les Missions catholiques commencèrent à rendre des services réels à la population, en assumant des tâches d'enseignement et des soins médicaux. En outre, en pénétrant le monde des femmes, les soeurs se l'attachèrent et ce processus joua un rôle essentiel dans le progrès de l'évangélisation. Convertir les femmes, c'était en effet jouer sur le maillon faible de la société païenne traditionnelle et offrir une compensation au rôle subalterne dans lequel elles étaient tenues. Mais il fallu attendre plus de deux décennies avant que les centres catholiques les plus importants fussent dotés d'équipes d'auxiliaires féminines.

3) LE FACE A FACE AVEC LE PROTESTANTISME DANS LES ILOTS DU NORD DE MALAKULA.

L'histoire de la Mission mariste fut, un peu partout mais en particulier au Nord de Malakula, marquée par sa rivalité avec la Mission presbytérienne. Cette île, à la population dense était en effet en train d'être gagnée par les Missions presbytériennes, lorsque les Maristes s'y établirent. Les ilôts du Nord : Wala, Rano, Atchin, Vao devinrent assez vite l'objet d'un enjeu fortement disputé.

Sur le petit ilôt de Wala, où le Père SALOMON s'établit en 1898, un couple de pasteurs presbytériens -le Révérend CROMBIE, médecin-missionnaire, et sa femme- ne tardèrent pas à s'installer également, dans le cadre de la concurrence sans merci que se livraient les missions anglo-saxonnes et françaises. Les gens de Wala vendirent aux deux missions des petits terrains contigus dans un endroit un peu éloigné des

villages (1). Ceux-ci à leur corps défendant devinrent donc voisins.

Le journal du Père SALOMON est riche d'anecdotes concernant ses relations avec le Docteur CROMBIE qu'il appelle dans ses notes le "Ministre de l'erreur". Les deux hommes, bien qu'ils s'apercevaient tous les jours, ne se parlaient guère : ils communiquaient par des lettres que leur portaient des messagers mélanésiens. Le Père SALOMON reprochait notamment au Révérend CROMBIE de se prévaloir d'une autorité politique sur l'île qu'il déclarait tenir du "Pegasus", bateau de guerre britannique qui sillonnait alors les eaux de l'Archipel. Un jour, une scène épique éclata entre les deux missionnaires : l'un et l'autre échangèrent leurs arguments en pidgin, si bien qu'un groupe nombreux de Mélanésiens put assister en spectateurs neutres au débat et en suivre la progression. Le point de départ fut une médaille de la Vierge donnée par le Père SALOMON à un homme de Wala. Celui-ci déclara plus tard au Père, qui lui demandait pourquoi il ne la portait plus, que le Révérend CROMBIE, l'accusant de sorcellerie, la lui avait arrachée de force. Le Père SALOMON bondit alors vers la maison de son rival et sur la plage passa avec lui une folle soirée de discussion ; lorsque tous les arguments théologiques eurent été déployés sur un ton vigoureux, et que les deux fous de Dieu, épuisés, revinrent à une discussion plus sereine, le Père SALOMON apprit alors qu'en réalité l'homme de Wala n'avait pas eu sa médaille arrachée par CROMBIE, mais qu'il lui avait proposé de la lui remettre contre un cigare... Les deux missionnaires s'apercevant qu'ils avaient été dupés se quittèrent sans mot dire, mais ne se réconcilièrent pas.

Les ilôts du Nord Malakula, en raison de leur population nombreuse et des cocoteraies du littoral, étaient au début du siècle un endroit recherché par les coprah-makers : entre Norsup et la Pointe de Vao, on en comptait alors huit installés sur la côte ou dans les ilôts (2). Les Mélanésiens de la région n'avaient donc guère de problèmes pour se procurer des marchandises européennes, et dès lors ils ne ressentaient pas un besoin particulier de missionnaires. Le Révérend CROMBIE rendait des services aux gens de Wala parce qu'il était médecin, mais en ce qui concerne le Père SALOMON, l'avantage était plus limité. Comme le lui dirent les gens de Wala, c'était surtout le havre de paix et la fraîcheur du soir sur sa véranda que l'on appréciait (3).

---

(1) Au sujet des terrains achetés par les missionnaires dans les petits ilôts du Nord Malakula, un Père mariste (P. ROMEUF) écrivit : *"On ne vendit le terrain où est placée la mission d'Atchin que dans la mesure où l'on pensait que celui qui habiterait ce lieu mourrait, car c'est là qu'on dépeçait jadis les victimes humaines dont les esprits hantent maintenant les lieux. Cela est vrai pour tous les terrains de la Mission dans les ilôts"* (cité dans le Journal du Père SALOMON, inédit. Port-Vila).

(2) FARRELL et CORLETTE à Atchin, COCHET à Vao, HENDERSON à Pinaloum, WHRIGHT à Wala, COULLET et LAUDOIS à Norsup, etc.. (Notes du P. SALOMON).

(3) MALTER ASSO ce soir me dit "Père, à ta mort on te regrettera beaucoup". Croyant à un compliment flatteur, déjà fier, je dis : "Vous en aurez un autre de bon". MALTER ASSO explique alors clairement sa pensée: "Ce n'est pas toi qu'on regrettera, on regrettera seulement de ne pas pouvoir monter le soir sur ta véranda" (Journal de bord, Père SALOMON, op. cité).

En réalité, ni le Presbytérien, ni le Catholique n'eurent pendant longtemps beaucoup de succès dans ces ilôts : ils s'annulaient en fait l'un par l'autre, mais peu à peu le rapport de force se précisa. Un parti chrétien se développa autour du Révérend CROMBIE, reposant sur un noyau d'une dizaine de teachers originaires pour la plupart de Vate, qui organisèrent un réseau de partisans. Les païens cherchèrent dès lors auprès du Père mariste un secours qu'il s'empressa de leur donner. Le Père SALOMON raconte ainsi être intervenu, lorsque le parti chrétien incendia à Rano des maisons de convertis presbytériens revenus à la Coutume, ce qui lui valut encore une nouvelle algarade avec son voisin. Le Père SALOMON raconte dans son journal que, prévenu par des gens de Wala, il apostropha les "teachers" en ces termes : *"Où avez-vous vu dans l'Evangile que l'on brûle les maisons de ceux qui abandonnent la Skul ?" "Nous brûlons leurs maisons à Vate, nous les brûlerons ici"* répondit un "teacher". Le Révérend CROMBIE écrivit une lettre à son voisin : *"Pouvez-vous, s'il vous plaît, m'expliquer au nom de quelle autorité vous vous êtes rendu hier auprès de mes teachers de Rano pour les menacer... Vous essayez de salir mon travail de missionnaire auprès des indigènes. Les deux maisons ont été brûlées avec le consentement des indigènes qui avaient renoncé à leur athéisme"* (Journal du Père SALOMON, 1906).

La présence de missionnaires opposés sur les mêmes lieux brouillait en quelque sorte les cartes et empêchait la constitution de territoires religieux. Par là même les deux partis s'équilibraient. Chacun des deux missionnaires jouait plus ou moins consciemment le rôle que les forces locales en présence leur assignaient. Le pasteur presbytérien animait la frange "moderniste" de cette société, le père SALOMON se voyait érigé en protecteur de la Coutume (1). En l'occurrence, le parti traditionnaliste de l'ilôt Wala, opposé à l'emprise des Presbytériens, se servit de la présence du Père mariste pour continuer la Coutume, notamment la tenue régulière des **maki**, mais cela ne signifiait pas que ses membres aient été disposés à devenir catholiques pour autant.

Le Père SALOMON rapporte également que les gens des ilôts, sans défense, ni protection naturelle contre les navires de guerre européens, cherchaient à se concilier sa présence pour se prémunir contre des actions éventuelles de représailles menées par les navires européens. L'expédition menée par exemple en 1905 contre la population d'Atchin par un navire français, le "Dives", après le meurtre d'un coprah-maker, déclencha un véritable exode de la population sur la grande terre qui aurait provoqué 70 morts. Le Père SALOMON eut à ce sujet une violente discussion avec le Commandant BARBIN du bateau français qui refusait de croire que son action ait coûté tant de vies humaines. *"BARBIN est atterré"*, raconte le Père SALOMON dans son journal *"tous ces gens sont morts de peur, de chagrin et de la perte de leur train-train quotidien"*.

---

(1) On trouve d'ailleurs dans son Journal de nombreuses notes sur les cérémonies rituelles païennes, notamment sur le **maki**, qu'il décrit sans esprit de supériorité et avec sympathie.

Cette terreur du navire de guerre qui détruisait des jardins et des villages, c'est-à-dire se livrait à des actes de sauvagerie rarement atteints dans les guerres mélanésiennes traditionnelles, joua un rôle considérable dans la psychologie des gens des ilôts. *"Cette génération a perdu l'audace de celle qui l'a précédée"* écrivait le Père SALOMON en 1906 ; elle se sentait impuissante devant le feu des canons qui la bombardaient à distance. Ce fut sans doute là une des raisons de l'attitude ambiguë des Mélanésiens de cette région devant le christianisme ; ils ne l'adoptèrent pas par choix, comme ce fut le cas des gens des Banks et des îles du Nord-Est, mais parce qu'ils se trouvaient pris dans un rapport de force qui ne leur laissait guère d'autre issue. Encore dans le cas précis, choisirent-ils en majorité le catholicisme, plutôt que le protestantisme. Celui-ci apparaissait en effet comme un allié plus souple qui respectait les coutumes. Cette réputation de protecteur des coutumes -par contraste du moins avec le radicalisme des teachers presbytériens enclins à une "révolution culturelle" qui voulait en faire table rase- ne fut peut-être pas le choix de tous les Pères maristes. Ce fut le rôle politique dont ils héritèrent et dont les Mélanésiens dans un bon nombre d'îles les investirent.

Il fallut attendre toutefois longtemps pour que quelques conversions se dessinent enfin à Malakula ; Mgr DOUCERE note en 1920 qu'il y avait 32 Catholiques à Wala et 10 à Vao, par contre aucun à Port-Sandwich (Lamap), soit 32 baptisés pour toute l'île, après plus de trente ans de présence missionnaire. Un par an, on était bien loin des scores impressionnants obtenus ailleurs et à la même époque par les missions rivales ; il est vrai qu'outre la pauvreté de leurs missions, les missionnaires catholiques semblent s'être montrés relativement plus exigeants en matière de baptêmes : *"Le baptême est donné après épreuve, si nous relâchions, nous aurions des adhérents en grand nombre, mais pour la forme, comme les Protestants"* (Mgr DOUCERE, 1934).

En 1930 toutefois, la Mission Catholique commença à progresser : elle comptait 200 baptisés à Wala, 100 autres à Vao et quelques conversions à Lamap ; pour la plupart, ces conversions provenaient d'enfants instruits par les premiers Pères et qui étaient devenus adultes. Ce fut en effet l'originalité de la Mission mariste : elle ne chercha pas à entrer en conflit avec les structures coutumières qu'elle rencontrait et estimait contraires au christianisme. La raison essentielle fut qu'elle n'eut pas un parti chrétien à ses côtés qui combattait la Coutume, parce qu'elle n'avait pas les moyens de le susciter. Par contre, elle baptisa longtemps des mourants et essaya d'éduquer dans son propre système les enfants qu'on lui confiait : les Maristes misaient donc sur le long terme et ne cherchaient pas à intervenir dans les affaires locales ou à agir de l'intérieur sur la société mélanésienne. Cette attitude patiente qui différait de celle conquérante des Presbytériens ne porta ses fruits qu'à la longue.

4) LES CHRETIENTES DE PENTECOTE.

Cette progression lente de la Mission Catholique de Malakula se déroula dans des conditions identiques à Santo (Port-Olry et Big Bay). Par contre à Pentecôte et à Ambrym, intervint un processus de conversions plus conforme au modèle anglican. La Mission mariste des Nouvelles-Hébrides fut en effet prévenue en 1898 par celle de Fidji qu'un groupe de Mélanésiens néo-hébridais sur le point d'être rapatriés s'était converti au catholicisme pendant son séjour sur les plantations européennes de canne à sucre. Ces "kanaka" originaires de Pentecôte et d'Ambrym souhaitaient à leur retour rester groupés pour former des villages chrétiens. On se trouvait donc dans ce cas dans une situation déjà plus conforme au modèle précédent ; un "parti chrétien" militant préexistait à l'installation des missionnaires et souhaitait prendre en main l'extension du christianisme dans sa propre région. Selon cette vieille loi vraie en Mélanésie mais peut-être aussi partout ailleurs, ce parti avait besoin d'un territoire pour se conforter et exister réellement : c'est à la Mission mariste que s'adressaient ces convertis pour obtenir des "territoires chrétiens".

Le développement de la Mission Catholique sur Pentecôte et Ambrym fut pour ces raisons très différent de celui des Missions de Malakula et de Santo et beaucoup plus offensif. Les missionnaires maristes, dès qu'ils eurent connaissance du retour des "kanaka" catholiques, se rendirent à Pentecôte, où ils achetèrent des terrains littoraux suffisamment vastes pour les accueillir. Les premières stations missionnaires furent ainsi créées en mai 1898, à Melsisi, Namaram, Loltong et Wanour. Selon une lettre du Père ROUGIER, les convertis étaient au total 70 et quarante d'entre eux se fixèrent dans la petite plaine située à l'embouchure de la rivière Melsisi. Sans même que les missionnaires aient à intervenir véritablement, ces petites chrétientés très actives dirigées par des cathéchistes zélés s'organisèrent elles-mêmes. Elles suscitaient de la part des communautés païennes voisines une immense curiosité et en général rencontrèrent au début une attitude plutôt favorable. La méthode de prosélytisme était presque toujours la même : le catéchiste créait en effet la "Skul", c'est-à-dire une église-école, et installait une cloche ; le "village chrétien" se constituait tout autour. Décrivant la Mission de Wanour (Sud de Pentecôte), le Père JAMOND relatait le 8 août 1898 :

"Le catéchiste LINO, dont la ferveur et le zèle sont admirables, a fondé une petite école où il réunit 15 enfants. Dans ce petit village tout est réglé au son de la cloche : lever, prière, classe, etc... Deux ou trois fois par semaine, LINO réunit les adultes qui veulent sérieusement s'instruire de la religion chrétienne : il en compte déjà une centaine qui ont pris la médaille (1), récitent le chapelet et demandent à être baptisés. Le dimanche, la réunion est plus nombreuse, trois cents personnes assistent au catéchisme le matin, à midi et le soir..."

---

(1) Le signe distinctif des Catholiques consistait à porter la médaille et le chapelet. "Prendre la médaille" signifiait embrasser la foi catholique et se préparer au baptême. Ceci explique l'ardeur de la polémique qui opposa le Père SALOMON à son voisin presbytérien sur la grève de l'ilôt Wala.

A Melsisi, une école de 35 enfants fonctionnait l'année même du retour des "kanaka" et le catéchiste STEPHANO, du village d'Ilamre, regroupait le dimanche autour de lui des assemblées de près de 600 personnes, auxquelles il enseignait lui-même le catéchisme. Plus au Nord, le village chrétien de Namaram, groupé autour de son catéchiste RAPHAEL, enseignait à une centaine de catéchumènes et un chiffre identique de chrétiens se regroupait à la Pointe Saola, dans la baie de Loltong (Pays **Raga**). Les Pères maristes atteignaient là des publics sans commune mesure avec ceux de Malakula et dont la masse évoquait celle des assemblées presbytériennes ou anglicanes : Pentecôte devint dès lors le grand espoir de la Mission Catholique.

Les catéchistes locaux sur lesquels s'appuyaient les missionnaires jouaient un rôle identique à celui tenu par les teachers dans les églises protestantes, ils y déployaient le même zèle et manifestaient les mêmes impatiences devant les résistances ou les réticences des tenants de la Coutume à épouser leur propre vision du monde.

Au Centre de Pentecôte, les Protestants n'étaient alors que peu représentés, si bien que des chrétientés nombreuses purent ainsi se constituer et avancer de leur propre mouvement. Pourtant les problèmes ne manquèrent pas, ils naquirent, semble-t-il, des propres succès de la Mission. Dès la fin du siècle, une série d'épidémies ravagea les villages du rivage où les chrétiens déjà nombreux s'étaient regroupés : dysenterie et tuberculose provoquèrent de véritables hécatombes, particulièrement à Namaram, Loltong et Wanour. Sur les populations ainsi rassemblées, le moindre passage de bateau ayant été en contact avec des zones préalablement contaminées propageait immanquablement les épidémies. Ces nouvelles maladies tempérèrent singulièrement l'enthousiasme envers le parti catholique et renforcèrent par contre l'hostilité du parti païen. L'expansion de la Mission se bloqua d'un coup et l'espoir d'une conversion générale rapide, de type Banks, disparut. Pentecôte fut dès lors coupé en deux : le littoral, ou pays des **ila**, continua d'appartenir au parti chrétien, l'intérieur, ou pays **kut**, resta sous la domination de la Coutume et du parti païen. Entre les deux, certains villages situés au contact des deux mondes oscillaient selon les circonstances vers l'un ou l'autre parti. Cette situation dura pratiquement jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale.

De véritables guerres civiles éclatèrent même à plusieurs reprises au sein du Pays **Apma**, entre le parti chrétien et les païens. L'une des causes les plus fréquentes fut le non respect par les chrétiens des tabu traditionnels imposés par les chefs et souvent le fait que les femmes de chefs polygames cherchaient à fuir vers les stations littorales où les missionnaires les prenaient sous leur protection. Ces frictions continuelles entre païens et chrétiens au sein des mêmes villages indiquaient que les uns et les autres, ayant des lois différentes, ne pouvaient vivre ensemble et qu'il fallait bien en tout état de cause que l'une des deux causes l'emporte si l'on voulait qu'une certaine unité sociale soit rétablie dans la région.

Une guerre violente éclata à Tansip (village du Centre Pentecôte) à cause de la cloche, dont les païens ne supportaient ni le symbole ni la sonorité. Le groupe local éclata alors en deux parties et la guerre s'engagea entre les **kut** et les **ila.** Une autre guerre encore plus violente éclata en 1939 et le Père GUILLAUME, missionnaire alors en poste à Melsisi,fut accusé d'avoir poussé à la violence en fournissant des munitions

à ses partisans du littoral (1). La Mission Catholique fut alors fermée par le Délégué britannique, mais la victoire du parti chrétien avait été manifeste : les derniers villages traditionnels de l'intérieur de l'île abandonnèrent pour la plupart leur résistance contre l'expansion chrétienne : le coeur des païens était brisé et le village montagnard de Vanuel qui était leur bastion fut déserté (2).

Une autre source de problèmes des missionnaires maristes résulta de la progression du parti chrétien local. Les missionnaires, ici comme ailleurs, furent engagés dans des querelles séculières qui n'avaient rien à voir avec les options religieuses (3). Le Père SUAS, lorsqu'il était missionnaire à Melsisi, accusa dans son journal le catéchiste, leader du parti chrétien local, d'être un *"cerveau pourri d'orgueil"*. Celui-ci, dont le zèle avait été désavoué par le missionnaire, envoya au Père une lettre que celui-ci recopia soigneusement dans son journal :

"Vous, les prêtres, nous savons que vous êtes payés, mais pour nous les catéchistes, rien. Nous n'avons que le travail et la peine en attendant la vie future. Nous les supportons cependant... Encore s'il nous était permis de vivre selon notre règlement d'autrefois... Il était bon notre Père d'alors, mais celui d'aujourd'hui, nous ne voyons en lui qu'une figure sévère et méprisante pour nous ! Nous allons tenir un conseil entre catholiques, protestants et païens. Je vous salue de loin". (journal du Père SUAS, inédit.).

Ce catéchiste fut finalement désavoué et il se retira dans son village. Son leadership était brisé, mais il avait été assez près de créer une "église indépendante", rééditant en cela ce que les Walaha de l'Ouest Aoba avaient fait par rapport à l'église "Church of Christ".

---

(1) Ces guerres de la région de Melsisi sont riches d'enseignement et de symboles ; elles mériteraient un chapitre à elles seules. Le Père GUILLAUME qui arma ses chrétiens le fit parce que ceux-ci étaient selon lui régulièrement assassinés par les païens. La chose à Pentecôte n'était pas inhabituelle au début du siècle : à Namaram, le Père SUAS faisait chaque soir le coup de feu contre les **kut** qui tiraient sur la maison aux murs de pierres où il résidait. Ces derniers m'ont dit que le Père SUAS leur avait laissé la réputation d'être un excellent tireur, peut-être cela joua-t-il dans leur conversion tardive... Bref, les paysans-missionnaires de la Mission mariste s'accrochaient à leurs territoires d'une façon que les païens n'auraient pas reniée.

(2) Le Délégué anglais ADAM intervint à Melsisi pour fermer la Mission catholique après le désastre franco-britannique de Dunkerque, en Europe, mais il la laissa réouvrir une fois que les Français du Pacifique se furent ralliés à la cause de la France Libre. Bref, les évènements mondiaux eurent de lointains contre-coups sur les îles situées à l'autre bout du monde.

(3) Dans un autre contexte, GUIART, à propos de Tanna, écrit que le plus grand soutien que reçut F. PATON à Lenakel provint des deux chefs chrétiens qu'il intronisa : LOOHMAE et YAWUS. Ceux-ci profièrent alors de leur nouveau leadership pour agrandir substantiellement leurs droits territoriaux aux dépens d'un groupe adverse (1962 : p. 401.)

Malgré ces péripéties multiples, les chrétientés de Pentecôte continuèrent à se développer : en 1906, on enregistrait 157 baptêmes, suivis de confirmations sur l'île, alors que sur Malakula, où la présence missionnaire était pourtant plus ancienne, les progrès de la Mission restaient à cette époque insignifiants. Les épidémies qui frappaient les chrétientés du rivage empêchèrent toutefois un développement plus rapide sous la forme de "villages-missions".

Dans l'île d'Ambrym, les Missions maristes connurent un processus de développement et de problèmes identique : leurs stations de Sesivi, Craig-Cove, Olal, eurent de bonne heure un noyau stable de chrétiens convertis aux Fidji ou en Nouvelle-Calédonie qui exercèrent des influences dynamiques sur l'arrière-pays.

5) UN DEVELOPPEMENT TARDIF.

La Mission mariste était plus riche en hommes qu'en argent : en 1914, elle comprenait 28 prêtres, 2 frères coadjuteurs et une dizaine de soeurs du Tiers Ordre de Marie, par contre elle ne disposait à l'époque d'aucun bateau qui lui aurait permis l'autonomie et l'aisance de fonctionnement nécessaires. Elle ne disposait pas non plus du minimum de fonds qui lui aurait permis de nourrir les élèves de ses écoles et de couvrir leurs frais de fonctionnement. Chaque missionnaire isolé devait donc pourvoir à ses propres frais et à ceux de sa mission-école.

Pour se déplacer, les Pères maristes utilisaient les moyens les plus accessibles, pirogues et pour les mieux lotis baleinières (1). Dans le but d'assurer le fonctionnement de leurs écoles, ils tâchèrent de gagner sur place de l'argent : chaque station catholique devint dès lors le centre d'une exploitation agricole plus ou moins importante, dont la production servait à la survie de la Mission : un grand jardin vivrier assurait la nourriture des enfants de l'école et sur les plantations naissantes de cocotiers le coprah était vendu aux commerçants locaux. La Mission, obligée de vivre sur le pays, y arrivait plutôt mal que bien et l'acuité des préoccupations matérielles des missionnaires se retrouve dans toute leur correspondance.

"Comme partout les ressources nous manquent. Parfois je rêve de finir notre maison d'habitation, mais pour cela il me faudrait un millier de francs et je n'ai pas un sou..." (Lettre du Père J.B. SUAS, Aoba, juillet 1911).

D'ambrym (Olal), en 1899, le même Père SUAS écrivait encore à propos de son école qui regroupait 89 enfants : *"Tous ces enfants, garçons et filles, sont à notre charge. Il faut non seulement les instruire, mais les habiller, les nourrir, ne devant en aucun cas compter sur leurs parents... Je me demande comment je puis parvenir à entretenir ce monde là, quand nous-même nous avons à peine de quoi ne pas mourir de faim !".*

---

(1) Ils payèrent de ce fait un tribut en vies humaines, puisque trois Pères et deux Soeurs périrent en mer au cours de naufrages. Ce fut la seule Mission qui perdit de cette façon ses missionnaires. Leurs concurrents disposaient de bateaux beaucoup plus sûrs.

La plupart des Pères étaient redevenus pour les besoins de la cause agriculteurs et planteurs. Ceci amenait parfois à des situations curieuses :

"Ici, chose inouie, les indigènes m'achètent ignames et bananes. C'est le monde renversé. Ordinairement, ce sont eux qui vendent aux Blancs ces choses de première nécessité. Ils préfèrent cultiver le coprah -c'est moins fatigant- et acheter avec de l'argent la nourriture journalière. Ce qu'ils aiment, c'est d'être assis, de fumer la pipe et de préparer leur abrutissant ***kava*** *pour s'enivrer et dormir ivres morts".*(J.B. SUAS, juillet 1911, lettre d'Aoba).

La situation s'améliora en 1927, lorsque Mgr DOUCERE put acheter un petit bateau à moteur -le St Joseph- permettant de relier les différentes stations missionnaires de façon régulière. Les services économiques rendus par le"St Joseph"n'étaient pas parmi les moindres. Le bateau qui satisfaisait en effet aux commandes des missions et des écoles emportait aussi les produits des plantations et rendait une foule de services aux villages mélanésiens proches. Très vite, le"St Joseph" devint le bateau de toutes les chrétientés catholiques situées autour des missions, ravitaillant les stores villageois en "cargo", exportant leurs productions, et favorisant les échanges et les trocs d'une région catholique à une autre.

Le développement régulier de la Mission catholique dont témoignent les chiffres de baptême donnés par Mgr DOUCERE (1934) semble avoir pris un début d'essor réel à partir de 1930, c'est-à-dire à une époque où depuis de nombreuses années le développement missionnaire des églises presbytérienne et anglicane était arrivé à son terme et ne progressait pratiquement plus. Ce furent donc surtout les régions restées le plus longtemps païennes et partant, les plus attachées à la Coutume qui se convertirent au catholicisme. Pourtant en 1930, les premiers Pères étaient morts ou avaient bien vieilli et le ralentissement des vocations en Europe empêcha leur renouvellement : *"Aujourd'hui nous sommes 18 prêtres et à part un petit nombre, nous allons de 50 à 77 ans"* écrivait Mgr DOUCERE en 1934. Le vieillissement des missionnaires prêtres catholiques fut en partie compensé par l'arrivée d'un plus grand nombre de Soeurs du Tiers Ordre régulier qui se consacrèrent aux tâches d'éducation ou d'infirmerie. En 1931, ces Soeurs étaient au nombre de 27. La Mission comptait 3.000 catholiques baptisés en 1931, chiffre qui ne cessa par la suite de s'accroître pour atteindre 7.828 Mélanésiens baptisés en 1965 (1) .

La prise en charge, en 1973, de l'enseignement catholique francophone par la Résidence de France de Port-Vila donna à la Mission catholique l'aisance matérielle qu'elle n'avait jusque là jamais connue. Toutefois le premier prêtre mélanésien originaire des Nouvelles-Hébrides fut ordonné en 1955, date à laquelle la plupart des églises protestantes avaient déjà "localisé" la plupart de leurs cadres. En 1980, lors de l'Indépendance, le nombre des prêtres catholiques d'origine mélanésienne ne s'élevait qu'à quatre et encore deux d'entre eux résidaient-ils hors de l'Archipel. L'Eglise catholique conservait donc un certain retard en matière de "localisation".

---

(1) Chiffre donné par "La Mission des Iles", Revue des Missions maristes. n. 148, nov. déc. 1966. En 1979, la population catholique de l'Archipel atteignait le chiffre de 16.502, soit 14,8 % de l'ensemble.

Dans les années de l'immédiate avant-guerre, la carte religieuse de l'Archipel était pratiquement fixée dans ses principales répartitions. Quelques modifications intervinrent : dans les îles du Sud, une station catholique fut ouverte à Tanna en 1934 en plein fief presbytérien et dans les années 60 une partie de la population d'Anatom, celle de la région d'Umej,rompit avec le presbytérianisme pour devenir catholique. D'autres modifications eurent lieu dans la répartition religieuse avec l'introduction de nouvelles églises chrétiennes qui, sans toutefois contrebalancer les grandes églises dominantes, offrirent aux populations qui le désiraient une alternative politique et religieuse qui, localement, eut parfois son poids.

V. LES EGLISES MARGINALES.

Parmi les églises marginales, l'une des plus anciennes et des plus importantes est sans aucun doute l'Eglise Adventiste du Septième Jour ou S.D.A. (Seven Day Adventist). Le premier missionnaire de cette église, le Révérend STEWARD, s'installa en 1917 à Atchin, dans l'un des ilôts du Nord Malakula, ajoutant encore à la complexité de la situation religieuse de ces ilôts, déjà partagés entre Catholiques et Presbytériens. D'autres stations furent par la suite ouvertes dans les îles d'Ambrym (Craig-Cove), Santo (Big Bay) et enfin Aore, qui devint le centre de cette Mission.

Il semble que dès le départ, cette église eut un impact certain sur les populations mélanésiennes. Son origine américaine la situait d'emblée hors des sphères coloniales françaises ou britanniques ; la relative simplicité de sa doctrine religieuse et surtout sa richesse matérielle répondaient assez bien à l'idée que se faisaient les Mélanésiens d'une "bonne religion". De fait, la Mission adventiste progressa surtout aux dépens des églises déjà installées et assez peu en milieu païen traditionnel. Tant à Ambrym, Aoba, Malakula, Tanna, Tongoa, des groupes déjà chrétiens passèrent à la nouvelle religion, en particulier dans les zones presbytériennes, ce qui déclencha de vigoureuses protestations, mais dénuées de succès, des synodes presbytériens visant à faire interdire cette religion *"déloyale"* qui les concurrençait sur leur propre terrain.

La doctrine S.D.A. - ou "Seven Day", comme on l'appelle dans l'Archipel- est le fruit d'une réforme religieuse intervenue au sein de l'Eglise Baptiste américaine. Elle prêche un millénarisme ardent fondé sur le retour proche du Christ sur la terre, qui verra la consécration des élus et le renvoi au néant des mauvais ou des incrédules. Cette doctrine religieuse se double d'une morale fondée sur des principes d'hygiène stricts : les Adventistes s'abstiennent en effet de viande, d'alcool, de tabac et de café (1). Ils préconisent une morale "naturelle" et accordent une grande importance à l'action médicale créatrice d'hôpitaux et de dispensaires, tandis que l'effort vers le recrutement de nouveaux membres est constamment soutenu.

---

(1) Par contre, ils mangent du poisson non écaillé et boivent du chocolat. De ce régime végétarien découle leur surnom "Man kakaï grass" ("ceux qui mangent de l'herbe").

Cette doctrine simple mais radicale plut. Elle consistait dans une certaine mesure à remplacer des tabu par d'autres, ce qui entrait bien dans les schèmes mentaux traditionnels. Mais plus profondément encore, il est probable que le millénarisme que proposait l'Eglise adventiste et l'annonce de la parousie proche répondaient à des attentes profondes au sein de la société mélanésienne déjà empreinte de christianisme.

Ce millénarisme d'origine américaine venait par ailleurs avec tous les signes extérieurs de la séduction : cette Eglise était en effet riche. Elle disposait de bateaux et très vite, en conformité avec sa doctrine, elle créa des dispensaires et des hôpitaux dans les îles, dont l'hôpital d'Aore, qui tient lieu également de siège général pour l'ensemble de la communauté S.D.A.. En 1950, cette Mission disposait déjà de trois bateaux desservant les différentes stations missionnaires et groupes adventistes de l'Archipel.

Les "Seven Day" sont probablement ceux qui sont allés le plus loin dans l'éradication de la Coutume ou des fondements du mode de vie traditionnel. L'attente imminente d'une parousie finale a détaché complètement les communautés locales du mode de vie de leurs ancêtres. Leurs villages sont hygiéniques, impeccablement tenus, avec des maisons construites en dur, selon des normes modernes, et ordonnées autour d'une pelouse centrale. Bref, la modernité n'est pas ici un vain mot.

Par ailleurs, la levée d'une dîme s'élevant à un dizième des salaires gagnés par les adeptes de cette Eglise et sur toutes les ventes de produits locaux, explique que cette Mission, toujours soutenue par les églises soeurs américaines, continue d'être une église prospère. La rigueur morale alliée à un sens des affaires qui, dans cette communauté reste grande, explique également l'abondance des "réussites économiques" individuelles parmi les Adventistes ; les "entrepreneurs", surgis du négoce du coprah, des activités de taxi par voiture ou bateau hors-bord (speed-boat) sont particulièrement nombreux. Cette communauté religieuse est sans doute dans l'Archipel celle qui est la plus étroitement insérée dans les circuits économiques modernes et qui y réussit le mieux. Tous les bénéfices gagnés sont réinvestis dans les affaires ou dans l'amélioration des villages, des maisonnées et de leur confort. Le maître mot de "Développement" représente ici un terme idéologique, dont les implications sont prises au pied de la lettre.

Les adeptes des autres églises plus tardivement arrivées sont moins nombreux : l'Eglise Church of Christ est arrivée à regrouper des communautés assez nombreuses, notamment en jouant sur les particularismes locaux dans les îles d'Aoba, Pentecôte et Maewo. Cette église, dont la direction échappa très vite aux pasteurs européens pour être prise en main par des leaders et teachers locaux, marqua toujours une nette volonté d'indépendance, tant à l'égard des autres églises avec lesquelles leurs convertis avaient rompu, qu'à l'égard du pouvoir condominial. Les communautés Church of Christ, même si elles sont d'îles et de langues différentes, sont par ailleurs très solidaires les unes des autres et constituent des collectivités locales quasi-autonomes, le meilleur exemple étant celui de Ndui-Ndui (ALLEN, 1968).

Autrefois radicalement opposée à la coutume traditionnelle -il était interdit aux membres de l'Eglise Church of Christ d'assister ou de participer à une fête coutumière-, cette Eglise s'est divisée politiquement à l'approche de l'Indépendance. Une partie de la communauté Church of Christ rejoignit le mouvement "politico-religieux" du Nagriamel (HOURS, 1974), ce qui la conduisit à adopter une attitude beaucoup plus souple et même favorable à un retour à la Coutume. Aujourd'hui, cette Eglise reste divisée : elle subsiste en tant que réseau d'alliance entre différentes communautés, en tant qu'espace politique, mais de moins en moins en tant qu'aire d'unité de doctrine religieuse.

Ces caractères généraux : millénarisme, forte solidarité et radicalisme religieux sont communs à toutes les petites églises marginales. La dernière en date est l'Asssembly of God, Eglise d'origine américaine, arrivée au Vanuatu par l'intermédiaire de pasteurs fidjiens. Riche en moyens matériels, pratiquant un prosélytisme offensif avec prédicateurs munis de haut-parleurs et soutenus par des orchestres de guitares électriques, cette Eglise connaît à l'heure actuelle un grand succès à Port-Vila et Luganville. Elle tente également de s'installer à Tanna, mais avec plus de difficultés parmi les communautés traditionnelles, où elle ne semble guère avoir encore trouvé le ton juste.

L'Eglise Assembly of God joue actuellement par rapport aux trois grandes églises de l'Archipel le rôle qui fut celui de l'Eglise Adventiste du Septième Jour entre 1920 et 1950. Elle recrute en effet sur les marges des églises chrétiennes historiques, notamment parmi les jeunes sensibles à son "image américaine" et moderne. Son principal impact porte d'ailleurs dans les milieux urbains, car signe des temps elle provoque des conversions surtout individuelles en s'adressant à une population déjà scolarisée et coupée du monde traditionnel. Elle délaisse par contre les milieux ruraux et les groupes restés païens ou traditionnalistes et ne cherche ni à créer des chrétientés, ni à occuper de territoire précis, comme le firent jusqu'alors les autres églises.

VI. LES NOUVEAUX TERRITOIRES RELIGIEUX.

1) LES FONCTIONS D'ENCADREMENT DES EGLISES.

En apportant leurs divisions et rivalités historiques, les églises chrétiennes d'Europe ou d'Amérique provoquèrent de nouveaux clivages au sein de la société mélanésienne, mais elles ne la fragmentèrent pas au-delà de leur point de division originel.

Sans doute les églises eurent-elles au moins le mérite d'apporter, comme l'écrit PARSONSON une solution *"à l'anarchie du début du XXème siècle"* et fondèrent-elles un cadre d'unité plus large que dans la situation traditionnelle. Les relations d'entraide et d'échange en furent développées. Des villages qui n'avaient pas de relation entrèrent en effet en contact par le biais de la solidarité religieuse. Les cadres religieux -teachers, elders ou catéchistes- furent brassés et envoyés dans des territoires étrangers, bref une conception plus large de l'espace de solidarité, jusqu'alors limitée et fragmentée à l'aire de sécurité minimale, apparut.

Chaque église tendit à se comporter comme une entité fonctionnelle indépendante se dirigeant elle-même et contrôlant son propre espace. Dans le climat général d'une administration condominiale, paralysée par le principe de l'action conjointe et inopérante au-delà des quelques périmètres urbains ou administratifs, les Missions furent la seule structure d'encadrement qui ait eu quelque impact sur lá population de l'Archipel. En outre, les Mélanésiens n'y restèrent pas inactifs et tirèrent parti au maximum des structures missionnaires existantes ; ils firent de celles-ci leur propre cadre social et participèrent activement à leur développement. Très vite, ils accaparèrent le leadership réel au sein des nouvelles chrétientés et montrèrent souvent un zèle dans le prosélytisme qui étonna et parfois même inquiéta les missionnaires européens eux-mêmes.

L'espace mélanésien de Vanuatu se remodela en fonction de la nouvelle sociologie religieuse et de la "modernité" qu'apportaient les Missions. Pour les Mélanésiens, embrasser la foi d'une église, c'était d'abord accueillir sur son territoire une école, c'est-à-dire une "Skul", qui dispenserait les clés du savoir détenu par les Blancs. La fonction d'enseignement et d'éducation fut pendant longtemps laissée entièrement aux mains des missions chrétiennes. Il n'y avait encore à la veille de la Seconde Guerre Mondiale aucun enseignement francophone ou anglophone dans les îles qui dépendît des deux Résidences. Une petite école publique primaire française avait seulement été ouverte à Port-Vila, principalement pour accueillir les enfants des colons et des administrateurs. Toute la fonction éducative était laissée au soin des missionnaires : les Catholiques étaient pratiquement les seuls à enseigner en français (1), la majorité des autres enfants étant scolarisés en anglais par les missions protestantes.

Dès le départ, le système éducatif missionnaire se hiérarchisa par rapport à une école centrale formant des "teachers" et des "moniteurs d'enseignement" et un réseau plus ou moins dense d'écoles de villages où les teachers une fois formés étaient envoyés pour exercer leur rôle à la fois éducatif et religieux. Ce système fonctionne toujours à l'heure actuelle. Dans ces "écoles centrales", les jeunes gens, tous pensionnaires, sont mélangés et brassés avec des camarades originaires d'autres îles ; ils perdent assez vite leurs liens avec le territoire d'origine ; leur véritable patrie culturelle est la mission qui les forme et dont ils vont devenir les cadres actifs.

Chaque mission a donc son école centrale : "Montmartre" à Port-Vila pour les Catholiques, Tangoa au Sud Santo pour l'Eglise Presbytérienne, Lolowaï (Vureas School) à Aoba pour la "Melanesian Church", Aore au Sud Santo pour l'Eglise "Seven Day Adventist", Ranmawat à Pentecôte pour l'Eglise "Church of Christ", etc... En assurant à plein la fonction éducative, chaque église agit ainsi, dès les premiers temps, comme une structure parfaitement autonome qui se reproduit par la formation locale de ses cadres. Les élèves formés dans ces écoles avaient en général une méconnaissance assez totale du point de vue des autres églises. Le financement des écoles anglophones fut au début assuré par des dons provenant d'Europe ou d'Australie, et en partie par les villages eux-mêmes, chaque parent payant une contribution pour l'éducation de ses enfants.

---

(1) Une petite communauté protestante francophone, l'Eglise du Pasteur CHARLEMAGNE, se développa pourtant dans le Nord Malakula et au Sud de Santo (Tasmaloun) sous l'influence de l'Eglise protestante française de Nouvelle-Calédonie, peu après la Seconde Guerre Mondiale.

Le système est différent dans le cadre des Missions catholiques, où l'accès à l'enseignement francophone est gratuit ; chaque missionnaire chercha au début à financer le fonctionnement de l'école par l'exploitation des terrains concédés ou achetés par la Mission, les villageois catholiques se succédant par des corvées hebdomadaires pour assurer une main-d'oeuvre bénévole.

Les deux Résidences ne commencèrent à se préoccuper de l'éducation des Mélanésiens qu'après la deuxième guerre, en créant d'abord les écoles secondaires. En 1954, la Résidence Britannique ouvrit une école secondaire publique, le Kawenu College ; la Résidence de France suivit par un Lycée d'enseignement général à Port-Vila et une école secondaire à Santo. Un réseau d'écoles publiques francophones gratuites se développa ensuite dans l'Archipel, mais cet effort tardif ne put toutefois rééquilibrer la prépondérance linguistique de l'anglais, acquise par l'influence majoritaire des églises protestantes anglophones.

En 1968, la situation scolaire laissait apparaître la prépondérance de l'éducation privée assurée par les missions et la dominance de l'enseignement anglophone (1).

TABLEAU 11 : Situation scolaire en 1968 (1).

Enseignement anglophone	Nombre d'écoles	Nombre d'élèves
Ecoles soutenues par l'Administration britannique	11	
Eglise Presbytérienne	118	
Diocèse de Mélanésie (Anglicans)	30	
Church of Christ	17	
Apostolic Church	3	
Adventistes du 7ème Jour	30	
Assemblée Bahaï	1	
TOTAL	210	9.551
Enseignement francophone		
Ecoles publiques	39	3.189
Ecoles catholiques	25	3.398
Ecoles françaises protestantes	7	279
TOTAL	71	6.860

(1) Source : Report for the year 1967 and 1968, Résidence Britannique. Port-Vila.

(1) En 1982, deux ans après l'Indépendance, Vanuatu comptait 12.836 élèves dans les écoles primaires anglophones et 9.894 dans les écoles primaires françaises. Les élèves de l'enseignement secondaire étaient pour 1.085 d'entre eux dans le système anglophone et 867 dans le système francophone (Pacific Islands Year Book, 1985).

Tout se passa comme si la Résidence Britannique s'était déchargée sur les missions religieuses anglophones du soin de répandre et d'enseigner l'anglais. La Résidence de France découvrit par contre tardivement la situation minoritaire de sa propre langue : elle chercha à développer à partir de 1958 un enseignement public francophone de grande ampleur qui fut indépendant des missions religieuses. Cette politique réussit partiellement, mais le temps ne lui fut pas laissé pour qu'une élite suffisamment nombreuse se dégage. En 1975 toutefois, le nombre des élèves des écoles primaires privées ou publiques, scolarisés en français, se rapproche de celui des écoliers scolarisés en anglais. Cette situation s'est prolongée jusqu'à l'Indépendance, date à laquelle les deux systèmes d'enseignement furent réunifiés.

Quoi qu'il en soit et pendant cinquante ans de Condominium, la fonction éducative fut laissée exclusivement aux mains des missions chrétiennes. Celles-ci ne faisant là que pallier l'indifférence des structures administratives coloniales. Il en fut de même de la fonction sanitaire qui fut également assurée pendant longtemps par les hôpitaux religieux et par les dispensaires de brousse qui en dépendaient.

Là encore, la Résidence de France s'apercevant après guerre et surtout à partir de 1960 de la nécessité d'avoir une politique mélanésienne, créa des hôpitaux français gratuits dans diverses îles de l'Archipel (Santo, Malakula, Tanna, Pentecôte), ce qui permit de compléter efficacement le dispositif régional médical en l'orientant plus spécialement vers les zones à option francophone.

Enfin, les missions chrétiennes, en se dotant dès le départ de bateaux au service de leurs stations dispersées dans les îles, se donnèrent le système de communication indépendant qui assurait leur autonomie. Ces bateaux de mission, véritables nerfs de la vie économique régionale, en desservant non pas seulement les centres de colonisation ou les plantations européennes, mais les grands centres de peuplement des rivages mélanésiens, furent des agents actifs de développement régional, assurant les liaisons régulières avec le monde extérieur, important le "cargo", exportant les produits des plantations, et maintenant une communication continue entre les communautés religieuses dispersées.

2) LES NOUVELLES FRONTIERES.

En assurant ainsi la fonction éducative, médicale, et des communications régulières entre les îles, les Missions devinrent le cadre moderne au sein duquel s'organisèrent sur une base d'autonomie les nouvelles communautés régionales qu'elles créaient. Les églises chrétiennes, en se partageant l'espace et la population de l'Archipel, créèrent ainsi une nouvelle identité culturelle, dans laquelle se forgèrent des groupes spécifiques. Le territoire ancestral cessa d'être l'unique référence de base, de nouvelles "routes" se créèrent, la communauté religieuse donna le cadre de "l'identité moderne". Un Presbytérien retrouvait en effet dans tous les autres villages presbytériens de son île ou d'une île différente le même système d'organisation, le même culte, les mêmes valeurs et une même solidarité; ce qui est vrai pour les Presbytériens l'étant également pour toutes les autres religions.

Le maillage de l'espace traditionnel était formé par un enchevêtrement de territoires multiples et autonomes. Les religions chrétiennes créèrent à partir de leurs centres missionnaires un nouveau système d'organisation de l'espace.

Me trouvant dans le Nord-Est d'Aoba, j'eus la surprise de voir un jour les gens d'un village "Church of Christ" de la région de Longana emmener des malades par un long trajet en baleinière qui leur prit une journée entière, à l'hôpital Church of Christ de Ndui-Ndui, de l'autre côté de l'île. Il leur aurait été beaucoup plus facile de se rendre à l'hôpital tout proche de Lolowaï tenu par la Mission Mélanésienne. En fait, les gens des villages Church of Christ agissaient comme si leur identité religieuse les faisait ressortir d'une nation particulière ; malades, il leur était naturel de se rendre dans l'hôpital de leur Mission et d'éviter celui de la Mission voisine, pourtant beaucoup plus proche. Il en va de même pour les écoles et pour les bateaux: chaque communauté religieuse semble avoir évolué en "nation" indépendante, fonctionnant de façon autonome à l'intérieur d'un système plus ou moins fermé.

Les églises chrétiennes n'apportèrent pas qu'une foi nouvelle; elles furent saisies par les Mélanésiens comme le cadre spatial et culturel au sein duquel les communautés désorganisées par les formidables coups de butoir du blackbirding et des épidémies allaient pouvoir se reconstruire et entreprendre leur passage vers le monde de l'économie moderne. Cette reconstruction s'opéra souvent en continuité avec les mailles traditionnelles. Dans son étude sur le pays Ndui-Ndui, M.R. ALLEN (1968) a ainsi montré que les paroisses Church of Christ du pays Ndui-Ndui reproduisent les structures territoriales traditionnelles. De même la hiérarchie "teacher-elder-deacon" reproduit les grilles culturelles du pouvoir politique de la société des grades, articulée, selon un système à trois rangs : "**moli - levuhi - vire**" (ALLEN, 1972).

Mais le système missionnaire apportait avec lui de "nouvelles frontières". La société traditionnelle avait avec le monde extérieur des relations formalisées et segmentaires qui, par le principe du chaînage et des relations de proche en proche, pouvait embrasser des distances considérables. Dans le nouveau système socio-religieux, un double phénomène se produisit : d'une part, l'espace de relations s'élargit grâce à la suppression des "tabu" de circulation et à l'établissement d'un climat de confiance au sein de l'aire de solidarité religieuse, mais de l'autre, de nouvelles et hermétiques frontières surgirent entre ces religions elles-mêmes.

Cette vision du nouvel espace de l'alliance eut surtout un impact au niveau essentiel des relations matrimoniales. Dans l'univers traditionnel, les groupes marquent leurs alliances par des échanges de femmes : l'allié extérieur est toujours un beau-frère potentiel.

Dans l'espace nouveau des territoires religieux, le système des alliances de mariage fut confiné à l'aire de la solidarité d'église. D'anciennes relations furent ainsi définitivement interrompues par suite d'influences religieuses contradictoires, comme par exemple les anciennes relations d'échanges de femmes entre les gens des petites îles des Maskeylines convertis à la religion presbytérienne et ceux de la région de Lamap (Port-Sandwich) convertis à la religion catholique (J.M. CHARPENTIER, 1977). Par contre de nouvelles furent réouvertes entre groupes jusque là sans relation et mis en contact par leur même appartenance à une église chrétienne : ainsi les gens du Centre Pentecôte (Melsisi) et ceux du Sud-Est de l'île (Baie Barrier) ou du Nord (Loltong) sont-ils aujourd'hui réunis par la même solidarité religieuse moderne, alors qu'autrefois ils n'avaient aucune relation. Il en fut de même sur l'île d'Ambrym où les habitants des villages de l'intérieur qui se situaient au-dessus de Port-Vato, à vingt minutes de marche du littoral, ne voyaient jamais la mer en raison de l'hostilité traditionnelle qu'ils entretenaient avec les groupes qui contrôlaient le rivage. La Mission presbytérienne imposa l'alliance à ses nouveaux convertis et brisa leur cloisonnement, ce qui permit des relations entre des groupes jusque là totalement ennemis (SPEISER, 1913).

La vision de la relation chaude qui unit les frères à leurs beaux-frères réels, classificatoires ou potentiels, des territoires voisins, s'est donc étendue aux membres d'une même église, tandis que la relation froide de méconnaissance, voire d'hostilité, s'est appliquée ou fut longtemps appliquée aux membres des autres églises.

Les missions chrétiennes et leurs leaders mélanésiens ont donc reconstruit un espace social géographiquement plus large, mais peut-être plus rigidement cloisonné qu'il ne l'était autrefois. Tout se passe comme si les divisions religieuses des missionnaires européens eux-mêmes avaient été un prétexte pour la société mélanésienne : elle put ainsi dépasser les limites de son espace traditionnel, tout en établissant de nouvelles frontières entre des groupes qui souhaitaient rester différents. L'espace social moderne se reconstruisit ainsi selon de nouveaux réseaux d'alliance à mailles plus larges.

On peut sans doute discuter à l'infini des effets sociaux et culturels de la christianisation. Sans doute est-ce là aujourd'hui débat d'école : l'espace à mailles fines de la société de la Coutume s'est reconstruit au sein d'une nouvelle vision politico-culturelle. Les Mélanésiens y ont réalisé une première approche de leur unité ; ce premier pas prépara en quelque sorte un mouvement plus total qui ne pouvait intervenir qu'au niveau politique.

3) LE SENTIMENT MILLENARISTE DE LA MODERNITE.

L'attitude des Mélanésiens face aux missions chrétiennes ne fut pas, on l'a vu, unanime. Dans certaines îles, la conversion fut quasi spontanée, dans d'autres il y eut un refus total et nettement exprimé qui dura une ou deux générations et parfois plus encore. En d'autres termes, pourquoi les gens d'Anatom se convertirent-ils si vite alors que ceux de Tanna restaient résolument "païens" ? Pourquoi les ilôts du Nord Malakula firent-ils le désespoir de toute une génération

de missionnaires de confessions diverses, alors que les gens des Banks accueillaient à bras ouverts les missionnaires de la Melanesian Mission et se lançaient d'eux-mêmes dans l'évangélisation des autres îles ?

L'ethnographe SPEISER (1913), dont les écrits se font souvent l'écho des réflexions des missionnaires anglophones, tenta d'expliquer cette différence d'attitude par la nature de la "chefferie" : selon lui, les hauts-gradés des systèmes à rang perdaient en effet leur pouvoir en se convertissant, car le système des grades disparaissait avec l'adhésion au christianisme, alors qu'inversement les "chefs héréditaires" des îles du Sud ou du Centre pouvaient le conserver ou même le renforcer dans le cadre de la christianisation. Selon SPEISER, la christianisation aurait donc été plus facile dans les sociétés à chefferies héritées que dans les sociétés où le pouvoir est de type compétitif.

Mais l'argument ne supporte pas l'examen. L'exemple de Tanna apparaît en outre particulièrement mal choisi, puisque de 1860 à 1900 il n'y eut pratiquement aucune conversion sur cette île et que les *"brillants résultats"* qui se dessinaient au début du siècle se révélèrent par la suite particulièrement illusoires. Supposer que la conversion des Mélanésiens au christianisme dépendît de l'attitude de leurs chefs, comme le pensait SPEISER, dénote une incompréhension de la société mélanésienne et une survalorisation des "chefs". Les Grands Hommes de la Coutume n'exercent, comme on l'a vu, de pouvoir que dans des domaines spécifiques et plus généralement encore n'exercent d'autorité qu'avec le consensus de leur communauté. De celle-ci, ils sont plus des porte-paroles et les garants de son unité que de véritables leaders. En outre, c'est le Nord de l'Archipel -pays des sociétés à grades- qui se convertit le plus vite et non pas le Centre ou le Sud. Les Banks se convertirent par exemple en quelques années, alors que le centre de l'île de Tanna resta irréductiblement "coutumier". Du reste dans beaucoup d'îles où régnait par ailleurs le même système social et le même type de chefferie, certains groupes se convertissaient alors que d'autres se figeaient dans un refus radical. En réalité on ne peut expliquer la conversion des Mélanésiens de façon unanime et encore moins selon le degré d'intérêt que leurs chefs ou big man trouvaient dans celle-ci. Il semble que l'attitude des Mélanésiens ait été surtout affaire d'individus, de tactiques locales et de relations de parenté ; la conversion s'opéra par les réseaux d'alliance, elle en respecta les cheminements et les discontinuités.

Les groupes du rivage, les plus intensément en contact avec le monde européen et sa civilisation matérielle, se convertirent les premiers. Ce mouvement fut d'autant plus rapide qu'il était pris en main par les Mélanésiens eux-mêmes. Le rôle joué par les "kanaka" de retour du Queensland, de Fidji ou de Nouvelle-Calédonie fut à cet égard décisif. Autrement dit, la conversion au christianisme semble avoir rencontré le terrain le plus favorable dans les sociétés locales plongées depuis longue date dans une atmosphère de mobilité et de contact culturel avec le monde européen. Si la personnalité des missionnaires en présence joua un grand rôle, le facteur décisif revint en définitive à la société mélanésienne elle-même et à sa propre liberté de choix.

Ce trait apparaît surtout net dans les îles où, comme en Aoba, à Ambrym ou dans le Nord de Pentecôte, la société se choisit "chrétienne" avant même que les missionnaires ne soient apparu sur leurs rivages. L'évangélisation y fut essentiellement l'oeuvre des "kanaka" qui revenaient du Queensland. Ailleurs, comme aux Banks, la christianisation obéit à un mouvement interne, comme si la parole missionnaire avait été attendue par une société qui doutait déjà de ses propres certitudes culturelles et cherchait une voie nouvelle lui permettant d'intégrer une situation de modernité.

La rapidité de l'évangélisation fut surtout grande dans les îles du chaînage culturel du Nord-Est. Les structures territoriales des sociétés à système matrilinéaire semblent en effet avoir constitué un terrain favorable à la propagation du christianisme. L'atmosphère de paix civile relative et l'existence d'un système à grades sécularisé de facture classique contribuaient à l'établissement d'une aire de fluidité culturelle, de mobilité territoriale et sociale, favorables aux échanges et contacts de type nouveau. Le christianisme put s'y diffuser facilement. Inversement les sociétés à inflexion territoriale et patrilocale, aux cloisonnements plus rigoureux et à l'atmosphère rendue plus pesante par les guerres intérieures incessantes, entravèrent les développements du christianisme dont les progrès furent lents et marqués de longues attentes. L'évangélisation d'un groupe local n'entraînait pas celle des voisins, bien au contraire, et des enclaves de résistance culturelle ne cessaient de se constituer. En fait tout semble avoir été affaire d'espace, de fluidité des réseaux, de jeu des systèmes d'alliance.

Dans les premiers temps, le sentiment religieux dominant fut un sentiment millénariste. Les communautés, en devenant protestantes, anglicanes ou catholiques, attendaient d'abord un retour proche du Christ et tout en même temps un changement radical de leur statut social et de leur état matériel. Devenir chrétien, c'était suivre la route des Blancs, opter pour leur alliance et par là devenir à terme leurs égaux en puissance. Il entrait donc dans le choix religieux une composante séculière et un choix net pour "la modernité blanche". Les manbus qui à l'inverse optaient pour le choix opposé ne s'y trompaient pas, lorsqu'ils se proclamèrent comme à Tanna des **yapinap**, c'est-à-dire des "hommes noirs".

Le christianisme fut vécu comme le sentiment millénariste d'une société en quête de modernité. L'adhésion à la foi des Blancs allait de pair avec l'attente d'une nouvelle société et d'une nouvelle alliance : il s'agissait dans un premier temps de construire une société "moderne", dans une second d'occuper une place privilégiée dans la nouvelle alliance. Le christianisme dont les diverses églises offraient des faces multiples devint alors l'objet d'une nouvelle compétition entre groupes et leaders locaux. L'histoire des églises locales est ainsi inséparable de l'histoire du Condominium.

Quatorzième chapitre

HEURS ET MALHEURS DE LA SOCIÉTÉ COLONIALE

En 1882, l'Archipel était toujours sans définition juridique, aucune loi nationale ou internationale ne l'encadrait, mais il était déjà de facto sous tutelle. Les églises missionnaires organisaient leurs territoires religieux en structures autonomes, les colons et les traders pour le reste l'avaient déjà annexé et s'y comportaient en "maîtres". Le chemin menant à l'annexion définitive était donc bien ouvert, seule la rivalité des deux puissances coloniales en retardait l'échéance.

I. LA MISE EN PLACE DES STRUCTURES CONDOMINIALES 1882 - 1906.

1) FAUT-IL ANNEXER ?

Le "coup de main" monté par HIGGINSON sur les Nouvelles-Hébrides et le développement de la colonisation française "sauvage", qui s'ensuivit, avait créé une sorte d'impasse diplomatique à la frontière des intérêts impériaux français et britanniques. Si les deux Etats restaient réservés quant à un engagement définitif sur ces terres lointaines où ils ne voyaient pas un grand intérêt économique ou stratégique, il en allait autrement des opinions publiques australiennes et calédoniennes.

Une forte campagne animée par le missionnaire presbytérien John PATON agitait l'opinion publique de l'Etat de Melbourne : meetings et articles de journaux pressaient le Gouvernement britannique d'annexer unilatéralement l'Archipel pour ne pas le laisser aux Français. A un meeting tenu à Melbourne en 1877, John PATON présentait la prise de possession britannique comme un moindre mal, affirmant qu'un navire de guerre français avait déjà essayé d'annexer l'Archipel, mais qu'il s'était heurté à une forte opposition de la population *"parce que les naturels savent déjà que la civilisation française, c'est l'extermination des naturels"* (cité par DESCHANEL, 1888).

La campagne de presse du lobby presbytérien de Melbourne reprit de plus belle après les initiatives d'HIGGINSON dans l'Archipel. Aux motifs humanitaires invoqués, s'ajoutait une nouvelle argumentation selon laquelle la présence française *"polluait"* les rivages océaniens en y déversant son *"fumier criminel"* (1). Des députations de pasteurs, négociants et députés australiens s'adressèrent à Lord DERBY du Foreign Office Britannique en 1883 pour le presser d'agir, puis devant son inertie (2) à James SERVICE, Premier Ministre de la colonie australienne de Melbourne pour que *"soient annexés tous les archipels du Pacifique qui ne sont jusqu'à présent sous la domination d'aucune puissance européenne"* (cité par DESCHANEL, 1888). Les colonies australiennes semblent avoir manifesté à cette époque une conception géopolitique différente de celle de l'Angleterre, en souhaitant établir un protectorat sur ce que l'on appellera plus tard "la région australienne", c'est-à-dire l'ensemble des îles du Pacifique occidental bordant le continent australien.

Pressés par l'opinion militante de leurs colonies, les cabinets de Paris et de Londres engagèrent des tractations hésitantes. Une certaine émotion régnait tant à Melbourne qu'à Nouméa sur l'avenir des Nouvelles-Hébrides : il semble que chacune des deux colonies ait eu dans cette question l'impression de jouer un avenir politique lointain. Dans cette querelle de puissance, ni la France, ni l'Angleterre ne souhaitaient s'engager trop loin et compromettre leurs relations qu'elles voulaient amicales, face notamment à l'émergence allemande en Europe. Quant aux Mélanésiens eux-mêmes, les missionnaires presbytériens étaient censés parler en leur nom.

La tension suscitée par l'enjeu néo-hébridais se sent dans le texte de ce télégramme chiffré envoyé à Paris le 30 juin 1883 par PALLU, Gouverneur de la Nouvelle-Calédonie:

---

(1) Expression par laquelle le Député CAMPBELL désignait à l'Assemblée Législative du Victoria la présence française en Nouvelle-Calédonie et aux Nouvelles-Hébrides. Il s'agissait naturellement des transportés du bagne français, dont on craignait que ne soient transférés aux Nouvelles-Hébrides les récidivistes, c'est-à-dire les "libérés" encore interdits de séjour en métropole (DESCHANEL, 1888).

(2) A cette députation, DERBY répliqua que les annexions lointaines n'avaient pas la faveur de l'opinion publique anglaise. Il voulait bien entendre parler de protection anglaise sur l'Archipel, mais pas d'annexion (DESCHANEL, 1888).

"Les cinq provinces australiennes, plus Tasmanie, Nouvelle-Zélande ont télégraphié Angleterre 11 juin pour annexer Nouvelles-Hébrides. Je crains répétition coup Nouvelle-Guinée (1). Agitation grande en Australie et Nouvelle-Calédonie. Agissez immédiatement afin que Londres arrête mouvement australien. J'empêche même par la force bande australienne sans mandat annexer Nouvelles-Hébrides, mais cette situation ne peut durer. Je demande urgent instructions. Dois-je laisser passer l'Australie ? Dois-je annexer moi-même ? Répondre Sydney avant 4 juillet." PALLU, Gouverneur. (Archives de la S.F.N.H.).

Il semble que Paris et Londres aient cherché à calmer l'ardeur patriotique de leurs colonies respectives. Les intérêts à long terme de la France et de l'Angleterre convergeaient plus qu'ils ne s'opposaient ; il ne convenait à aucune des deux métropoles de hâter la recherche d'une solution, celle-ci devant découler d'un accord de politique générale sur l'ensemble du Pacifique. En 1885, la Grande Bretagne offrit de se désintéresser des Nouvelles-Hébrides en échange de l'île de Rapa en Polynésie et sous condition que la France ne ferait pas de l'Archipel un dépôt de récidivistes du bagne calédonien. La France refusa l'échange, mais se heurta en retour à un refus symétrique lorsqu'elle proposa une prise de possession de l'Archipel contre la fin du bagne calédonien et des compensations territoriales aux îles sous le vent et à Terre-Neuve. On restait donc bon gré mal gré aux termes de l'accord de 1878 et ce va et vient de propositions préfigurait déjà assez bien ce que devinrent plus tard les rapports condominiaux.

2) LA COMMISSION NAVALE MIXTE.

La situation locale n'allait pourtant pas sans problème. La liste des incidents entre colons ou coprah-makers et Mélanésiens tendait à s'allonger, rendant nécessaire aux yeux de tous l'institution d'une autorité supérieure dans l'Archipel. En quatre ans, on fait état dans un "livre jaune" présenté au Ministère de la Marine de 20 Européens tués par les Mélanésiens (2).

Il semblait que l'Archipel sans loi soit en passe de devenir une terre de plus en plus dangereuse. La destruction des stations de la Compagnie Calédonienne à Port-Sandwich et à Ambrym suscita une grande émotion en Nouvelle-Calédonie et incita la France à prendre de nouvelles mesures. En mai 1886, deux contingents de troupes de marine furent débarqués l'un à Port-Sandwich, l'autre à Port-Havannah.

---

(1) La Nouvelle-Guinée faisait à la même époque l'objet d'un litige entre les intérêts impériaux allemands et ceux de l'Angleterre. Pour empêcher une annexion allemande, déjà présente par ses compagnies commerciales et des stations charbonnières sur le littoral, l'Etat du Queensland, agissant de lui-même, prit possession du Sud de la Nouvelle-Guinée, mettant ainsi les deux Etats européens devant le fait accompli (avril 1883). On craignait que l'Etat du Victoria ne procède à la même opération aux Nouvelles-Hébrides. (Ch. A. Julien : Histoire de l'Océanie, PUF, 1971).

(2) Les meurtres les plus spectaculaires eurent lieu à Aoba, Ambrym et Port-Sandwich à Malakula, où les deux agents de la Compagnie Calédonienne, KLEIN et JOACHIM, furent tués et la station pillée. Des conflits éclatèrent également entre colons français et coprah-makers anglo-saxons. Aux îles Maskeylines où deux recruteurs allemands furent tués, ces îles se déclarèrent interdites aux Blancs. Un voilier allemand, "l'Albatros", intervint et se fit justice lui-même : deux villages furent brûlés (DESCHANEL, 1888).

Cette mesure suscita de grands espoirs en Nouvelle-Calédonie dont le Conseil Général télégraphia immédiatement à Paris : *"Nous demandons le maintien des troupes aux Nouvelles-Hébrides et l'annexion immédiate sans condition"* et inversement de vigoureuses protestations en Australie, notamment de la part du Premier Ministre de l'Etat de Victoria (DESCHANEL, op. cité). Les contingents français furent retirés quelques mois plus tard.

Comme l'écrivit un historien : *"le Gouvernement français, se hâtant de répudier toute idée d'annexion de l'Archipel comme l'espéraient les Calédoniens et comme le craignaient les Australiens, proposa au Gouvernement anglais de fixer, par une entente commune, un système de surveillance ou de police permettant de garantir la sécurité de tous les Européens établis aux Nouvelles-Hébrides"* (RUSSIER, 1906). Les négociations aboutirent le 16 novembre 1887 à un accord général qui résolvait d'une part la question encore pendante des îles sous le vent et instituait aux Nouvelles-Hébrides une Commission Navale Mixte, composée d'officiers de marine des deux nations dont la présidence passerait alternativement de l'une à l'autre.

Loin de fournir une solution durable, cette Commission navale n'était qu'un pis-aller qui instituait de facto le "Condominium", ainsi que l'on commença à l'appeler dès cette époque. La rivalité sur le terrain entre les deux nations se poursuivit *"plus âpre que jamais"* (DESCHANEL). En 1888, les Anglais installèrent un agent officiel avec titre de consul, puis le retirèrent sous les protestations françaises. Les colons français de Port-Vila tentèrent à leur tour d'organiser en 1887 la municipalité de "Franceville" avec pour maire F. CHEVILLARD. Ils furent désavoués par la Commission Mixte Navale (1).

L'Archipel semblait dès lors évoluer selon des forces centripètes : les colons dans leurs centres et chaque grande plantation tendaient à instituer des mini-états, les missions organisaient de leur côté des petites sociétés théocratiques parfaitement indépendantes. Laissés à eux-mêmes, les Européens semblaient imiter le modèle mélanésien : la société qu'ils créaient était déjà menacée d'atomisme et pénétrée de forces contradictoires qui préparaient à terme l'éclatement politique et géographique de l'Archipel.

Sur le terrain, les problèmes que rencontraient les officiers de la Commission Navale n'étaient guère faciles à résoudre. Ils n'avaient pas en principe à sortir d'un rôle strict de maintien de l'ordre. De cette tâche de police, ils s'acquittèrent sans grand enthousiasme. Ils étaient en outre désarmés et sans pouvoir réel devant les problèmes créés par

---

(1) La municipalité de "Franceville" s'était constituée en entité sur le plan administratif et juridique : elle célébrait les mariages, ouvrait un état civil et créait un tribunal facultatif d'arbitrage. On doit à cet essai de municipalité le premier plan d'organisation urbaine de Port-Vila et la création de la route littorale de Tagabe, dite "route des colons".

la "colonisation sauvage" et les multiples conflits locaux qu'elle suscitait entre colons ou entre colons et Mélanésiens. Aucune structure juridique n'encadrait l'Archipel : les colons français pourtant introduits pour la plupart d'entre eux par l'officieuse S.F.N.H. n'étaient protégés par aucune garantie juridique (1). Beaucoup plus gravement les propriétés foncières qu'ils revendiquaient n'étaient ni délimitées ni reconnues ; les Nouvelles-Hébrides étaient un pays "sans état".

Les marins des deux nations étaient donc appelés pour faire respecter un ordre dont personne n'avait défini les normes et les lois. Cette situation était d'autant plus dangereuse que l'opposition des Mélanésiens à l'occupation de leurs terrains devenait de plus en plus vigoureuse et qu'elle entretenait un climat général d'insécurité. Les meurtres continuaient dans les îles. Les Blancs, dès qu'ils étaient en position de force, ripostaient. En 1889, le colon français MERCIER fut tué en Aoba ; en 1891, Peter SAWYERS à Tongoa et PARENT à Port-Sandwich furent assassinés ; en 1892, ce fut également le sort de deux recruteurs et en 1893 de trois autres à Pentecôte. L'année 1895 vit l'assassinat d'un coprah-maker anglais et d'un Allemand, tandis que le Français, ROSSI, était tué à Santo, lors d'une tournée de recrutement. La liste ne cessera par la suite de s'allonger : quatre Blancs tués en 1903, trois autres en 1904. Des mesures de représailles furent prises par les navires de la Commission Mixte, consistant à *"bombarder les cocotiers"*, comme le dirent les marins eux-mêmes. Dans quelques cas, par exemple après l'assassinat du colon anglais TRUMBLE à Epi, en 1905, ou des huit membres de l'équipage du navire calédonien recruteur "Pétrel" à Maewo, en 1904, les officiers décidèrent d'eux-mêmes de ne pas intervenir, jugeant *"les indigènes en état de légitime défense"*.

On trouve dans une lettre adressée le 23 mai 1896 par le Capitaine de Frégate français, LECOMTE, à bord de l'aviso "SCORFF" à son Chef de Division des remarques fort lucides sur la situation dans laquelle lui et ses hommes étaient engagés :

"Si la Commission peut exercer une action salutaire, bien qu'insuffisante pour la protection des Européens, elle ne peut rien en faveur des indigènes qui sont bien souvent les victimes des Blancs. Ni l'un, ni l'autre (des commandements) ne dispose de moyens suffisants pour exercer une surveillance effective. On peut donc admettre que sauf le cas d'agression des indigènes contre les Blancs, il n'y a dans l'Archipel ni droit régulier, ni protection effective. (Archives de la Commission Navale Mixte).

L'Archipel, livré à des forces incontrôlées et contradictoires, versait donc en pleine anarchie. Pour tous les observateurs, cette situation ne pouvait être que provisoire. Elle dura malgré tout 18 ans et c'est au cours de cette période initiale que se mirent en place les structures coloniales et théocratiques qui durèrent ensuite pendant toute la période légale du Condominium, marquant ainsi irrémédiablement l'histoire du futur Etat de Vanuatu.

---

(1) Cet état de chose avait été réglé du côté des ressortissants britanniques par le Foreign Juridiction Act of 1890 qui les faisait dépendre du Gouverneur de Fidji. Il fallut attendre juillet 1900 pour que des dispositions parallèles soient prises pour les colons français, en les rattachant au Gouverneur de Nouvelle-Calédonie.

Aucune des deux lointaines puissances métropolitaines ne s'inquiétait outre-mesure des développements de la situation. Il semble que chacune ait pensé que la libre compétition engagée entre leurs nationaux respectifs ferait un jour verser le territoire dans l'une ou l'autre des aires d'influence politique, la sienne de préférence. Les officiers de la Commission Navale, observateurs lucides, ne manquaient pas toutefois de souligner dans leurs rapports l'aspect ambigu de la situation dans laquelle ils se trouvaient placés.

"Certains Européens, peu scrupuleux, cherchent, sans indemniser les indigènes, à étendre leur propriété. Les Canaques, d'un autre côté, reconnaissent difficilement la validité des achats de terrains qui leur sont faits, ils menacent quelquefois de reprendre par force ce qui leur a été, prétendent-ils,usurpé. Enfin un certain nombre de colons se contestent la possession de certaines propriétés qu'ils prétendent avoir acheté les uns et les autres aux indigènes. De là trois causes de conflits qui s'accroissent journellement:

1) plaintes des Européens contre les Indigènes
2) plaintes des Indigènes contre les Européens
3) plaintes des Européens entre eux.

La Commission a été assaillie de réclamations provenant de ces trois sources différentes. Or, conformément aux règlements qui la régissent, elle n'a pu que se récuser. Mais un certain nombre de colons déclarent qu'ils auront recours à la force pour l'obtention de leurs droits. Peu leur importent les conseils que nous leur donnons, de régler ces questions à l'amiable...

... Les propriétés de la Compagnie des Nouvelles-Hébrides ne sont pas encore limitées, ce qui est le sujet de contestations constantes, personne ne sachant où commencent et où finissent ces propriétés!" (Lettre du 31 mai 1888, officier LECUVE, Archives de la Commission Navale Mixte).

L'officier français soulignait ainsi la contradiction existant entre un ordre qu'il était censé faire respecter et le désordre des faits résultant de plusieurs droits contradictoires que personne n'avait définis auparavant. Il soulevait en outre l'immense problème qui restera au centre de toute la période condominiale : la délimitation et le bornage des propriétés "achetées" par la Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides.

Pour mettre fin à cet imbroglio, les deux puissances européennes finirent par engager de nouvelles négociations en 1904 qui aboutirent à l'institution officielle du Condominium en 1906. Elles furent toutefois poussées à cet acte diplomatique par des raisons d'ordre international plus que pour des motifs d'ordre interne à l'Archipel.

Dans les premières années du XXème siècle, une tierce puissance était en effet apparue avec de plus en plus d'insistance dans l'Océan Pacifique. Maîtresse des Samoa, l'Allemagne ne faisait pas mystère de son intérêt croissant pour les Nouvelles-Hébrides. En 1903, les Allemands protestèrent contre l'installation de colons français sur la côte Ouest

d'Epi où ils revèndiquaient des droits antérieurs, de même qu'à Port-Sandwich (1). En fait une intervention rapide de l'Allemagne risquait bien de régler le problème franco-britannique en renvoyant dos à dos les deux partenaires. Cette menace resserra la solidarité de Londres et de Paris et précipita leur accord.

II. LE CONDOMINIUM FRANCO-BRITANNIQUE.

1) LE PRINCIPE DE LA SOUVERAINETE CONJOINTE.

"A parler de jugements, je repense à la cour du Condominium, qui à son tour me rappelle l'entente franco-anglaise. Cette vaste blague..."

(Robert James FLETCHER, 1915, lettre de Port-Vila, réédit. en 1979, Paris).

Le 20 Octobre 1906, l'Archipel fut doté d'une organisation administrative et judiciaire conjointe. Les deux nations se déclaraient "co-souveraines" sur un territoire "d'influence commune" et "indivisible". Par ailleurs, un "Tribunal Mixte" était institué pour régler les litiges fonciers et établir un système juridique reconnu par les deux nations.

Les Nouvelles-Hébrides échappèrent donc au partage territorial. Chacune des deux puissances demeurait souveraine à l'égard de ses nationaux à qui on reconnaissait des droits égaux en matière de résidence et de propriété. Elles s'engageaient à agir conjointement, notamment dans le domaine du maintien de l'ordre et des actes de politique générale. Les ressortissants étrangers des tierces puissances -il y avait en effet une quarantaine de colons scandinaves, allemands, espagnols, portugais, chinois, métis divers établis dans l'Archipel au début du siècle- devaient choisir le régime de leur choix en optant français ou britannique.

Deux Hauts-Commissaires, l'un français, l'autre anglais, furent nommés "Résidents" au nom des deux nations souveraines, des délégués administratifs devant représenter leur autorité dans les différentes îles de l'Archipel. On créa un corps de police local, la milice, divisé en deux sections égales, l'une française, l'autre britannique.

L'administration mixte mise en place et financée par les deux pouvoirs devait être alimentée par des taxes locales à l'importation et à l'exportation : ces services communs comportaient les Postes, Télégraphe et Téléphone, les Travaux Publics, la Police Maritime, les Douanes et enfin des Services Financiers. Plus tard, on constitua un Service Condominial de l'Agriculture, un Service Vétérinaire, un Service des Mines et un Service Topographique. En somme, aux deux administrations nationales dépendant chacune des Résidences, on ajoutait une troisième : l'administration mixte du Condominium.

---

(1) Droits acquis par des nationaux et une Compagnie de commerce allemande basée aux Samoa.

Les Mélanésiens, quant à eux, n'avaient pas le droit d'acquérir la citoyenneté de l'une ou l'autre des deux puissances : comme leur territoire, ils étaient déclarés "sujets" et placés sous "influence commune".

Le point capital de la convention porta sur l'institution du Tribunal Mixte, créé pour régler les litiges entre Européens et Mélanésiens, et veiller à la bonne exécution des réglements conjoints. A ce tribunal revenait surtout la lourde charge de l'immatriculation des terrains acquis au cours de la période précédente. La composition du tribunal témoignait par ailleurs d'un souci très poussé de l'équilibre : le Président devait être en effet désigné par une puissance neutre. En hommage à la nationalité du premier découvreur, on demanda au Roi d'Espagne de le désigner. Le président espagnol était assisté d'un juge français et d'un juge britannique, le procureur était belge et en cas de désaccord avec les juges, le président espagnol avait voix prépondérante.Ce tribunal ne tarda pas à devenir le symbole de toutes les contradictions et lenteurs condominiales (1).

L'organisation judiciaire fut complétée par le protocole d'accord du 6 août 1914 qui créait pour les délits mineurs des tribunaux indigènes dans les îles découpées en circonscriptions. Le Tribunal Mixte se trouva ainsi allégé de la plupart des affaires judiciaires regardant les Mélanésiens et se consacra à l'immatriculation des terres. Un corps de géomètres condominiaux fut notamment créé pour les levés, limitations et bornages des terrains.

2) LE PROBLEME DE L'IMMATRICULATION DES TERRES.

Plus de 700.000 ha de terres théoriques étaient à cadastrer, puis à enregistrer dans un Archipel que personne ne contrôlait véritablement sauf sur quelques pourtours littoraux. L'oeuvre était à la limite du surréalisme et le Comte espagnol de BUENA ESPERANZA, nommé Président du Tribunal Mixte, faisait preuve d'un bel optimisme lorsqu'il déclarait à Nouméa, en août 1926, en allant occuper son poste : *"Je suis venu pour l'immatriculation et je la ferai"*. (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). En matière d'immatriculation, une présomption favorable existait pour les terres dont les Européens réclamaient l'enregistrement, en vertu de la mise en valeur effective et des actes de vente qu'ils pouvaient produire. Autrement dit, ce n'était pas aux Européens de prouver que leurs revendications étaient fondées, mais aux Mélanésiens, s'ils les contestaient, de faire la preuve du contraire. Le résultat fut que la plupart des jugements validèrent les acquisitions de la période précédente, en les atténuant parfois par la création de "réserves indigènes" déclarées inaliénables, lorsque l'on s'apercevait qu'un village était établi sur les terres revendiquées.

---

(1) J. FLETCHER (réédité en 1979) qui fut un temps l'interprète de ce tribunal, se servait de quatre langues : l'espagnol pour le Président, le français et l'anglais pour les juges et enfin le bislama pour les habitants mélanésiens. Il avoue dans l'une de ses lettres qu'il se couchait le soir très fatigué, cela d'autant plus que le Président espagnol était atteint de surdité.

L'article 24 du Protocole accordait toutefois une liberté d'appréciation au Tribunal en cas de contestation : *"D'une manière générale, le Tribunal devra s'inspirer également des intérêts des propriétaires indigènes et de ceux des acquéreurs non-indigènes, dont la mauvaise foi ne sera pas établie"*. Pour représenter les intérêts mélanésiens un "avocat des indigènes" fut plus tard désigné d'un commun accord par les deux puissances de tutelle. Au début le Procureur belge assuma cette charge, du moins en principe, car il semble qu'il n'ait jamais eu les moyens de se rendre dans les îles pour enquêter lui-même.

Le principe de l'immatriculation des terres s'inspirait du "Torrens Act" utilisé en Australie. Chaque bien foncier était considéré comme une individualité propre, dont le titre de propriété constituait l'état civil. Avant d'être attribué, une demande au Tribunal était nécessaire, lequel procédait à une enquête et faisait procéder à un levé topographique. Un délai d'un an était promulgué avant tout jugement pour que les oppositions éventuelles se fassent jour. Par la suite l'acte de jugement tenait lieu d'acte de propriété : un titre foncier était délivré *"purgeant l'immeuble de tous les droits réels ou servitudes antérieures qui n'avaient pas été inscrits"*. (GRIGNON DUMOULIN, 1928).

A sa création, le Tribunal Mixte se trouva devant près de 900 dossiers de demandes d'immatriculation. Les levés topographiques impliquaient au préalable une triangulation de base qui ne fut faite que très lentement et se heurta très vite à l'opposition des Mélanésiens qui y voyaient le symbole de leur dépossession. En fait le premier jugement attribuant un titre foncier ne fut rendu qu'en 1929 et les opérations d'immatriculation ne se poursuivirent ensuite qu'avec lenteur. De 1929 à 1935, 200 jugements eurent lieu, portant sur les îles de Vate et du Sud. De 1936 à 1941, les opérations de relevé topographique se déroulèrent non sans mal sur Epi, où l'hostilité active des habitants l'empêcha de s'achever. Après-guerre, les jugements eurent lieu sur les îles du Nord, Santo et Malakula, en particulier, en se heurtant d'ailleurs aux mêmes problèmes qu'à Epi. En 1972, 317 jugements restaient encore à pourvoir, soit le tiers du total initial. Parmi les 600 jugements délivrés, il y eut 57 cas où le Tribunal Mixte jugea comme insuffisamment fondées les revendications européennes et n'octroya pas le titre foncier réclamé (1). En 1980, à la veille de l'Indépendance, de nombreux jugements n'avaient toujours pas eu lieu. Toutefois la plupart des terres qui avaient été mises en valeur par les colons étaient immatriculées (2).

L'établissement de cartes topographiques par l'I.G.N. en 1955 à partir de la couverture aérienne effectuée par les Américains pendant le Seconde Guerre Mondiale avait résolu les problèmes d'une triangulation de base et des levés fonciers.

---

(1) "New Hebrides biennal Report 1971 and 1972" Ex-Résidence britannique. Port-Vila.

(2) Lorsque l'Etat Français, en 1977, rendit officiellement des terrains avec titres fonciers à l'appui aux communautés du Sud de Pentecôte, qui les occupaient comme un don que leur faisait généreusement la France, celles-ci apprirent avec surprise que leur terrain avait été "vendu" et officiellement immatriculé à leur insu. La même année, les terrains du Centre Santo et de Big Bay furent rendus aux habitants et un bornage fut effectué par la suite. Les "ayant droits" n'avaient aucune idée de ce que la France leur "donnait" ou, plutôt, leur redonnait.

Au total ce fut ainsi près de 240.000 ha (soit 20 % de la superficie totale de l'Archipel) qui firent l'objet d'une immatriculation, dont 150.000 au bénéfice de la colonisation européenne, concentrés pour l'essentiel dans les îles de Vate, Epi et Malakula. Le tableau ci-dessous, tiré de l'étude de VAN TREASE (1984) met en évidence la superficie des terres immatriculées selon la nationalité des bénéficiaires et le pourcentage par rapport à la superficie totale de l'Archipel.

TABLEAU 12 : Situation des terrains immatriculés en 1980 (1).

Titulaires par groupe	Superficie en ha.	% par rapport à la superficie totale de l'Archipel.
Britanniques ou optants	36.893	3,10
Français ou optants	145.320	12,20
Gouvernement du Condominium et municipalités	548	0,05
Mélanésiens (individus et réserves)	58.914	4,95
TOTAL	241.678	20,30

(1) Sources VAN TREASE (1984, p. 22).

Si l'on exclut les terrains des administrations, des missions ou des réserves mélanésiennes, l'ensemble des terrains théoriquement aliénés à la colonisation européenne, à la veille de l'Indépendance, se répartissait comme suit :

TABLEAU 13 : Surface théorique aliénée à la colonisation européenne en 1980 (1).

Titulaires	Superficie en ha	% du total des terres aliénées	% par rapport à la superf.totale
Colons britanniques individuels ou optants	10.118	6,7	0,9
Sociétés britanniques ou optantes	9.391	6,3	0,8
Colons français individuels ou optants	44.934	29,9	3,8
Sociétés françaises ou optantes			
S.F.N.H.	34.186	22,8	2,9
autres	51.513	34,3	4,3
TOTAL	150.142	100	12,7

(1) (Source VAN TREASE, 1984, p. 35).

La S.F.N.H. se concentra à partir des années 70 sur son domaine agricole propre de 34.186 ha, répartis en quatre grande plantations et stations d'élevage sur Vate, Santo et Malo. Elle avait dès les années 1970 abandonné le reste de ses revendications foncières à l'Etat français qui rétrocéda officiellement ces terres aux groupes mélanésiens.

Le chiffre de 150.000 ha immatriculés en faveur de la colonisation reste malgré tout théorique ; comme on le verra, la mise en valeur des sols par les colons resta très en deça de ce chiffre. Beaucoup de groupes mélanésiens notamment continuèrent à vivre sur des terrains immatriculés, sachant ou ne sachant pas que ceux-ci avaient fait l'objet d'une demande d'immatriculation.

3) LE POUVOIR DISJOINT.

Le Condominium fut dès le départ l'objet de nombreuses critiques tant en Australie qu'en Nouvelle-Calédonie : *"Les Nouvelles-Hébrides sont destinées à être françaises"* concluait le livre de G. BOURGE en 1906. Le journal des colons français "Le Néo-Hébridais" l'appelait le *"machindominium"* et réservait les meilleurs de ses sarcasmes au Tribunal Mixte *"cette cour hétéroclite, composée d'Espagnol, de Français, d'Anglais, de Hollandais est du dernier comique"*(Le "Néo-Hébridais", juillet 1913).

Recevant un nouveau Haut-Commissaire français à Port-Vila, Lucien COLARDEAU qui présida le banquet d'accueil (70 couverts) fit un discours : *"Nous avions porté, toute créée, une colonie magnifique à notre mère patrie : elle n'en a point voulu... Et nous avons abouti, faute de mieux et par la faiblesse de notre diplomatie à cette constitution chaotique, à cette monstruosité politique, à cette oeuvre frappée de mort et de stérilité. Je veux dire le Condominium franco-britannique"* (cité par le journal "Le Néo-Hébridais", décembre 1913).

Personne, tant du côté français que britannique, ne s'imaginait d'ailleurs qu'il s'agissait d'une solution qui survivrait bon an mal an jusqu'en 1980. Par sa nature même qui suspendait toute action à l'accord préalable des deux Commissaires-Résidents, le Gouvernement Condominial se condamnait en effet à l'inertie, aucune des deux parties ne cherchant réellement à jouer le jeu. L'institution juridiquement complexe engendrait de fortes pesanteurs administratives internes et créait une institution légale qui fonctionnait en dehors du pays réel.

Les Anglais, dans le prolongement d'un vieux réflexe insulaire, s'étaient établis dans le petit ilôt d'Iririki, dans la Baie de Port-Vila, les Français sur le replat d'une colline dominant la rade. Ce face-à-face permanent de deux souverainetés susceptibles se surveillant l'une et l'autre épuisait pratiquement l'essentiel de leur énergie. Chacune des deux Résidences veillait à ce que son drapeau ne soit pas en position topographique inférieure par rapport à la puissance rivale. Pour le reste, l'Archipel continua à évoluer de lui-même dans une certaine dérive, ce qui ne changeait guère par rapport au temps de la Commission Navale Mixte.

Les colons, d'autant plus maîtres sur leurs plantations qu'elles étaient éloignées de Vila, s'y conduisaient en souverains ; les traders, les coprah-makers et recruteurs tournaient sans trop de peine les réglementations que l'Administration Conjointe édictait, notamment en matière de vente d'alcool. Pour les Mélanésiens, le pouvoir des "Capman", comme ils appelaient les hommes à casquette dorée de l'Administration, représentait une réalité lointaine et extérieure qui n'intervenait pas dans la vie des îles.

Le pouvoir condominial fut en fait beaucoup plus un *pouvoir disjoint* qu'un pouvoir conjoint. Dans l'affaire, tout le monde parut oublier que des Mélanésiens existaient et qu'ils étaient bon gré, mal gré les habitants du pays. Les administrateurs français géraient les colons et les administrateurs anglais pour l'essentiel s'en remettaient aux missionnaires britanniques. Ce partage des compétences laissait la main libre aux uns et aux autres, chacun pouvant en effet s'abriter derrière l'écran protecteur de sa puissance de tutelle. Avec le Condominium, l'Archipel avait bien des lois, mais il était sous-administré et à la merci des "maîtres" multiples qui s'y étaient créé un royaume.

Dans une lettre rédigée à l'intention de ses supérieurs, le Haut-Commissaire britannique définissait en 1950 la politique de son administration :

"Nous (l'Administration britannique) travaillons en étroite relation avec les Missions et cela marche !... Vous seriez surpris de voir comment les indigènes réagissent bien. Le Pandemonium les conduit sur la voie du progrès (en grande partie guidés par les missions). Et pourtant nous n'avons aucune véritable politique administrative, ni même de système de surveillance réel. De toutes façons, toute action politique serait naturellement impossible dans le cadre du pouvoir conjoint" (cité par PHILIBERT, 1982, p. 75).

Au moins ne se faisait-on pas trop d'illusions sur les possibilités de l'"Administration Conjointe". Elle était du reste considérée par les deux côtés comme impossible, la seule réalisation concrète du Condominium fut en fait le bornage et l'immatriculation des propriétés, tâche qui épuisa le personnel du Tribunal Mixte et surtout les dizaines de géomètres envoyés dans les îles pour effectuer les levés topographiques. En dehors de cela, il semble que les deux puissances engagées dans un face-à-face perpétuel aient agi beaucoup plus par une sorte de "rivalité mimétique" qui les stérilisait que par le souci d'une action commune. Dans une certaine mesure, la société mélanésienne y trouva son compte, puisque sous-administrée, elle trouvait dans le laxisme et la rivalité condominiale une certaine liberté de choix face aux partenaires réels qui se trouvaient sur son terrain : le colon, le trader, le recruteur ou le missionnaire.

Jusqu'en 1960, il semble en fait que personne n'ait réalisé dans les bureaux ventilés des Résidences de France ou britannique qu'il n'y avait pas de politique possible sans une concertation avec ceux que l'on appelait d'un côté les "indigènes" et de l'autre les "natives". Il fallut bien changer, lorsqu'on s'aperçut que les Mélanésiens avaient surmonté leur crise démographique et s'accroissaient partout à des rythmes impressionnants.

Les Mélanésiens, après avoir été des sujets, devinrent dès lors un enjeu. A partir des années 1960, une nouvelle compétition débuta ; chacune de leur côté, les deux Résidences développèrent des services nationaux visant à l'encadrement de la population mélanésienne : développement de services d'enseignement public, de services de santé et de deux services de coopératives anglais et français. Les Mélanésiens ne perdirent pas entièrement à ce surcroît de rivalité ; ils pouvaient s'adresser en effet à l'une des deux Résidences pour le lancement de projets qui les intéressaient :création de routes, de dispensaires, de wharfs ou d'écoles et agitaient la menace implicite de s'adresser à l'autre partenaire si on leur refusait l'appui nécessaire. Mais l'unité de l'Archipel n'en fut guère renforcée. On s'aperçut avec une certaine stupeur lors de l'accès à l'Indépendance que des divisions profondes existaient au sein de la société mélanésienne, moins unie que jamais après 74 ans d'administration directe. La politique d'encadrement de chacune des deux Résidences avait conduit à créer deux entités politiques et culturelles érigées l'une contre l'autre ou plus exactement l'une à côté de l'autre. La "crise de l'Indépendance" qui survint en 1980 en fit éclater les conséquences au grand jour.

III. "AUTANT EN EMPORTE LE VENT..."

1) L'EXTENSION DE LA COLONISATION AGRICOLE FRANCAISE.

Au cours des 18 années de la Commission Navale Mixte, les grands domaines de la colonisation agricole se mirent en place. La colonisation française passa alors d'une centaine de personnes en 1887 à 401 en 1906 et le nombre des propriétés agricoles de 30 à 47 (1). La colonisation agricole se déployait sur Vate, Epi et la zone Sud de Santo et ses petites îles avoisinantes de Malo et d'Aore. Elle restait par contre stationnaire à Malakula, en raison des obstacles qu'elle rencontrait dans la population mélanésienne et d'une certaine insécurité.

Ainsi la colonisation agricole française tendait-elle à se concentrer sur l'espace central de l'Archipel et les rivages en vis-à-vis de la "méditerannée océanique" traditionnelle, par contre elle restait à l'écart des îles les plus peuplées de l'Archipel, tant au Nord (îles Banks, Aoba, Pentecôte Nord) qu'au Sud (Tanna). La présence de plus grandes densités mélanésiennes et l'influence hostile des missions anglo-saxonnes anglicanes pour le Nord et presbytériennes pour le Sud semblaient leur interdire l'accès de ces îles. Sur celles-ci, il n'était toléré que des traders ou des coprah-makers qui constituaient une population mouvante qui n'intervenaient que peu dans la vie sociale des groupes mélanésiens.

(1) Dont 24 à Vate, 10 sur la côte Ouest d'Epi qui s'affirmait alors comme le deuxième centre de colonisation de l'Archipel (ANCELIN, BEAULIEU, BERGER, BOUSQUET-LANCON, COLLET, FORTOLI, HAGEN, LAURENCEAU, NATUREL, MILLET), 3 à Malakula (BIANCHERI, JAVELIER, VEZIA), 2 à Malo, 2 à AORE (F. LA CHAIZE et VOLCY à Malo, BRIAULT et CAILLARD à Aore) et enfin 5 sur le Canal du Segond à Santo qui s'annonçait comme le centre le plus prometteur (BEAUJEU, DELCUNQ-ST MARTIN, HOUCHARD, PEYROLLES-LOHBERGER, RUSSET-RATARD).

L'avènement du Condominium assura toutefois une paix civile relative dans l'Archipel, qui permit l'extension de la colonisation. A partir de 1920, ce fut la fin presque complète des assassinats individuels et l'arrêt quasi-général des guerres intestines mélanésiennes, sauf dans l'intérieur de certaines grandes îles qui restaient incontrôlées et où du reste personne ne cherchait, parmi les colons du moins, à s'aventurer loin des plages.

Epi était devenu au début du siècle un centre important : *"Plusieurs dizaines de colons y résidaient et une grosse société y entretenait un personnel nombreux (HAGEN). Un hebdomadaire dactylographié était publié et dans les courses de chevaux que l'on y organisait, des chevaux et des jockeys venaient de Nouvelle-Calédonie se mesurer avec les éléments locaux"* (GUESLIN, 1948). On pourrait ajouter à ce tableau que le vapeur des Messageries Maritimes y faisait escale chaque mois et que sur les sentiers reliant les plantations, femmes et filles de colons, en robe blanche et ombrelle, se promenaient en calèche, projetant sur un fond de champs de coton, de cocoteraies et de rivages océaniens, des images éphémères d'"Autant en emporte le vent".

Au Canal du Segond, à Santo, sur l'île d'Aore complètement aliénée à la colonisation, sur des secteurs entiers de Malo, l'emprise coloniale se développait également. En 1917, à Santo, l'effectif de la colonisation presqu'exclusivement française atteignait 80 personnes (contre 20 en 1906) et une vingtaine encore dans les îles voisines d'Aore et de Malo.

Jusqu'à la crise économique mondiale de 1929 qui fit chuter les cours de matières premières, cette petite société à facettes multiples semble s'être assez bien portée, en dépit de ses problèmes de main-d'oeuvre et de toutes les plaintes et récriminations qu'elle adressait aux puissances de tutelle (1). La prospérité semble même avoir été à portée de mains de beaucoup, en particulier entre 1910 et 1930. Les plantations continuaient en effet à s'étendre et les cours du café et du coprah assuraient des bénéfices rémunérateurs.

On comptait, en 1929, 69 exploitations agricoles françaises et 16 exploitations anglaises dans tout l'Archipel, représentant une population expatriée de plusieurs centaines de personnes. Le centre de Luganville était devenu le second de l'Archipel. Sur la plaine littorale Est de Malakula, se développait maintenant un ruban de plantations égrenées, de la plantation de Norsup jusqu'à celles de Lamap (Port-Sandwich). L'introduction, en 1920, de la main-d'oeuvre tonkinoise avait permis aux exploitations françaises un accroissement considérable des superficies plantées. Ces années 1920-1930 furent sans aucun doute l'apogée de la société coloniale.

---

(1) La lecture du journal des colons "Le Néo-Hébridais" édité régulièrement entre 1910 et 1940 est à cet égard révélatrice.

2) PORT-VILA.

Port-Vila restait le grand centre de la colonisation. Les maisons de commerce qui s'y étaient déjà installées, le siège de l'Administration Mixte et des deux Résidences, pour limitées qu'elles fussent en personnel dans les premiers temps, en faisaient incontestablement la "capitale du Condominium". Etrange capitale pourtant, dispersée en petits centres de colonisation agricole (1) reliés par des sentiers herbeux mal tracés, mais où commençaient déjà à se délimiter deux quartiers "nationaux". A l'Ouest, le quartier français, avec la Résidence, l'Evêché catholique et son école française ouverte en 1900 à Anabrou, et plus loin la plantation de la S.F.N.H.. A l'Est, face à la Résidence britannique de l'ilôt Iririki, les bureaux administratifs de celle-ci, les maisons de commerce de BURNS PHILP et de KER BROTHERS et bientôt le siège et le temple de l'Eglise presbytérienne. Au centre du dispositif, et symboliquement placés à une altitude supérieure aux deux Résidences nationales s'élevaient les bâtiments somptueux du Tribunal Mixte et de la résidence de son président, le Comte de BUENA ESPERANZA.

Jusqu'en 1920, il n'y eut aucun urbanisme, ni service technique, chacun vivait sur son terrain, éclairé par sa lampe à pétrole, dans sa maison de bois cerclée d'une véranda, un toit de tôle peint de couleurs vives alimentant en eau de pluie la nécessaire "caisse à eau". Les déplacements s'effectuaient à cheval. En 1925 un arrêté conjoint demandait qu'on cessât enfin de dresser les cheveaux dans les rues de la ville et d'y circuler à grands galops (Journal "Le Néo-Hébridais").

Les deux petits hôtels de la ville ouverts dès le début du siècle, l'hôtel ROLLAND, qui deviendra le fameux "Hôtel ROSSI" et l'hôtel JULLIEN restaient ouverts tard le soir, surtout lors des passages de bateau. Le petit monde des recruteurs, des planteurs de Vila ou de passage s'y réunissait. On y jouait aux cartes et on y buvait sec, de préférence du champagne pour les grands jours et le reste du temps de l'absinthe ou du gin. Les bagarres étaient fréquentes. *"Mes deux nuits d'hôtel à Vila m'ont suffi"* écrivait FLETCHER (2), lors de son arrivée aux Nouvelles-Hébrides. *"Ma chambre était un appentis où j'eus pour compagnie la plus affreuse collection de bestioles rampantes. L'hôtel abritait un effroyable ramassis d'aventuriers du Pacifique, ex-forçats et le reste, occupés à boire et à se battre jour et nuit. J'ai couché avec mon revolver d'ordonnance au poing..."* (R.J. FLETCHER, réédité en 1979).

En 1909, la population européenne de Vila atteignait 400 personnes aux trois quarts françaises ou optants français. Les magasins de commerce, boulangerie, boucheries, hôtels, docks commerciaux et entrepôts s'égrenaient face au port le long de la Baie au bas de Franceville,

---

(1) "Franceville" ou Mele, "Tagabe", "Faureville" et "Courbetville". Il s'y ajoutait enfin le centre délaissé de Port-Havannah au Nord de l'île.

(2) Les lettres qu'écrivit FLETCHER pendant son séjour dans l'Archipel de 1913 à 1920 constituent probablement le meilleur document littéraire et témoignage humain existant sur cette période. Esprit libre et cultivé, FLETCHER porte des jugements non conventionnels sur le petit monde de la colonisation dont il fit partie.

dans ce que l'on appelait alors la rue du Commerce et qui deviendra plus tard le Boulevard HIGGINSON. Mais tout comme Santo, l'agglomération ne prit une figure urbaine que lors de la Deuxième Guerre Mondiale, lorsque les camps américains créèrent en peu de temps une infrastructure urbaine à grande échelle (réseau routier, ponts, adductions d'eau, etc...), ce dont personne ne s'était jusque là réellement soucié.

L'agglomération coloniale a connu dans ces temps "pittoresques" des jugements divers : *"Vila est beau, vraiment beau"* écrivait encore FLETCHER en 1913. *"On y a la plus grande peine à se croire aux Nouvelles-Hébrides. Tout autour de la ville, dans un large rayon, la brousse a disparu -ce qui change énormément l'aspect... Et puis il y a de l'herbe partout. Et une baie qui est un vrai bijou. En outre, le climat est salubre, car la fièvre a presque disparu avec la brousse. Il y a deux médecins, un hôpital, du lait frais, de la viande et de la glace, aussi je me sens tout à fait heureux".*

Il apportera d'ailleurs un peu plus tard ces quelques correctifs : *"Presque tous les gens d'ici sont impossibles. Ce trou n'est qu'un grouillement de haines de race, où tout le monde, Anglais comme Français, nourrit son petit grief spécial contre quelque autre sot".*

3) UNE COLONISATION SANS HERITIERS.

La crise qui atteignit l'Archipel en 1930 provoqua un véritable tournant dans l'histoire de la société coloniale. Au fur et à mesure que s'effondraient les cours et avec eux la prospérité des colons, que les Tonkinois que l'on ne pouvait plus payer, repartaient en nombre vers la mère patrie, l'emprise coloniale se rétracta. Les plantations éloignées furent abandonnées, tandis que la génération pionnière qui disparaissait n'était que partiellement remplacée.

La crise économique mondiale, en faisant coïncider l'épuisement biologique de la génération qui avait fait la colonisation avec un contexte économique mondial qui accroissait ses charges financières, favorisa l'extension des grandes sociétés d'exploitation apparues dans la période de prospérité coloniale des années 1924-1930 en bénéficiant de la main-d'oeuvre tonkinoise. La crise de 1930 accentua ce mouvement, celles-ci ayant beaucoup plus les moyens de résister lors du passage des années difficiles que les petites exploitations de colons individuels pour la plupart endettés et à la limite de la survie.

Il en résulta une tendance à la concentration des exploitations et à leur réorganisation sur un modèle capitaliste plus concentré. La S.F.N.H. qui avait créé en 1924 la "Compagnie Française Immobilière des Nouvelles-Hébrides" pour gérer son domaine foncier, concentra ses activités selon trois axes :

1) opérations commerciales avec les colons et extension de son réseau de comptoirs d'achat de coprah et de magasins, notamment en zone mélanésienne.

2) mise en valeur de son propre domaine foncier ou plutôt d'une partie de celui-ci par quelques grandes plantations à Vate, Santo et Malo.

3) enfin, activités immobilières par ventes et locations de terrains par l'intermédiaire de sa filiale, la "Compagnie Immobilière des Nouvelles-Hébrides".

La plupart des nouvelles sociétés d'exploitation créèrent leur domaine à partir de terrains cédés par la Compagnie Immobilière des Nouvelles-Hébrides. La "Compagnie Cotonnière des Nouvelles-Hébrides" (C.C.N.H. qui devint plus tard P.R.N.H.) fut ainsi créée en 1925 pour l'exploitation du domaine foncier de 10.000 ha à Norsup que lui concéda la Compagnie Immobilière des Nouvelles-Hébrides. L'année suivante, en 1926, furent créées la "Société Agricole de Vate" et la "Compagnie Agricole et Minière des Nouvelles-Hébrides", chacune comptant une surface théorique de 10.000 ha et une participation de la S.F.N.H.. D'autres sociétés se créèrent dans les mêmes années, rachetant des plantations déjà exploitées et mises en valeur par des colons individuels en difficulté, ainsi la "Société des Iles du Pacifique" ou la "Compagnie Générale franco-hébridaise".

Ces sociétés d'exploitation étaient de statut français, ce qui leur permettait de bénéficier de l'apport de la main-d'oeuvre vietnamienne. Elles opéraient sur des surfaces agricoles théoriques de plusieurs milliers d'hectares appuyées d'une disponibilité monétaire que n'avaient jamais eue les premiers colons. Elles étaient ainsi le signe d'une certaine évolution : le temps des marins, aventuriers et colons libres semblait condamné. En un sens, l'échelle humaine qui était encore restée la norme dans les premiers rapports coloniaux laissait place à des structures plus impersonnelles et de plus grande envergure. Cette évolution allant de pair avec un renforcement des structures d'encadrement administratives, il y avait là des signes indiquant que l'Archipel était sur le pas d'entrer dans une phase coloniale plus classique. Bien que cette "normalisation" ne soit jamais allée très loin aux Nouvelles-Hébrides, les formes de domination et de l'occupation de l'espace par la société coloniale étaient progressivement en train de changer de contenu.

La formation de grands domaines s'accompagna d'une redistribution géographique. Le centre de colonisation d'Epi ne survécut pas à la conjoncture créée par la crise, au passage répété de plusieurs cyclones qui la précédèrent et à l'opposition constante des milieux mélanésiens qui contestaient l'agrandissement de certaines des plantations. Cette colonisation périclita doucement avec la mort et le départ des premiers colons. Seuls quelques enfants métis de ceux-ci continuèrent à vivre médiocrement, isolés sur des domaines agricoles de plus en plus mal défendus contre l'invasion de la brousse et les revendications mélanésiennes. A l'inverse, l'effort colonial nouveau représenté par les sociétés d'exploitation redonna un deuxième élan aux domaines agricoles de la côte Est de Malakula et de Santo.

Si l'on fait le bilan, peu de colons firent fortune. Lors de l'apogée du système colonial, la situation était déjà en cours de transformations profondes. Les quelques 80 propriétés agricoles dispersées en 1930 dans les îles étaient loin d'avoir atteint le même degré de prospérité et l'avenir de beaucoup d'entre elles paraissait déjà menacé. Tous les planteurs, ou presque, étaient endettés à l'égard des maisons de commerce qui leur rachetaient leurs produits d'exportation. La composition de la société coloniale elle-même témoignait de ces changements : la relative égalité des premiers temps, les réflexes de solidarité s'étaient disloqués au gré des réussites de quelques uns et de l'échec ou de la stagnation des autres. Pour beaucoup de familles de colons, les emplois administratifs ou commerciaux qui commençaient à se créer

à Port-Vila devinrent une issue ; les enfants de la seconde génération s'y précipitèrent. En fait la société coloniale qui s'ancra dans l'Archipel entre 1890 et 1930 n'eut que peu d'héritiers désireux de prendre leur relais. Ne restèrent souvent sur les domaines agricoles isolés que, çà et là, quelques Blancs marginalisés et des enfants métis coupés à la fois du monde mélanésien et de la nouvelle société coloniale qui se bâtissait autour des structures administratives ou commerciales de Port-Vila. Les "rois" -il y en eut pourtant quelques uns qui "réussirent"- furent au total moins d'une dizaine. Au cours des années 30, la colonisation agricole tendit de plus en plus à se concentrer dans la plaine de Mele (Vate), le Canal du Segond (Santo et Aore) et la côte Est de Malakula et seules quelques grandes sociétés d'exploitation, comme la P.R.N.H., la S.F.N.H., la S.I.P., etc... résistèrent relativement bien à la crise économique.

4) L'EVOLUTION DES SUPERFICIES CULTIVEES.

Au plus fort de la crise économique - en 1934 - la situation foncière de la colonisation, révélée par une enquête de la Résidence de France, était la suivante (voir tableau 14 ci-contre).

Le total des superficies revendiquées était de 611.028 ha (1) surface tout à fait théorique et chimérique : les superficies réellement mises en valeur s'élevaient à 26.019 ha et en réalité la colonisation agricole ne dépassa jamais ce chiffre. Il s'ensuit que 4,2 % de l'ensemble du domaine foncier théorique avait pu être mis en valeur après 40 années de présence et 10 années de travail de plusieurs milliers de travailleurs tonkinois. Ce n'est du reste qu'après 1920 que des accroissements de superficies cultivées purent être réalisés à grande échelle grâce à la main-d'oeuvre asiatique, jugée pourtant de 4 à 5 fois plus chère que les travailleurs mélanésiens (voir tableau 15).

L'évolution des superficies cultivées et des modes de mise en valeur est par ailleurs révélatrice du changement intervenu au sein des domaines de colonisation

Entre 1909 et 1934, les superficies mises en valeur ont fait plus que quadruplé, par contre à partir de cette date, elles se stabilisent, puis se rétractent, si l'on considère les chiffres de 1952 et de 1980. Cette réduction est dûe principalement au déclin des caféiers et des cacaoyers après la crise de 1929.

Dès 1930, la colonisation européenne avait donc atteint ses limites d'extension maximales. A moins d'envisager un nouveau transfert massif de main-d'oeuvre asiatique, comme les Anglais le firent à Fidji avec les travailleurs indiens ou encore dans l'île Maurice, les plantations des Nouvelles-Hébrides ne pouvaient plus se développer. Les colons continuèrent pourtant leurs revendications foncières et leur appel à une main-d'oeuvre extérieure, mais la crise économique ne permettait plus de bénéfices économiques suffisants pour couvrir le coût financier d'une main-d'oeuvre importée à grande échelle. Il n'y eut plus par la suite de nouvel "âge d'or".

(1) Ce chiffre inclut les superficies revendiquées par la colonisation privée et les superficies appartenant aux différentes institutions gouvernementales. Cependant ces chiffres ne peuvent être considérés comme strictement exacts en raison de l'imprécision des évaluations foncières.

TABLEAU 14 : Superficies cultivées et revendiquées par la colonisation en 1934 (1).

Iles	Propriétés cultivées en ha.		Propriétés revendiquées et non cultivées en ha.		Superficie totale en ha.	
	Français	Anglais	Français	Anglais	Français	Anglais
Iles du Sud (2)	35	500	20	16.378	55	16.878
VATE	3.934	200	58.259	7.778	62.193	7.978
EMAE	-	-	341	241	341	241
TONGOA	-	182	-	182	-	182
EPI	2.033	-	28.835	2.554	30.868	2.554
AMBRYM	250	-	4.644	795	4.894	795
PENTECOTE	372	400	10.735	1.293	11.125	1.693
MAEWO	-	-	4.400	4	4.400	4
AOBA	150	20	11.474	6.704	11.624	6.724
MALAKULA	3.764	1.370	121.595	11.931	125.359	13.301
SANTO ET ILOTS	7.855	1.350	258.827	15.539	266.682	16.889
AORE	1.994	-	7.900	1.536	9.894	1.536
MALO	1.092	350	4.913	1.037	6.005	1.387
BANKS et TORRES	250	100	1.784	5.276	2.034	5.376
TOTAL ARCHIPEL	21.729	4.472	513.727	71.248	535.474	75.538

(1) Archives d'un courrier, ex-Résidence de France (1934).
(2) Tanna, Erromango, Aniwa, Futuna, Anatom.

5) LES CYCLES ECONOMIQUES DE L'EXPLOITATION COLONIALE.

L'examen des superficies cultivées révèle une simplification progressive des modes de faire-valoir et l'évolution de fait vers une monoculture fondée sur l'exploitation du coprah. Entre 1909 et 1934, les surfaces occupées par la cocoteraie passent de 64,4 à 76,5 % et elles continuent encore d'augmenter par la suite, allant jusqu'à représenter 90 %, puis 98 % des superficies cultivées (voir tableau 15). D'une production au départ relativement diversifiée, la colonisation européenne s'est donc assez vite orientée vers une monoculture de plantation, point trop exigeante en main-d'oeuvre et assez souple quant à ses modes d'exploitation.

La colonisation française visait au départ à une production diversifiée. Le but de la S.F.N.H. et du Gouvernement français était de favoriser une colonie de peuplement. En attribuant à chaque colon des concessions gratuites de 25 ha, on espérait développer une petite colonisation agricole relativement nombreuse, organisée sur un modèle identique à celui qui se développait en Nouvelle-Calédonie. Ces colons n'avaient que peu de réserves financières : leur seul soutien -intéressé- était représenté par les maisons de commerce de Nouméa (BALLANDE, de BECHADE).

a) Le maïs fut, les premières années, la principale culture d'exportation à destination de Sydney et de la Nouvelle-Calédonie. Les colons le plantaient dès les premiers défrichements et misaient sur des récoltes rapides pour assurer leur subsistance, en attendant que les plantations à plus long terme fructifient. La fertilité des sols permettait la première année de mise en culture des rendements élevés estimés à 3 tonnes ou 3,5 tonnes de grains à l'hectare. Toutefois, l'exiguité du marché entraîna la baisse continuelle des prix. En 1894, la colonisation exportait 300 tonnes de maïs, 763 tonnes en 1904, 1.100 tonnes en 1911 ; en 1938, les chiffres étaient tombés à 43 tonnes. Le maïs, considéré comme culture d'attente, devint de moins en moins rentable en tant que culture d'exportation ; il occupait en effet le sol et permettait de subsister plus qu'il ne rapportait de bénéfices réels. Il fut toutefois la culture type des premiers colons et sa diminution à partir de 1914 exprime le déclin des petites propriétés et l'échec de la colonisation de peuplement.

b) *"Le café est la principale richesse des colons français : c'est sur lui que repose notre fortune économique et autour de lui que gravitent les autres branches de notre activité agricole et commerciale"* écrivait Léon CHAUVIERE dans une requête au Ministère des Colonies pour la suppression des taxes douanières sur les produits de l'Archipel (Journal le "Néo-Hébridais", 1913, n° 41). Le café constitua en effet dès les premières années le grand espoir de la colonisation française. Culture intensive, par les soins délicats, l'exigence en main-d'oeuvre et la densité des plants à l'hectare qu'elle impliquait, elle paraissait assez bien adaptée à une structure d'exploitation de petite ou moyenne dimension. En 1909, près de 180.000 pieds de café avaient été plantés dans les centres de colonisation ; six usines de traitement fonctionnaient à Port-Vila, dont deux pour la seule plaine de Mele. La production exportée atteignait alors 755 tonnes. Une maladie cryptogamique l'**Hemilia Vastatrix**, introduite avec des plants de la Réunion,

TABLEAU 15 : Evolution des superficies cultivées par la colonisation européenne.

Produits agricoles	1909		1934		1952		1980	
	Nombre d'ha.	%	Nombre d'ha.	%	Nombre d'ha.	%	Nombre d'ha.	%
CAFEIERS	2.035	31,1	2.317	8,9	300	1,3	-	-
CACAO	302	4,6	3.822	14,7	2.000	8,6	500 (1)	2,2
COCOTIERS	4.210	64,3	11.988	76,5	21.000	90,1	22.000	97,8
TOTAL	6.547	100	26.019	I00	23.300	100	22.500	100

Sources : 1909 : Enquête Résidence de France, Port-Vila (Journal "Le Néo-Hébridais"), 1934 : Archives de la Résidence de France, 1952 : "La Documentation Française : Les Nouvelles-hébrides," 1954, 1980 : CAZAL et POTTEN, Bureau des Statistiques.

(1) Il s'agit d'une estimation : en 1980, seules quatre ou cinq plantations européennes, notamment les P.R.N.H. produisaient encore du cacao.

TABLEAU 16 : Principaux produits agricoles d'exportation.

1919 - 1938 - 1952 - 1981.

Produits agricoles	1919				1938			
	Quantité tonnes	%	Valeur milliers francs CFP	%	Quantité tonnes	%	Valeur milliers francs CFP	%
CAFE	421,5	5,5	981	9,7	616	4,4	2.158	10,7
MAIS	672,4	8,7	208	2,0	43,5	0,3	4	-
COTON	1.484,8	10,3	1.975	19,5	27,8	0,2	83	0,4
CACAO	691,8	9,0	2.801	27,6	1.893,0	13,4	4.788	23,8
COPRAH	4.237,0	55,2	3.899	38,6	11.448,0	80,8	12.661	62,9
TROCAS	130,9	1,7	219	2,2	59,4	0,4	208	1,1
SANTAL	41,8	0,6	46	0,4	73,4	0,6	205	1,1
TOTAL	7.680,2	100	10.129	100	14.167,1	100	20.107	100

Produits agricoles	1952				1981			
	Quantité tonnes	%	Valeur milliers francs CFP	%	Quantité tonnes	%	Valeur milliers de vatu	%
CAFE	54	0,2	2.583	1,2	61	0,1	8	0,6
MAIS	-	-	-	-	-	-	-	-
COTON	-	-	-	-	-	-	-	-
CACAO	774	3,5	29.854	12,9	944	1,9	117	9,7
COPRAH	21.136	95,6	195.681	84,9	47.070	97,8	1.070	89,0
TROCAS	113,9	0,6	1.708	0,7	59	0,1	7	0,5
SANTAL	35,3	0,1	706	0,3	-	-	-	-
TOTAL	22.113,2	100	230.532	100	48.132	100	1.202	100

Sources : Archives diverses -Résidence de France, Service des Statistiques-

ruina ce premier essor. Le remplacement des plants d'**Arabica** par la variété **Robusta** permit un renouveau, sans pour autant répondre aux espérances de la colonisation. En fait, le choix du café comme spéculation dominante s'avéra assez vite mal fondé : les exigences en main-d'oeuvre étaient trop lourdes et les cours du produit trop bas, si l'on considère l'éloignement des marchés de consommation.

c) Les problèmes de la culture du café obligèrent les colons à se tourner vers d'autres spéculations. Un retour au coton en fut la première conséquence. Cette culture donnait en effet dans les conditions écologiques locales de bons rendements et un produit d'excellente qualité *"aux fibres longues, souples et fortes"* (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). En outre, le marché mondial après 1910 semblait présenter une conjoncture favorable ; la production de 300 tonnes en 1911 passa à 846 tonnes en 1914 et à 2.345 tonnes en 1920. Des machines furent introduites de Nouvelle-Calédonie pour traiter la matière première, notamment à Vate et sur les plantations HAGEN d'Epi. Mais la baisse des prix sur le marché mondial à la fin des années 20 et les frais trop élevés du transport mirent bientôt fin à cette amorce de prospérité. La production chuta à 1.387 tonnes en 1926 ; elle devint pratiquement inexistante après la deuxième Guerre Mondiale.

d) La deuxième culture par laquelle on essaya de remplacer le café déclinant fut le cacao. En 1904, une douzaine de colons seulement se livrait à cette culture, en particulier sur le Canal du Segond à Santo (G. BOURGE, 1906). Le trop long délai entre la plantation et les premières productions -de 8 à 9 ans- ne portait guère en effet les colons, préoccupés par l'espoir de profits rapides, vers ce type de culture. La production s'accrut toutefois à partir de 1918, lorsque l'effort de reconversion de certains colons commença à porter ses fruits. Celle-ci passa alors à 556 tonnes en 1918 et à 1.949 tonnes en 1926 (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). La crise économique mondiale de 1930 porta encore un coup sensible à cette production. Les cacaoyères, qui représentaient près de 3.000 ha à la veille de la Deuxième Guerre, cessèrent de s'étendre et furent par la suite presque complètement abandonnées par la colonisation européenne.

e) Les échecs sucessifs du cycle maïs-café à partir de 1910, puis du cycle coton-cacao entre 1920 et 1930 obligèrent les colons à se retourner vers la seule culture de plantation qui paraissait assurée de débouchés stables tout en répondant le mieux aux conditions locales : le cocotier. *"C'est la principale culture de fond, celle qui assure le plus facilement les revenus les plus réguliers"* écrivait déjà G. BOURGE en 1906. L'exploitation du coprah qui existait dès les premières années de la colonisation ne cessa donc d'augmenter au fil des ans et de l'échec successif des autres spéculations. De 1904 à 1910, la production du coprah -produit que l'on considérait comme britannique- stagna autour de 4.000 tonnes. Elle marqua un premier saut après l'effort de reconversion qui suivit la maladie du café (7.000 tonnes en 1918) et à partir de 1921, sa production ne cessa d'augmenter régulièrement.

La conversion des colons français à une économie de plantation fondée sur le coprah fut la cause principale de l'essor de la production entre 1920 et 1930, période pendant laquelle le coprah exporté sauta le seuil des 10.000 tonnes annuelles. Après la chute des années creuses, de 1930 à 1934, l'essor de la production de coprah se poursuivit sur

les grandes exploitations européennes où elle prit de plus en plus figure de monoculture.

A partir de 1920, toutefois, les plantations mélanésiennes commencèrent à compter dans la balance économique. L'engagement des sociétés littorales dans l'économie commerciale alla par la suite en croissant : on estimait en 1939 que près du tiers de la production totale de coprah de l'Archipel était dû aux cocoteraies mélanésiennes. On estimait en 1952 l'ensemble des superficies recouvertes par la cocoteraie à près de 50.000 hectares ; une enquête réalisée par l'I.R.H.O. (MANCIOT, 1969) estima cette superficie à la fin des années 60 à 56.000 hectares, dont 29.500 pour la seule cocoteraie mélanésienne. En fait les seuls accroissements de la superficie plantée étaient alors le fait des paysans-planteurs mélanésiens ; au moment de l'Indépendance, leur production assurait plus des deux tiers de la production de coprah exporté (Vanuatu, 1982, p. 128). Dès les années 60, la colonisation européenne avait donc cessé d'occuper la première place dans le processus de la production économique. Les grandes maisons de commerce ne s'y trompaient pas, dès cette époque leurs partenaires réels étaient devenus les producteurs mélanésiens.

f) Le développement de l'élevage devint à partir de 1965 le grand espoir d'une colonisation européenne plus ou moins à bout de souffle. Considéré au départ comme une "tondeuse à gazon" pratique, destiné à l'entretien de la cocoteraie et à l'alimentation en viande du personnel des plantations, l'élevage bovin resta jusqu'au début de la Deuxième Guerre Mondiale une activité marginale et extensive, conduite sans souci de rentabilité ni de gestion. Les bêtes croissaient à l'état semi-sauvage et erraient librement sous les cocoteraies ; on en abattait quelques unes au fusil, lorsque le besoin se faisait sentir ou si les bêtes devenaient en surnombre.

Lors de la Deuxième Guerre, la présence des camps militaires américains redonna une prospérité éphémère aux colons européens en leur fournissant un marché : l'élevage bovin devint alors une spéculation qui procura des bénéfices substantiels. Dans les années 60, la demande croissante de viande sur le marché mondial, ses prix relativement élevés et le fait qu'il s'agissait d'un type d'activité ne nécessitant qu'un minimum de main-d'oeuvre réorientèrent l'économie coloniale. Non seulement on essaya de développer et de mieux gérer l'élevage sous cocoteraie, mais certaines sociétés et colons créèrent de véritables "stations" avec des pâturages régénérés et intensifs pouvant parfois supporter jusqu'à 4 têtes à l'hectare.

Le troupeau bovin, estimé à 45.000 têtes en 1962, passa alors à plus de 100.000 dans les années 1970, atteignant 112.000 têtes en 1980, dont les deux tiers élevés en stations européennes et pour près de la moitié réparties sur la seule île de Santo (Rapport du Service de l'Agriculture, 1975).

De nouvelles races, comme le charolais, furent introduites par les Services Techniques, qui croisées avec les races locales plus rustiques donnent d'assez bons résultats. Toutefois l'inorganisation du marché, la dispersion des zones de production, certains problèmes sanitaires, l'absence de débouchés locaux importants et surtout l'éloignement par rapport aux grands centres de consommation extérieurs

constituèrent et constituent toujours de véritables handicaps. Le marché extérieur, exigeant en qualité et en conditionnement sanitaire, pose par ailleurs des problèmes d'homogénéité de la production et de régularité qui n'ont pas encore été bien résolus. La spéculation sur l'élevage, même si son potentiel reste considérable, n'a donc pu permettre une nouvelle prospérité ni surtout répondre aux espoirs et projets grandioses dont elle fut un moment l'objet. En 1981, la production exportée atteignit 830 tonnes de viande, dont 649 sous forme de boîtes de conserve, fournissant une recette de 159 millions de vatu, soit seulement 5,6 % de l'ensemble des exportations du pays.

o
o o

Si l'on ne peut parler d'un échec économique de la colonisation européenne, tout au moins peut-on parler d'une lente érosion de ses espoirs et de ses rêves de prospérité. A l'avènement de l'Indépendance, celle-ci était déjà à terme plus ou moins condamnée, sauf pour quelques grandes exploitations proches de Port-Vila ou de Santo, qui profitaient de la proximité de l'environnement urbain et avaient su s'adapter à des exigences de gestion rigoureuses.

L'économie spéculative des plantations européennes fut en fait victime de l'éloignement de l'Archipel par rapport aux circuits internationaux qui la rendait fragile, au coût du frêt, et aux difficultés des transports inter-insulaires, toutes contraintes qui pèsent toujours sur l'ensemble de l'économie de l'Archipel. Plus spécifiquement aussi, elle fut paralysée par un incessant et lancinant problème de main-d'oeuvre. La population mélanésienne se révéla en effet peu disposée à fournir les travailleurs dont la colonisation avait besoin pour mettre son immense domaine théorique en valeur.

IV. LE PROBLEME DE LA MAIN-D'OEUVRE.

> *"Des tas d'histoires circulent sur le recrutement. Ce n'est que dans certaines îles que les indigènes veulent bien travailler et c'est là qu'on les recrute. Chaque planteur a une goélette et fait le tour des îles pour tâcher d'embaucher les nègres. Ils signent un contrat de trois ans au bout desquels on les rapatrie... Inutile de dire que ces règlements sont foulés aux pieds, ouvertement par les Français et secrètement par la plupart des Britanniques".*
>
> (R.J. FLETCHER, réédité en 1979, p. 48-49).

1) MISERES ET ALEAS DU RECRUTEMENT.

Le problème de la main-d'oeuvre apparut dès le début comme le problème crucial que rencontrait la colonisation. On considérait à l'époque que les Blancs ne pouvaient effectuer un travail soutenu sous un climat tropical chaud du type de celui des Nouvelles-Hébrides (DAVILLE, 1895). Cette même idée avait justifié aux yeux des Australiens

le blackbirding. Le Blanc sous les Tropiques ne pouvait donc être qu'un chef de travaux, un maître ou un "masta", comme l'usage se prit de les appeler en bislama. L'essentiel du travail physique des plantations dépendait donc de la coopération des Mélanésiens. Or ceux-ci, visiblement, ne montraient ni goût, ni disposition pour ce genre d'activité. FLETCHER, dans une de ses premières lettres à J. LYNCH, écrite en 1912, alors qu'il était surveillant sur une plantation de Santo ne s'en étonnait pas :

"Les planteurs se plaignent amèrement que les nègres refusent de venir travailler chez eux. Et pourquoi travailler ? Ils ont le nécessaire et, comme moi-même, détestent le labeur inutile. On les attire en usant de toutes les ruses possibles et souvent par une réelle violence; et ensuite ces profiteurs de Blancs s'étonnent que les nègres n'aillent pas volontiers, avec empressement, s'esquinter douze heures durant sous un soleil à vous rôtir avec un seul repas composé de riz, à seule fin d'enrichir le maître" (FLETCHER, 1979, réédition).

A partir de 1890, les colons s'adressèrent à des recruteurs professionnels. Ceux-ci menaient sur leurs goélettes une entreprise à peu près identique à celle des recruteurs australiens pour le Queensland, mais à cette différence qu'ils n'obtenaient qu'un succès beaucoup plus réduit (1).

Pour attirer la main-d'oeuvre, les moyens utilisés par les recruteurs ne variaient pas : cadeaux à la parenté ou aux chefs, promesses d'une vie attrayante et libre sur les plantations, d'une nourriture différente (riz et viande), de l'abondance de tabac, de la possibilité de boire de l'alcool (bien que cela soit en principe interdit par les règlements anglais et français). Si l'on en croit de nombreux témoignages, l'emploi de la ruse ou de la violence n'était pas non plus inexistant, du moins au tout début.

Les missionnaires anglo-saxons s'efforcèrent d'empêcher ce recrutement en interdisant à leurs convertis d'y participer et en attaquant sans relâche les recruteurs par des dénonciations et campagnes de presse qui décrivaient les plantations comme des lieux d'enfer et de débauche. Dès 1909, Tanna qui était passée entièrement sous la coupe des missionnaires presbytériens, devint par exemple une île interdite aux recruteurs.

En 1895, la colonisation européenne embauchait, selon DAVILLE, 750 travailleurs mélanésiens sur une trentaine de propriétés agricoles. Mais ce chiffre masquait de sensibles différences, quelques grandes exploitations, comme celles de CHEVILLARD et de WRIGHT en employait une soixantaine, la plupart des autres ne fonctionnait qu'avec quelques travailleurs.

---

(1) *"Port-Vila est le centre commercial de toutes les îles. Malheureusement il jouit d'une triste réputation auprès des indigènes de l'Archipel. Personne ne veut s'y engager. Les colons ont bien rédigé des conventions fort humanitaires relatives au recrutement. Tous ont signé, mais beaucoup en violent les clauses chaque jour".*
(Lettre du Lieutenant de vaisseau DOCTEUR au Ministère de la Marine, 10 octobre 1899).

L'accroissement du nombre des colons qui suivit l'institution du Condominium en 1906 augmenta encore la demande des recruteurs. En 1909, le nombre des "engagés" mélanésiens pour des contrats de trois ans sur les plantations atteignait 2.000 pour 87 plantations, soit une vingtaine de travailleurs par propriété et dans la réalité beaucoup moins en raison de l'éventail des différences entre les quelques grandes plantations et les petites ou moyennes. En d'autres termes, la situation n'avait guère évolué sur ce point depuis 1894.

"C'est un cri général "nous n'avons plus de main-d'oeuvre"... chaque courrier amène de nouveaux colons, lesquels naturellement doivent se procurer de la main-d'oeuvre. Quand il y avait 20, 30 recruteurs à satisfaire, on y arrivait. Aujourd'hui qu'il y en a le double, c'est beaucoup plus difficile ! Les plus petits coins des îles sont visités : là où l'on voyait chaque année apparaître un ou deux bateaux, il en vient maintenant sept, huit, même davantage et la loi de l'offre et de la demande s'applique dans ces îles sauvages comme dans le monde civilisé. Plus il constate qu'on le recherche, plus le canaque se montre hésitant, soupçonneux et exigeant... Il convient de regarder la situation en face. La main-d'oeuvre indigène est de plus en plus difficile à obtenir. Elle peut manquer tout à fait d'un moment à l'autre... C'est un danger redoutable pour toute la colonie, c'est même pour nous une question de vie ou de mort... Il est inadmissible que les pouvoirs publics voient d'un oeil indifférent s'étioler et mourir une colonisation sûre de son succès si on lui donne des bras" (Henri MILLIARD, "Le Néo-Hébridais", n° 4, février 1910).

La situation était en revanche assez lucrative pour les recruteurs professionnels qui vendaient leurs recrues environ 200 francs chacune en 1894 (Guide de l'émigrant aux Nouvelles-Hébrides, paris, 1897) aux colons, soit à peu près l'équivalent du prix d'une tonne et demie de coprah de l'époque.

Curieux monde que celui de ces marins-recruteurs. FLETCHER, dans une de ses lettres, les décrit dans la salle de l'hôtel de Port-Vila buvant du gin et jouant entre eux au poker les recrues qu'ils venaient de ramener au port. Ils eurent un certain nombre de problèmes sur les grèves, en particulier à Malakula où leurs baleinières étaient attaquées assez régulièrement.

Un observateur, le lieutenant DOCTEUR, écrivait déjà en 1899 au Ministère de la Marine :

"Le recrutement est une des questions les plus délicates des Nouvelles-Hébrides... La S.F.N.H. devait au début fournir deux ou trois canaques à chaque concessionnaire de ses terrains ; elle serait pour le moment bien en peine de le faire. Seuls les colons estimés depuis longtemps dans le pays ont la main-d'oeuvre suffisante. D'ailleurs les missionnaires anglais sont nettement opposés au recrutement. Ils invoquent même le droit d'asile pour recueillir les évadés, portant ainsi le plus grand tort aux colons qui ont dû payer 200 francs un engagé qu'ils ne peuvent se procurer qu'avec difficulté...

L'engagement comme journalier serait le but à atteindre dans les îles qui ont une population suffisante, au lieu du recrutement qui est presqu'une traite, surtout quand il est pratiqué avec violence

et malhonnêteté, ainsi que cela arrive malheureusement trop souvent... Et pourquoi les Hébridais s'engageraient-ils ?..." (Archives de la Commission Navale Mixte).

En 1910, les colons français engagèrent sous contrat 1.192 Mélanésiens, 934 pour Vate et 258 pour les autres îles. Ce fut là leur année d'apogée. En 1911, le chiffre tomba à 719 "contrats", puis décrut encore. Le Journal "Le Néo-Hébridais" rapporte les listes de bateaux recruteurs partis pour une campagne de recrutement, puis revenant quelques semaines après, soit bredouilles, soit au maximum avec quatre ou cinq engagés (1). La méfiance des Mélanésiens à l'égard des recruteurs, leur allergie envers les contrats de trois ans et le resserrement du contrôle par l'Administration Condominiale empêchèrent bientôt le commerce d'être aussi lucratif.

L'habitude se prit alors progressivement chez les colons d'opérer eux-mêmes leur recrutement. Au début du siècle, chaque concession, surtout lorsqu'elle était quelque peu isolée, était tenue par deux associés : l'un s'occupait du travail à terre, l'autre à bord d'une goélette recrutait. Devant les réticences des Mélanésiens à s'engager pour trois ans, même contre toutes les promesses de vie heureuse qu'on leur prodiguait, les colons durent accepter de faire signer des recrutements plus courts. Les contrats de trois ans qui représentaient encore 20 % des engagements en 1913 décrurent régulièrement, ne représentant plus qu'un à deux pour cent du total des contrats signés en 1939. Par contre les contrats de six mois ne cessèrent d'augmenter, passant de 20 % des engagements conclus en 1913 à 55 % en 1939 (BEDFORD, 1973). Pris par leurs obligations de rapatriement et de nouveaux recrutements, les colons étaient dès lors obligés à d'incessants va et vient dans les îles, sans pour autant arriver à résoudre véritablement leur problème (2).

Les zones où les colons recrutaient le plus facilement étaient celles qui échappaient à l'emprise des missions chrétiennes et n'avaient encore eu que peu de contacts avec les Blancs. Le désir des marchandises de traite y restait en effet inassouvi. Dans certaines régions, comme le Nord Malakula, où des guerres intérieures sévissaient à l'état endémique, le désir des armes à feu constituait une autre condition favorable aux recrutements. En outre, ces guerres qui disloquaient l'armature sociale traditionnelle poussaient des grappes de vaincus à fuir leur territoire et à voir dans l'engagement sur les plantations la seule issue possible. Les montagnards non christianisés des îles du Centre-

---

(1) On comptait en 1908 17 bateaux recruteurs opérant sous pavillon français et 5 à 6 sous pavillon britannique. Dans la plupart des cas, il s'agissait d'une simple goélette ou d'un côtre, ne comprenant qu'un équipage de deux ou trois hommes.

(2) *"Chaque saison, les mers de notre petit Archipel sont sillonnées par un plus grand nombre de légers bateaux à la recherche de recrues de plus en plus rares"* (Léon CHAUVIERE in "Le Néo-Hébridais", novembre 1913).

Nord (Ambrym, Paama, Epi, Malakula et Pentecôte) furent ainsi les plus nombreux à alimenter la main-d'oeuvre des plantations ; ils représentaient entre 1912 et 1939, 70 à 80 % du total des recrues (BEDFORD, 1973) (1).

En 1920, le chiffre approximatif des travailleurs sur les plantations était estimé à 3.500 personnes, mais la composition de cette main-d'oeuvre s'était transformée. Plus de la moitié était des engagés sans contrat, allant et venant pour des périodes courtes -de quelques semaines à quelques mois- qu'ils interrompaient à leur gré pour revenir dans leurs villages, en particulier lors des périodes de plantation dans les jardins ou lors des fêtes rituelles. Le temps des recruteurs était passé : les colons, pour arriver à leurs fins, furent progressivement obligés de se plier aux conditions de leurs travailleurs. En outre, les Mélanésiens sur ces plantations ne perdaient pas entièrement leur temps : ils apprenaient en effet le modèle et le reproduisaient ensuite chez eux. Très vite les villages du rivage n'eurent plus besoin de s'engager pour obtenir un argent qu'ils pouvaient gagner en exploitant leur propre coprah et en le revendant aux coprah-makers.

La mise en valeur des propriétés coloniales continua donc à stagner : sur les 8.000 ha revendiqués par la propriété HAGEN d'Epi, l'une des plus grandes de l'Archipel, 800 à peine avaient pu être mis en valeur après 20 ans d'exploitation. Sur les 6.800 ha revendiqués par la plantation KER et J. PETERSON à Santo, 486 seulement avaient pu être plantés en 1920 (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). La réticence de plus en plus accusée des Mélanésiens pour le statut de "boy", comme il était d'usage de les appeler sur les plantations, étranglait la colonisation (2).

La pression des colons et des maisons de commerce conduisit donc l'Administration française à introduire une main-d'oeuvre recrutée sous contrat en Indochine.

2) L'APPORT DE LA MAIN-D'OEUVRE EXTERIEURE.

Entre 1921 et 1940, 21.922 travailleurs anamites -on les appelait "coolies"- furent introduits aux Nouvelles-Hébrides, pour la plupart originaires des provinces tonkinoises surpeuplées

---

(1) Pour enrayer la chute de population des îles Torrès où, selon MAC ARTHUR et YAXLEY (1968), la population estimée à 3.500 personnes à la fin du siècle dernier était tombée à 170 en 1936, un règlement conjoint interdit le recrutement des femmes sur cette île. Ce fut avec Malakula, où l'on interdit la vente d'armes à feu en 1934, la seule tentative de l'Administration Condominiale pour limiter le recrutement.

(2) *"En 1920, avec la merveilleuse expansion culturale réalisée en une vingtaine d'années, les récoltes ne pouvaient plus être faites, faute de main-d'oeuvre et devant leurs splendides productions sur pied, qu'ils ne pouvaient ni récolter, ni traiter, les planteurs voyaient la ruine imminente et les maisons de commerce créditrices étaient dans une vive inquiétude"* ("Les établissements français du Pacifique Austral". Paris 1931. Société des Editions géographiques, maritimes et coloniales).

du delta du fleuve rouge, celles de Nam-Dinh (596 hab/km2) et de Thaï-Binh (556 hab/km2) en particulier (1).

TABLEAU 17 : Rythme d'arrivées des travailleurs tonkinois 1921 - 1940.

Années	1921	1923	1925	1927	1930	1931	1937	1939	1940
Nombre d'arrivées	145	437	1.623	4.293	5.413	3.372	1.630	2.130	2.879

Les recrutements sur place et les transports furent assurés en grande partie par la maison de commerce BALLANDE ; les Tonkinois partaient pour des contrats de cinq ans. Parmi ceux-ci se trouvaient des femmes, dans une proportion d'environ une pour six hommes. Compte tenu des rapatriements et des réengagements sur place (37 % des contingents arrivés entre 1921 et 1923 réengagèrent pour une autre tranche de cinq ans), l'apport de la main-d'oeuvre tonkinoise fut continuel, atteignant 5.396 personnes, dont 1.200 femmes et 1.000 enfants en 1929. Elle diminua lors des années de crise, puis se stabilisa par la suite autour de 2.000 personnes et d'une force de travail d'environ 500 personnes, jusqu'aux derniers rapatriements de 1963.

On doit à cette main-d'oeuvre tonkinoise l'extension des plus grandes propriétés de l'Archipel, en particulier les 1.200 ha qui furent plantés par les P.R.N.H. à Norsup (ex C.C.N.H.) (D. GUILLAUD, 1980). L'arrivée des premiers travailleurs tonkinois avait été saluée par toute la communauté française comme l'aube d'une ère nouvelle : *"Nous pouvons marquer d'une pierre blanche cette année bénie, tournant décisif de l'histoire des Nouvelles-Hébrides, parce qu'elle nous a dotés d'un recrutement régulier de main-d'oeuvre"* (T. WRIGHT, citation d'un discours lors du banquet de la main-d'oeuvre indochinoise en 1924 à Port-Vila). *"C'est, peut-on dire, un sang nouveau que la grande colonie française de l'Extrême Orient a transfusé à l'Archipel néo-hébridais..."* écrivait de son côté la Revue du Pacifique en septembre 1924. En contrepartie, le fait inquiétait certains groupes de pression australiens : *"La France désire se rendre économiquement parlant maîtresse absolue du groupe. Ceci est devenu possible du fait qu'elle dispose d'une main-d'oeuvre suffisante pour défricher les terres..."* (Extraits du "Sydney Morning Herald", cité par GRIGNON-DUMOULIN, 1928).

Cette introduction de la main-d'oeuvre vietnamienne permit surtout le développement des sociétés d'exploitation à structure capitaliste et le rachat par celles-ci d'un certain nombre de plantations individuelles en difficulté. La main-d'oeuvre anamite en effet revenait

(1) A cette même époque, la densité de population de l'Archipel était estimée à moins de 4 hab/km2 (60.000 habitants pour 14.800 km2).

cher. Les colons devaient payer les frais d'engagement et de transport et assurer ensuite un salaire de 160 francs par mois à leurs engagés, or le salaire moyen d'un travailleur mélanésien s'élevait à l'époque à 20 ou 30 francs par mois. Il s'ensuit que la main-d'oeuvre tonkinoise resta un produit de luxe hors de la portée des petits colons.

Les Vietnamiens qui obtinrent le statut de travailleurs libres en 1945 -ils étaient autrefois attachés à la plantation qui avait payé leurs frais d'engagement et de transport- fonctionnèrent librement par équipe de 20 à 30 travailleurs, négociant leur embauche par un véritable contrat d'entreprise établi avec les planteurs qui leur accordaient en général 40 à 50 % du produit commercial, plus la nourriture et le logement. Bientôt organisés en syndicat, les Tonkinois se montraient des partenaires de plus en plus exigeants et âpres en affaires (F. DOUMENGE, 1966). Beaucoup s'établirent à leur compte dans les zones urbaines, ouvrant boutiques de commerce ou d'artisanat à Port-Vila et monopolisant les premiers emplois de chauffeurs de taxi. D'autres se lancèrent dans le maraîchage péri-urbain. Pratiquement, la communauté vietnamienne évoluait dès lors pour son propre compte et échappait à la colonisation. Les derniers contingents volontaires pour le rapatriement le furent en 1963 après négociation directe avec le Gouvernement du Nord-Vietnam. Une petite communauté préféra rester, optant pour la citoyenneté française. Elle représentait 397 personnes en 1967 ; ce chiffre resta stable par la suite.

o
o o

Le problème de la main-d'oeuvre continua à se poser dans les mêmes termes après-guerre. En 1951, 3.400 Mélanésiens travaillaient sur les plantations (soit un chiffre identique à celui de 1920), mais dans le cadre beaucoup plus souple des engagements sans contrat. On considérait alors qu'il manquait, même en tenant compte de la communauté tonkinoise qui subsistait, une force de travail de 1.000 ouvriers pour que les exploitations européennes puissent atteindre un rendement maximal. En 1952, l'Administration française fit venir 192 travailleurs wallisiens, l'Administration britannique 200 travailleurs gilbertains (1). En 1961, l'ensemble de la main-d'oeuvre océanienne d'origine extérieure représentait près de 500 personnes réparties sur l'ensemble de l'Archipel.

(1) Après-guerre une plantation de Santo fit même venir directement 28 ouvriers agricoles recrutés sur contrat en Italie (Venetie). Ils devinrent tous très vite, le contrat rompu, entrepreneurs et maçons, domaine où ils réussirent fort bien. On leur doit la transformation progressive de Port-Vila et les premières constructions en dur. La ville perdit alors en pittoresque ce qu'elle gagna en modernité.

Quinzième chapitre

LE FACE A FACE
SOCIÉTÉ MÉLANÉSIENNE ET SOCIÉTÉ COLONIALE

I. LA CONTESTATION DES TERRES ALIENEES.

1) LE DIALOGUE DES DUPES.

En quelques voyages à travers les îles, deux anciens recruteurs, travaillant pour J. HIGGINSON, prétendaient avoir acheté près de 400.000 ha de terres aux "tribus" mélanésiennes. Cette prétention sur laquelle se fonda toute l'entreprise coloniale reposait sur un malentendu fondamental.

La duperie exista des deux côtés. Elle consista pour certains Européens à faire signer en présence de témoins douteux n'importe quoi à n'importe qui et de s'en prévaloir ensuite comme d'un authentique acte de vente. On ne se dérangeait pas, on attirait seulement à bord quelques habitants rencontrés sur la plage avec des promesses de cadeaux et d'alcool et on leur demandait d'apposer leurs marques -c'est-à-dire une croix en dessous de leur nom- sur un papier qui transférait la propriété de la ligne de côte, avec pour limite la ligne de crête visible en arrière-plan. La plupart du temps, les hommes que l'on gratifiait de cadeaux ne savaient pas ce qu'ils signaient et de toutes façons n'étaient pas les propriétaires uniques de ces vastes surfaces, en supposant même qu'ils en fussent les habitants. Selon les témoignages des officiers français de la Commission Navale Mixte, les agents de la S.F.N.H. auraient acheté toute la côte Sud de Santo en enivrant ainsi quelques hommes prélevés au hasard et auprès desquels ils obtinrent, sans même s'y rendre, les noms locaux qui leur étaient nécessaires pour nommer les points remarquables des propriétés qu'ils s'attribuaient (D. SCARR, 1967, p. 199). Dans ces conditions, il était relativement facile d'acheter une île et des hectares par milliers.

Les actes de vente décrivent la somme des marchandises de traite offertes pour des terrains dont les limites physiques sont évoquées en termes vagues. Un acte portant sur l'achat en 1896 d'une propriété achetée par Georges FACIO à un homme de Malakula est libellé de la façon suivante :

"TOBY, indigène de Alala, côte Ouest de Malakula, vend par la présente un terrain nommé Alala. Le dit terrain, délimité par la mer, à l'Ouest par la rivière du nom de Loourou et au Sud par un arbre du nom de Robua, va jusqu'au sommet de la montagne du nom de Lisongue. La présente vente a été faite moyennant la somme de 500 francs payés en armes, munitions, tabac, allumettes et plusieurs autres objets de traite". (Archives de la Conservation Foncière, Port-Vila).

Suivent la signature de G. FACIO, une croix sous le nom de TOBY, dit Apale, et d'un témoin mélanésien non nommé *"qui ne sachant pas écrire"* signe avec deux croix.

Tous les actes de vente sont énumérés de cette façon ; les limites sont désignées par une crête, une rivière, un arbre, un rocher que souvent les géomètres chargés du plan pour l'immatriculation ne retrouvèrent pas, d'autant qu'ils eurent rarement sur place des volontaires pour les renseigner.

Si certains actes de vente reposaient sur une escroquerie pure et simple, les Mélanésiens, lorsqu'ils eurent compris le sens de ces signatures, ne furent pas en reste. Certains "vendirent" plusieurs fois le même terrain, assistant ensuite en spectateur intéressé aux querelles qui s'ensuivirent entre les acheteurs. Ce fut le cas à Black Beach au Nord-Ouest de Tanna. D'autres mirent d'autant moins de réticences à apposer une croix sous leur nom et à recevoir un fusil et des cadeaux divers que les terrains qu'on leur désignait ne leur appartenaient pas. Pour les Mélanésiens, signer ne signifiait rien ; en général, ils ne jugèrent pas utile de contredire des interlocuteurs empressés à leur faire des cadeaux.

Les officiers de la Commission Navale Mixte qui étaient témoins de cette situation ne se faisaient guère d'illusion :

"Les limites des terrains achetés aux indigènes sont, à part quelques rares exceptions, mal déterminées. On se contente de poser des bornes sur le front de mer; quant à la profondeur de la propriété, elle est simplement indiquée sur le contrat par un nombre d'heures de marche ou des mesures très vagues basées sur la position du soleil. Le pays très boisé demanderait de trop grands sacrifices pécuniers pour qu'on puisse se livrer à une délimitation exacte. Il s'ensuit que souvent dans les terrains vendus, il y a des tribus enclavées qui ignorent le marché passé. Les indigènes ne se font d'ailleurs aucun scrupule de vendre plusieurs fois les mêmes parcelles de terrain". (Lettre du Capitaine de Frégate GADAUD, 16 mars 1892, Archives de la Commission Navale Mixte).

Il y eut pourtant des ventes de terre faites en toute connaissance de cause et qui furent établies après des transactions méticuleuses et un luxe de précautions, en particulier lorsqu'il s'agissait de l'achat réalisé par un futur colon désireux de s'installer lui-même sur le terrain. Son intérêt était en effet d'aboutir à un acte clair et incontestable signé par les propriétaires réels du terrain. Dans ces cas, il est rapporté que les acheteurs et les vendeurs suivirent ensemble les limites du terrain considéré, ponctuant celles-ci de marques sur les arbres ou sur les rochers. Plus tard, lors des jugements du Tribunal Mixte, les propriétaires admirent bien que ces terrains avaient été vendus et l'avaient été consciemment. On ne peut donc pas toujours parler de duperie ; pourtant le malentendu, en dépit de toutes les précautions prises, devenait, même dans ces cas, encore plus fondamental. Sous les mêmes mots en bislama "pem kraon" ("acheter de la terre"), les significations de la civilisation européenne ne recoupaient pas celles de la civilisation mélanésienne.

2) LE CONFLIT DES DROITS.

La vente de la terre à un étranger, c'est-à-dire la perte totale des droits originels, est structurellement impossible dans le cadre de la société traditionnelle. L'homme mélanésien ne peut vendre ses lieux, par contre il peut y accueillir un étranger, en lui laissant l'usage d'un terrain. Sur cette notion d'accueil joua toute l'ambiguité. En accueillant un étranger sur sa terre, le Mélanésien considère toujours qu'il a un droit de regard sur celle-ci ; il voit celui qui y vit comme son hôte. En aucune façon, il ne peut envisager une aliénation définitive de ses droits, à moins qu'il ne s'agisse d'un "même" que soi, c'est-à-dire d'un homme de son sang, un parent proche jouissant par là-même d'un droit préalable, qui se renforce avec l'occupation du sol. Il est en effet admis que l'occupation de la terre crée le droit ou plus exactement actualise le temps que dure cette occupation, un lien avec le sol qui, s'ils'appuie sur une relation de parenté avec le propriétaire légitime, peut évoluer en droit définitif.

L'accueil d'un étranger, d'un Européen, sur un sol mélanésien n'entrait pas dans le cadre de cette définition. Un droit foncier ne peut être obtenu que dans le cadre d'une relation personnelle très forte établie entre l'usager et le propriétaire, c'est-à-dire d'une relation de parenté. Par ailleurs, les limites du terrain concédé dans le cadre de la société traditionnelle ne faisaient pas l'objet de grandes préoccupations ; l'homme accueilli recevait un endroit pour fixer sa maison et l'espace nécessaire à une agriculture qui, par sa nature itinérante, se fondait avec celui des autres membres de la communauté. On a vu par ailleurs toute la flexibilité du concept de limites et de frontières dans une société qui conçoit son espace et les tenures foncières par un maillage de lieux beaucoup plus que par une juxtaposition de parcelles aux limites fixes.

Les Européens n'entrèrent pas dans les cheminements de cette réflexion. Ils achetèrent la terre selon les normes de leur propre société. Dès qu'ils occupèrent le sol, ils en repoussèrent leurs limites vers l'intérieur avec plus ou moins de bonne foi, accaparant ainsi des lieux qui ne pouvaient être aliénés. Ils entrèrent dès lors en conflit avec les propriétaires coutumiers. Dès 1886, l'officier, commandant

l'aviso "La Dives", signalait ce fait : *Le canaque qui vend la terre ne se figure pas qu'il en est dépossédé. Il vend seulement sur cette terre le droit d'acheter les cocos et autres produits. La propriété de la Compagnie Calédonienne est donc une simple fiction".* (Archives de la Commission Navale Mixte).

Un autre écrivait en 1898 :

"Certains colons peu scrupuleux étendent indéfiniment leurs propriétés qu'ils se gardent bien de borner ou achètent à prix dérisoire à certains indigènes des terrains que ceux-ci n'ont aucun droit de vendre. Dans le début de la colonisation, certains d'entre eux se sont procurés d'immenses étendues de terrain... tant qu'ils ne faisaient pas acte de possession, soit en débroussant, soit en cultivant, les indigènes ne comprenaient pas la nature du contrat qui les liait aux acheteurs et pour avoir quelques marchandises de traite de plus, ils continuaient ces ventes dont ils ne saisissaient pas la portée.

Maintenant, chaque année, une partie de ces terrains est mise en valeur et les indigènes qui les habitent sont expulsés. Ils s'adressent alors au bâtiment de guerre... Celui-ci n'y peut rien. Mais à qui alors, nous disent-ils, pouvons-nous nous adresser, si vous nous récusez? Nous sommes chaque jour spoliés, dépossédés de terres que nos tribus occupent depuis les temps les plus reculés et que nous ne pouvions vendre, l'eussions-nous voulu, puisqu'elles sont nécessaires à notre subsistance .

Il arrive que les Canaques ne veulent pas reconnaître la validité des contrats qui ont été passés avec eux : les colons sont alors en butte à mille tracasseries qui dégénéreraient vite en actes d'hostilité, sans l'intervention des navires de guerre". (Lettre du Capitaine LIUME, Archives de la Commission Navale Mixte).

Autrement dit, les Mélanésiens qui cédaient un droit d'accueil personnalisé, ne pouvaient comprendre que l'on s'y comporte en toute souveraineté et encore moins accepter que ces terres soient revendues à d'autres acheteurs sans même être consultés. Ainsi, lorsqu'à Santo mourut l'agent de la S.F.N.H., BERNIER, qui avait acheté personnellement pour la Compagnie Calédonienne la propriété de "Luganville", les anciens vendeurs s'adressèrent au nouveau directeur de la Compagnie pour lui demander soit de payer une nouvelle fois, soit de vider les lieux. *"Ces indigènes ont la prétention de rentrer en possession de la terre qu'ils ont vendue à BERNIER, parce qu'ils ont appris la mort de cet agent qui a eu lieu il y a quelques mois".* (Lettre du Capitaine GADAUD, 1892, Archives de la Commission Navale Mixte).

Même dans les cas où l'accord entre l'acheteur européen et les propriétaires mélanésiens était de toute bonne foi, le malentendu restait donc total. De nombreuses communautés mélanésiennes souhaitaient sur leur territoire la présence d'un trader, mais ils le désiraient pour ses marchandises et selon leurs propres normes culturelles, c'est-à-dire contrôlé par eux et en situation d'hôte, non pas en propriétaire souverain.

Dans quasiment toutes les ventes de terre, que les Européens aient été ou non honnêtes à l'égard de leurs propres normes morales, les Mélanésiens se sentirent floués. Ils souhaitaient des traders et des marchandises, ils virent arriver des colons, ils offraient l'usage d'une terre et ils furent pour certains dépossédés de leur territoire. Enfin ils liaient accord avec un homme qu'ils connaissaient personnellement et ce fut bien souvent d'autres Blancs qu'ils virent s'installer à sa place. Le jeu était complètement faussé.

Dans les cas où l'on ne pouvait renier les signatures de vente, la contestation porta sur les limites. Dans la civilisation traditionnelle, on concède un lieu, limité par le voisinage d'autres lieux ; la limite est une notion fluide. L'absence de précision dans les limites pouvait dès lors permettre toutes les réclamations possibles dans un sens comme dans l'autre. Lorsque les Européens commencèrent à limiter leurs terrains par des bornes et par des clôtures, les Mélanésiens réagirent en les enlevant dès qu'ils avaient le dos tourné.

"j'ai trouvé dans le port deux conducteurs de travaux des Ponts et Chaussées faisant le relevé des terrains de la Compagnie Calédonienne. Ces messieurs délimitent les terrains que la Compagnie dit lui appartenir. Je ne vois pas la sanction que leurs travaux pourront donner à la possession de ces terrains. Les Canaques ont arraché les signaux placés pour faire les levés". (Capitaine BIGAUT, 15 septembre 1890).

Ces bris de clôtures et destructions de bornes jalonnent toute l'histoire du Condominium ; les Mélanésiens marquaient ainsi le refus de la propriété européenne sur leurs propres terres. Jusqu'en 1980, les géomètres du Condominium connurent, partout où ils passèrent, des déboires semblables, même lorsqu'il s'agissait d'opérations topographiques pures. L'un d'entre eux fut encore, en 1978, attaché à un arbre, au cours d'une opération de triangulation sur la presqu'île Sakau (Santo) (H. GORON, communication personnelle).

La contestation de la propriété européenne, si elle fut globale, se nuança toutefois selon les cas, les personnes, la façon de faire du colon et les avantages que pouvaient en tirer les propriétaires coutumiers. En règle générale, les superficies plantées pendant la période d'expansion européenne d'avant-guerre furent plus ou moins acceptées, notamment à Vate et Santo, selon cette vieille idée mélanésienne que l'occupation de fait crée un droit. Les habitants du lieu ne renonçaient pas pour autant à leurs droits initiaux, mais ils acceptaient une situation de fait en attendant qu'elle cessât d'elle-même pour se répartir à nouveau les terres. Ils considéraient que le sol restait à eux, mais ils reconnaissaient le fruit du travail du colon, pour peu que celui-ci réside sur la terre et leur rende des services éventuels.

L'état de fait fut donc souvent reconnu, mais non pas l'au-delà de brousse non-défriché, ce qu'on appelait le "black bush". Dès 1950, toute propriété cherchant à agrandir ses superficies plantées fut systématiquement en proie à une contestation concertée ; cela était du reste déjà le cas auparavant, mais les Mélanésiens avaient alors moins de moyens pour se faire entendre. Un renouveau de contestation éclata après-guerre à Santo, lorsque dans le but de créer des pâturages certaines propriétés européennes de la côte Est poussèrent leurs bulldozers au-delà de la ceinture des cocotiers qu'elles avaient

plantés. Le Nagriamel surgit de ce refus et il n'eut aucune difficulté à créer autour de lui l'unanimité de tous les villages "man-bus" qui se trouvaient dans la région.

Un fait dont beaucoup de colons ne réalisèrent d'ailleurs pas l'importance fut le refus que certains d'entre eux opposaient à la libre circulation des gens qui avaient traditionnellement des droits de traversée sur leurs propriétés. Ils manquaient par là à toutes les lois de la Coutume et bloquaient l'accès traditionnel au rivage des communautés de l'intérieur. Ce refus ne pouvait encore que durcir la contestation des Mélanésiens et leur apporter des alliés, puisqu'on les privait non seulement de leurs lieux d'enracinement -ce qui ne touchait que quelques communautés littorales-, mais aussi des itinéraires de parcours, ce qui en touchait beaucoup plus.

Enfin, la contestation, pour globale qu'elle fût, ne s'exerça pas partout avec la même force. Certaines plantations européennes se développèrent dans des espaces où l'emprise mélanésienne avait de tout temps été faible et parfois s'était éteinte à la suite des phénomènes de dépopulation. Ainsi à Vate la disparition de nombreux groupes littoraux créait-elle des vides territoriaux sur lesquels l'expansion de la colonisation put se réaliser sans trop de problèmes. Dans d'autres cas, comme dans le Sud-Est Santo, les colons s'installèrent sur un littoral qui n'avait jamais été densément occupé, ou du moins depuis une très longue date : cet espace était en effet considéré comme un lieu de rencontre et de séparation entre les gens de Malo et ceux de l'intérieur de Santo. Les uns et les autres n'y possédaient que des itinéraires de traversée ou des points d'atterrage, mais un peu comme sur la côte Est de Pentecôte, ils ne cultivaient, ni n'y habitaient. Il s'agissait donc en quelque sorte de "no man's land", séparant des entités politiques différentes, un espace-frontière, sans enracinement des communautés dont les territoires réels étaient de part et d'autre. L'expansion de la colonisation put donc s'y développer sans grandes contestations. De même certains groupes mélanésiens vendirent aux Blancs des espaces-tabu et lieux dangereux, où eux-mêmes ne se risquaient pas à habiter.

Par contre, sur Epi, sur Malakula, la Côte Est de Santo, certains endroits de Vate, les contestations furent permanentes. Le cas le plus connu de contestation foncière est sans doute celui des P.R.N.H. (1) du Nord Malakula. En 1925, Edmond CAILLARD débarqua à Norsup avec une équipe de 30 "coolies" indochinois pour défricher les 10.000 ha théoriques que la S.F.N.H. avait octroyés à sa Société ; il trouva alors le bord de mer occupé par les Mélanésiens du village de Tautu et l'ensemble de sa concession parsemée de cultures et de lieux d'habitat. L'opposition des Mélanésiens apparut menaçante et un navire de guerre français dût se déplacer pour calmer les ardeurs des protagonistes. Chacun des partis préparait en effet ses armes. *"Si l'on touche à l'un d'entre nous, nous ferons un feu de joie de vos cases"* avaient

(1) "Plantation Réunie des Nouvelles-Hébrides" qui prirent le relais de la C.C.N.H. "Compagnie Cotonnière des Nouvelles-Hébrides".



Photo 40 : Cacaoyères sous cocoteraie dans la plantation de Norsup (P.R.N.H.) en 1977.



Photo 41 : Bétail sous cocoteraie à Norsup.



Photo 42 : Le store de la plantation de Norsup révèle un assez bel exemple d'architecture coloniale : dalle et bases en ciment, murs de bois ou en tôle, large véranda, toit en tôle ondulée.

répondu les responsables européens (Lettre du 25/11/1925, Archives de la Résidence de France). Un jugement du Tribunal Mixte créa une réserve de 237 hectares pour le village de Tautu, soit 5 ha par habitant adulte en 1928. Mais la contestation n'en fut pas désarmée pour autant. *"Ces gens ne cessent de nous épier et de protester"* écrivait CAILLARD (Archives de la Résidence de France). Les incidents furent continuels et jamais les habitants de cette région ne consentirent à travailler sur la plantation, ni ne cessèrent de considérer celle-ci comme un territoire usurpé. Grâce à une main-d'oeuvre indochinoise dont l'effectif atteignit jusqu'à 421 personnes en 1930, les défrichements purent toutefois s'opérer, mais ils ne dépassèrent pas, en raison des contestations locales, 1.200 ha sur les 10.000 prévus.

Les P.R.N.H. proposèrent à plusieurs reprises un accord dont les avantages économiques étaient réels pour les gens de Tautu. Contre toute extension de leurs défrichements, elles offrirent le défrichement et la plantation gratuits d'une superficie équivalente au bénéfice des habitants du village. La réponse fut toujours négative. Les Mélanésiens dans ce cas ne cherchaient pas un avantage économique ; ils entendaient seulement redevenir maîtres de leur territoire traditionnel.

II. LE CYCLE DES VIOLENCES : MEURTRES ET AFFRONTEMENTS.

La chronique des meurtres fut, tout au long de ces premiers contacts, fort longue. Les santaliers et les recruteurs, puis bientôt les coprah-makers, les missionnaires payèrent ainsi de leur mort des actes dont ils n'étaient pas forcément personnellement responsables. Les colons qui arrivèrent à partir de 1887 et se regroupèrent dans les centres que les bateaux de guerre de la Commission Navale Mixte étaient chargés de protéger, furent moins exposés. Ailleurs, jusqu'en 1888, date où commença le contrôle militaire, il ne se passa pas une année sans qu'un ou plusieurs meurtres ne se produisent en quelque point de l'Archipel. Le Capitaine de Frégate BIGAUT s'étonnait d'ailleurs qu'il n'y en eût pas plus : *"Je considère la situation assez bonne au point de vue de la sécurité des Européens. Les faits isolés ne signifient pas grand chose, surtout quand on connaît les Européens qui habitent ce pays-là : (ce sont) en général des hommes très violents et trop énergiques ; ils paient de leur vie leur imprudence"* (Lettre du 20 mai 1890, Archives de la Commission Navale Mixte).

Les meurtres eurent des causes diverses : problèmes de terres, affaires de femmes, humiliations, vengeances. Les plus fréquents survinrent à cause du recrutement de femmes qui fuyaient leur mari. Les Mélanésiens réagissaient alors selon leur propre loi, comme ils auraient réagi envers n'importe quel autre partenaire : les *"vols de femmes"*, comme les vols de cochons, s'ils n'étaient pas immédiatement réparés, constituaient en effet des causes traditionnelles de guerre. D'autres motifs étaient liés au rapatriement : le non-retour des jeunes gens à la date indiquée à la fin du contrat signifiait en effet que la promesse faite par les recruteurs n'avait pas été tenue et que là encore il y avait vol. On se vengeait alors sur les premiers navires à passer.

Des humiliations ou brimades subies lors du séjour sur les plantations pouvaient déclencher les représailles des Kanaka à leur retour. Le missionnaire anglican GODDEN fut ainsi assassiné en 1906 par un homme d'Aoba, nommé Bala, qui en souvenir de son séjour au Queensland avait décidé de tuer le premier Blanc qu'il rencontrerait sur son île.

Mais la plupart des meurtres furent des actes individuels entrepris à la suite de faits précis ayant rompu les lois de la société mélanésienne; ce ne fut pas une attitude générale. Face à l'invasion européenne, les Mélanésiens cherchèrent en effet beaucoup plus à négocier et à tirer avantage de la situation qu'à se lancer dans les violences. L'officier BIGAUT, Commandant du "de Saône", avait raison de le souligner: les meurtres étaient des actes isolés et la sécurité des Européens dans les îles pouvait être considérée comme satisfaisante, s'ils s'y montraient prudents. Les meurtres sanctionnaient, selon les normes mélanésiennes, des actes individuels qui auraient entraîné la même réplique s'ils s'étaient produits entre Mélanésiens eux-mêmes. Les Blancs, abordant les rives de l'Archipel, n'étaient pas forcément menacés en tant que Blancs, mais ils pouvaient l'être si d'autres Blancs avaient juste avant commis des actes contraires aux lois locales. Les meurtres ne furent que rarement un désir de violence gratuite à leur égard.

La création de la Commission Navale Mixte, les représailles qui survenaient à la suite des meurtres rendirent en outre les actes de violence plus dangereux pour ceux qui les perpétraient. Cela n'empêcha pas la société guerrière du Nord Malakula de continuer à se faire justice contre les recruteurs et certains traders, d'autant que les expéditions militaires, dirigées contre les Big Nambas notamment, se perdirent littéralement dans la jungle et tombèrent dans des embuscades où elles n'eurent pas le dessus. Le dernier Européen tué par les Big Nambas le fut en 1937 à bord de sa goélette, à la suite d'une affaire de recrutement de femmes. Les meurtriers relâchèrent alors son équipage mélanésien fait prisonnier avec ces mots : *"Ramenez le Blanc à son Capman et dites-lui pourquoi nous l'avons tué"* (M. JACQUIER, colon de Malo, communication personnelle).

Les meurtres de Blancs pouvaient toutefois prendre des détours singuliers. Ainsi le coprah-maker anglais BRIDGES fut-il assassiné en juillet 1915 avec ses cinq enfants, alors qu'on n'avait rien à lui reprocher. Les gens d'Atchin désiraient en fait tuer un autre coprah-maker, nommé SIMONSEN et ils commanditèrent le meurtre aux Big Nambas en les payant avec des cochons à dents. Les gens du rivage exposés aux rigueurs des bateaux de guerre s'adressèrent aux "man-bus" pour régler cette affaire, car la profondeur de la forêt garantissait à ces derniers une impunité qui était beaucoup plus précaire sur le littoral. Les meurtres télécommandés étaient du reste monnaie courante dans la Coutume et faisaient partie des services que l'on se rendait entre alliés. Les Big Nambas arrivèrent trop tard pour surprendre SIMONSEN que sa compagne mélanésienne avait prévenu, mais comme ils étaient payés pour tuer un Blanc, ils assassinèrent le malheureux BRIDGES qui était son voisin. Ils emmenèrent le corps de la victime et son dernier enfant vivant pour un acte rituel d'anthropophagie qu'ils partagèrent avec leurs alliés locaux (1).

(1) Une expédition de représailles eut lieu en 1916 : 50 miliciens et 90 marins franco-anglais furent envoyés à la recherche des assassins présumés. Elle reflua en catastrophe après une embuscade qui lui coûta 7 miliciens tués et 2 blessés dont un lieutenant australien. *"L'expédition en question fut un lamentable fiasco et d'un ridicule achevé"* écrivit Gabriel FROUIN en relatant les faits dans le Journal "Le Néo-Hébridais" de novembre 1915. En fait si les sociétés littorales n'avaient que peu de moyens pour échapper aux représailles, celles de l'intérieur étaient pratiquement hors de portée des moyens, par ailleurs limités, du pouvoir condominial.

D'autres crimes furent commis pour des raisons rituelles et selon la logique de la pensée magique. Ce fut le cas des missionnaires presbytériens d'Erromango à qui on attribuait la responsabilité des épidémies : GORDON et sa femme furent tués en 1861, puis MAC NAIR en 1870 et enfin James GORDON, frère du précédent, en 1872. La présence de religieux, hommes de rituels, les désignait en effet aux hommes de la société traditionnelle comme les magiciens responsables des épidémies qui les décimaient. Là encore ces meurtres répondaient à une exigence de la société traditionnelle qui veut que lorsque survient une mort étrange, on cherche le magicien maléfique pour se venger. John PATON, à Tanna, fut très près de connaître le même sort et s'enfuit en pleine nuit de Port-Résolution à bord d'une baleinière (R. ADAMS, 1984). Ces missionnaires furent certainement très imprudents, lorsqu'ils expliquèrent aux Mélanésiens que les épidémies étaient une vengeance divine exercée sur eux parce qu'ils refusaient de se convertir. Ces paroles confirmèrent les gens d'Erromango dans leurs convictions.

Un autre crime rituel fut celui commis, en 1923, contre le coprah-maker CLAPCOTT à Tasmalum au Sud Santo. Il n'était accusé de nulle faute particulière, si ce n'était de s'accaparer pour lui le "cargo" qu'apportaient les bateaux de commerce. En tuant CLAPCOTT, les gens du Sud de Santo espéraient supprimer l'intermédiaire qui bloquait la route du cargo. Les marchandises européennes étaient en effet considérées comme venant des ancêtres ; CLAPCOTT se les accaparait injustement et il n'était pas généreux. Ce fut la première manifestation aux Nouvelles-Hébrides d'un "cargo-cult" souterrain basé sur une croyance générale au retour des morts. Un prophète local nommé REINOVORO animait le mouvement : il fut emprisonné et pendu en compagnie de deux de ses fidèles (J. GUIART, 1958).

D'autres meurtres s'expliquent pour des raisons de ruptures de "tabu". En 1898, à South West Bay, l'un des deux traders qui habitaient cet endroit isolé fut tué et l'autre *"laissé en grande frayeur"*, parce qu'ils avaient abattu, sans le savoir, des arbres sacrés qui voisinaient leurs maisons (THOMPSON, 1981, p. 10). L'offense aux pouvoirs magiques fut interprétée comme la cause des épidémies ; ils en payèrent le prix. A Nangire, sur la côte Nord d'Aoba, les gens m'expliquèrent que leurs ancêtres avaient tué et *"mangé"* un jeune coprah-maker français, parce qu'il avait allumé sa pipe à un tabu-fire dans la partie sacrée du **nakamal**. On n'avait rien d'autre à lui reprocher ; l'Européen avait par ailleurs des qualités humaines, mais une telle rupture de "tabu" devait être punie de mort, on en aurait fait autant avec n'importe quel autre homme d'Aoba. Le meurtre fut suivi d'un bombardement par un navire de guerre ; les boulets se perdirent dans la brousse et on fit le vide lorsqu'une patrouille de marins débarqua pour rechercher les coupables (1).

---

(1) La tradition orale va même plus loin dans le récit : le propre meurtrier vint au devant des marins qui cherchaient leur chemin pour leur donner des bananes et des noix de coco et leur montrer une source d'eau fraîche. Il leur expliqua que les autres avaient fui parce qu'ils avaient peur, mais que lui n'ayant rien à se reprocher -ce qui était vrai selon ses normes- n'hésitait pas à aller à leur rencontre. Les marins français ravis de rencontrer un homme hospitalier sur cette côte abrupte et inconnue fraternisèrent avec le meurtrier et lui donnèrent du tabac avant de regagner le bord.

Ces meurtres de Blancs doivent être considérés comme une réaction localisée à ce qui apparaissait à un moment donné comme une injustice, une magie maléfique ou une rupture de tabu. Ce ne fut pas une forme de résistance à la société coloniale. Les mêmes Big Nambas qui assassinaient encore un recruteur en 1937 avaient, quelques années auparavant, accueilli Tom HARRISON en ami et en 1920 l'ethnologue B. DEACON circulait librement, seul et sans arme, dans l'intérieur de Malakula. De nombreux Blancs isolés ne furent jamais inquiétés, alors qu'il aurait été aisé de les tuer. La menace de représailles des bateaux de guerre n'explique pas tout. En fait le contact blanc posait un immense problème à la société mélanésienne; celle-ci, autant qu'elle put, réagit au coup par coup devant ce qu'elle considéra comme des injustices et des dangers, mais pour l'essentiel, elle modula sa réponse selon les cas particuliers. Son attitude générale ne fut pas un comportement de violence ou même de refus : il y entrait beaucoup plus de subtilité, notamment un désir profond de comprendre, une immense curiosité et sans doute l'espoir secret que la puissance matérielle des Blancs viendrait aussi un jour jusqu'à eux.

III. ENTRE "COUTUME" ET "MODERNITE".

1) LE REPLI SUR SOI.

Un certain repli sur soi et une grande méfiance furent les réactions premières de la plupart des communautés de l'intérieur des îles, dont la cohésion démographique était suffisamment préservée. Les communautés de l'intérieur étaient dans ce sens plus favorisées que celles du rivage exposées de plein fouet aux formes de domination. La forêt les préservait en effet et rares étaient les Européens qui se risquaient à quelques centaines de mètres au-delà de la ligne de rivage. Les Big Nambas et les populations du Centre Malakula, celle du Centre de Tanna, de Santo ou de la montagne de Pentecôte continuèrent ainsi à vivre en dehors du "pays légal" et selon leurs propres lois.

Ce rejet d'un contact que les communautés "man-bus" considérèrent comme dangereux s'étendit à toutes les formes de la présence européenne, à l'exception -notable toutefois- de ses marchandises et biens matériels. Le pouvoir du Condominium et de ses "Capman" y était inexistant et la prédication des missionnaires n'y eut pendant longtemps aucun succès.

Les recruteurs ne se risquant pas jusqu'à leurs territoires, ces populations n'avaient de relation avec le monde européen que dans la mesure où elles se risquaient elles-mêmes sur le littoral. Mais le désir des marchandises européennes, notamment des armes à feu et du tabac, restait un mobile puissant. La seule façon de les acquérir était l'engagement sur une plantation. Et de fait dans toute la période coloniale, les colons ne recrutèrent d'engagés réguliers qu'à l'intérieur d'un monde "man-bus" qui, pour le reste, s'isolait du monde blanc. Le travail sur les plantations était un entracte presqu'obligatoire dans la vie des groupes de l'intérieur ; ils en ramenaient la "bookis" -la caisse des cadeaux-, synonyme d'une abondance matérielle qu'ils réinjectaient à leur retour dans les échanges et transactions de la société traditionnelle (BONNEMAISON, 1979).

Le repli sur soi des "man-bus" ne fut donc pas une rupture, mais un cloisonnement des domaines. Sur leur espace propre, les Mélanésiens conservaient leurs coutumes et leur liberté, veillant à ce qu'aucune influence européenne directe n'interfère ou ne vienne dicter sa loi. Sur l'espace des plantations, ils se pliaient par contre aux règles du travail salarié, seule façon pour eux de ramener les articles de traite qu'ils souhaitaient tout autant ardemment que leurs compatriotes du "rivage", déjà engagés dans l'économie commerciale.

Cette attitude fut également celle des petites îles populeuses, notamment aux Shepherds. L'espace exigu ne permettait pas le développement de très grandes plantations à fins commerciales : là encore la migration circulaire, sorte de va et vient régulier entre le village et les propriétés européennes, s'imposa comme une nécessité. Toute une partie de la société mélanésienne approcha ainsi la société européenne, mais en prenant bien soin de conserver par devers elle, la maîtrise de son propre espace et de ses lois sociales.

Le départ périodique vers les plantations était repris sur les modèles sociologiques du voyage coutumier : les hommes jeunes partaient en "compagnie", c'est-à-dire en groupe souvent structuré par des liens de parenté étroits, sous la conduite d'un homme plus mûr, déjà familiarisé avec l'expérience. La compagnie partait s'engager dans une plantation déjà connue où se trouvaient d'autres parents ou alliés et négociait en groupe avec le colon les conditions et la durée de son engagement. A l'époque du travail sur les jardins ou des moments forts de la vie traditionnelle, les compagnies repartaient chez elles (J. BONNEMAISON, 1977, 1979). Cette migration circulaire ne perturbait pas la vie sociale dans le territoire d'origine qui restait le lieu réel de référence et la plantation n'était qu'une parenthèse à l'intérieur de la vie sociale, sorte d'initiation culturelle au monde extérieur. Ces groupes préservaient ainsi leur territorialité et leur monde culturel en dépit d'un contact fréquent avec le système colonial et d'un style de vie sur les plantations fort éloigné de celui de la Coutume. Aujourd'hui ce sont ces sociétés qui se sont le mieux intégrées au système colonial de la plantation qui ont conservé, sous les formes les plus intactes, leurs coutumes et leur système social traditionnel.

2) L'ACCULTURATION VOLONTAIRE.

La société mélanésienne du rivage procéda en général à un choix différent : celui de l'acculturation volontaire. Loin d'établir leurs territoires en sanctuaires culturels, beaucoup de groupes littoraux se lancèrent au contraire au-devant des innovations en portant sur leurs territoires les nouveaux modes de production économique qu'ils avaient observés sur les plantations coloniales. Ce fut le cas, dès 1910, avec les sociétés d'Aoba et des Banks qui abandonnèrent dans un même mouvement hiérarchie des grades, élevage du cochon et horticulture traditionnelle. L'exemple se propagea ensuite dans toutes les populations christianisées du littoral. Ces sociétés imitaient le modèle colonial, mais en le retournant à leur profit. Très vite l'ensemble de ces communautés, engagées dans l'économie commerciale, cessèrent de fournir des engagés sur les plantations coloniales. Elles tiraient suffisamment de profits de leurs propres cultures commerciales pour consommer les marchandises européennes qu'elles souhaitaient. Les difficultés progressives des colons européens à recruter à partir de 1910 et encore plus

nettement à partir de 1920 s'expliquent par cet engagement dans l'agriculture commerciale de toute une partie de la société mélanésienne.

L'une des raisons de cette attitude fut certainement le désir de participer à l'économie monétaire, mais ce ne fut pas le seul. Tout Aoba se couvrit de cocoteraies, précisément pour empêcher une aliénation foncière européenne éventuelle. Les gens de cette île qui avaient des contacts traditionnels avec Malo et l'Est Santo procédèrent ainsi dans le but explicite de tenir loin d'eux l'expansion coloniale européenne, dont ils avaient été les témoins ailleurs. Une fois qu'il fut compris que les colons cherchaient pour s'installer des espaces de brousse, sans signes apparents d'occupation humaine permanente, la cocoteraie mélanésienne littorale devint un moyen de se protéger de l'aliénation foncière. Le cocotier devint ainsi un *arbre politique* : celui qui le plantait le premier pouvait ensuite faire état de droits préalables sur la terre. De nombreuses sociétés littorales agirent à l'exemple de celle d'Aoba : la plantation était d'ailleurs tout autant un moyen de bloquer la revendication éventuelle d'un Européen que d'étendre ses propres droits sur le sol. Il y eut là l'ouverture d'un cycle qui ne cessa par la suite de se développer, même lorsque toute menace d'aliénation foncière de la part de la société coloniale eut disparu.

Les sociétés mélanésiennes qui s'ouvraient ainsi aux influences extérieures en imitant chez elles le modèle de la plantation coloniale ne furent pas pour autant des sociétés qui "s'occidentalisaient". En réalité, le but profond semble avoir été le même que celui poursuivi par les sociétés "man-bus" qui se repliaient sur leurs territoires. En imitant le modèle européen de la plantation, les groupes du rivage s'efforcèrent d'arriver à un statut et à un niveau matériel,qui soient les mêmes que ceux des Européens, tout en restant maîtres de leur propre espace. L'apparente ouverture de ces sociétés n'était en fait qu'un refus mieux dissimulé et peut-être plus radical encore de la société coloniale. Les Mélanésiens d'Aoba, de Raga, puis de tous les pourtours littoraux qui reproduisaient le modèle des Blancs cherchaient à devenir leurs égaux, pour mieux pouvoir ensuite contester leur domination. Les groupes qui s'investissaient dans ce type d'attitude économique adhéraient au nouveau système pour mieux en contester la finalité politique. Ce fut d'ailleurs au sein de la société "acculturée" du rivage que se développa avec le maximum d'intensité la contestation politique animée par le parti nationaliste du Vanuaaku qui obtint l'Indépendance en 1980. Le processus était d'ailleurs logique : déjà engagés dans la modernité économique, il était normal qu'ils en revendiquent par la suite le pouvoir politique.

Les "man sol wora", déjà détachés de la Coutume, grands producteurs de coprah et rois du nouveau "busnes", cherchèrent donc par un chemin inverse à celui des "man-bus", figés dans leurs coutumes comme dans un sanctuaire, à atteindre un but identique : celui de leur autonomie et de la maîtrise de leur espace social et géographique. Les "man-bus", par le repli sur soi et par une attitude conservatrice, les "man sol wora",par l'ouverture et une attitude moderniste, fonctionnèrent en fait selon une même logique, mais avec des tactiques différentes.

L'Administration Condominiale qui croyait contrôler les sociétés du rivage s'aperçut assez vite que les société de modernité lui posaient plus de problèmes que les sociétés de la tradition. Une fois leur but économique atteint, celles-ci tendirent en effet à évoluer en collectivités pratiquement autonomes reconstruites autour de leaders tout à fait indépendants du pouvoir administratif européen et de ses structures.

L'Ouest Aoba encore fut certainement la région où cette autonomie de fait fut la mieux conduite. Dès 1960, les Ndui-Ndui, déjà initiateurs des cocoteraies mélanésiennes et partisans alors de l'abandon complet de la Coutume, avaient en effet reconstruit une nouvelle société parfaitement autonome. Le Condominium n'était déjà plus, à partir des années 50, maître de la société mélanésienne, en supposant qu'il l'ait été un jour ; il était seulement considéré comme un partenaire utile en certains cas, mais qu'on ignorait la plupart du temps (1). Le plus souvent, les sociétés locales fonctionnaient en parfaite autonomie, même au niveau du système de justice : le "capman", lors de ses brèves visites, ne savait que ce qu'on voulait bien lui dire.

Dans cette reconstruction de la société mélanésienne, l'influence missionnaire joua un grand rôle. Elle proposait en effet, dans le cadre des églises protestantes anglo-saxonnes, une idéologie de modernité de recours qui pouvait s'élever sur les décombres de l'univers traditionnel. Alors que dans les sociétés traditionnelles, les leaders restaient des hommes de la Coutume, dans les sociétés de modernité, les "teachers" et les hommes d'église locaux devinrent tout naturellement les leaders des communautés et plus tard les responsables politiques.

Face à la société européenne, la société mélanésienne adopta donc des tactiques différentes, mais on se tromperait en opposant de façon trop systématique des couples contraires. La société coloniale s'accomoda finalement mieux de la société mélanésienne traditionnelle que de la nouvelle société de modernité qui ne l'imitait que pour mieux la contester, mais cela ne signifie pas non plus que la "société missionnaire" fût l'envers de la "société coloniale" : les Mélanésiens se servirent de l'une pour jouer contre l'autre et ils profitèrent de leur divorce idéologique pour agrandir leur espace d'autonomie.

IV. LA CRISE DE L'INDEPENDANCE.

1) LE DEBAT POLITIQUE A LA VEILLE DE L'INDEPENDANCE.

L'équilibre politique relatif du Condominium fut rompu au début des années 1970 par l'entrée en scène d'un parti politique nationaliste mélanésien, le "National New Hebrides Party", qui devint ensuite le "Vanuaaku Pati" ou V.A.P. (2). Ce parti ne tarda

(1) L'appel aux délégués administratifs -les *"capman"*- pour les problèmes de justice à rendre n'avait lieu par exemple que lorsque la société locale se trouvait dans une impasse et dans l'incapacité de résoudre le problème.

(2) **Vanuaaku** est un terme mélanésien du Nord qui signifie "notre pays".

pas à revendiquer une *"Indépendance mélanésienne"* rapide. Il bénéficiait du soutien des églises protestantes anglo-saxonnes majoritaires (Eglise presbytérienne et Eglise anglicane) et s'appuyait sur leurs structures d'encadrement : ses principaux leaders étaient de jeunes pasteurs ou des étudiants frais émoulus des Universités de langue anglaise de Fidji ou de Papouasie Nouvelle-Guinée.

Le but du "Vanuaaku Pati" consistait à construire une nation; pour arriver à ce but, il lui paraissait nécessaire de construire un Etat centralisé reposant sur un parti politique unitaire et aux structures fortes. Cette volonté politique suscita une réserve croissante des groupes minoritaires qui, pendant longtemps, avaient adopté l'attitude du *"repli sur soi"*. Pour des raisons le plus souvent locales, ils n'entrèrent pas dans la logique d'une démarche qui leur paraissait dominatrice. L'idée d'indépendance et de nation mélanésienne ne suscitait pas en soi d'opposition, mais le projet politique du Vanuaaku et la nature du parti qui le mettait en oeuvre inquiétèrent ceux qui se sentaient différents des forces politico-religieuses dominantes. Ces groupes oppositionnels créèrent alors une alliance dite des "Partis modérés" (Union des Communautés des Nouvelles-Hébrides) qui se composait principalement de trois types de minorités :

1) - Les groupes ralliés à l'Eglise catholique francophone.
2) - Les groupes locaux païens et "néo-coutumiers" qui, par opposition à leurs adversaires anglophones, se sentaient tactiquement proches des Catholiques et entraient dans la mouvance politique de la Résidence de France, comme les gens du "Nagriamel" ou les "John Frum" de Tanna.
3) - Les groupes locaux (parfois anglophones) qui appartenaient aux petites églises ou sectes minoritaires, comme les "Church of Christ", mal à l'aise face à l'emprise politique des deux grandes églises dominantes.

Chacun de ces groupes, là où il contrôlait un certain espace territorial, forma alors son propre mouvement politique. On ne peut en effet parler à l'égard des partis politiques modérés de forces réellement structurées, comme cela était le cas pour le Vanuaaku Pati. Ces mouvements qui étaient des regroupements souples autour d'un leader local, se fédérèrent ensuite dans une alliance "modérée" à la structure assez composite. Leur grande base d'union était l'opposition au V.A.P.. Face au parti nationaliste anglophone, dont l'idéologie était centralisatrice, les "Modérés" se prononcèrent pour une structure fédérale et s'affirmèrent comme des défenseurs de la francophonie ; face au discours nationaliste et tiers-mondiste, ils optèrent pour un discours conservateur et culturaliste, dans lequel le mot *"Coutume"* ne tarda pas progressivement à devenir le thème dominant. Enfin ils se déclarèrent partisans d'une accession progressive à l'Indépendance et d'une attitude plus conciliante envers les droits des communautés expatriées, dont il jugeaient les investissements nécessaires à l'économie du pays.

Les *"Nationalistes"* et les *"Modérés"* turent bientôt ce qu'ils avaient en commun pour ne plus affirmer que leurs différences. L'action, de plus en plus désunie des deux puissances de tutelle, joua en outre un rôle aggravateur : chacune d'entre elles prenant officieusement fait et cause pour le camp qui paraissait le plus proche de ses vues

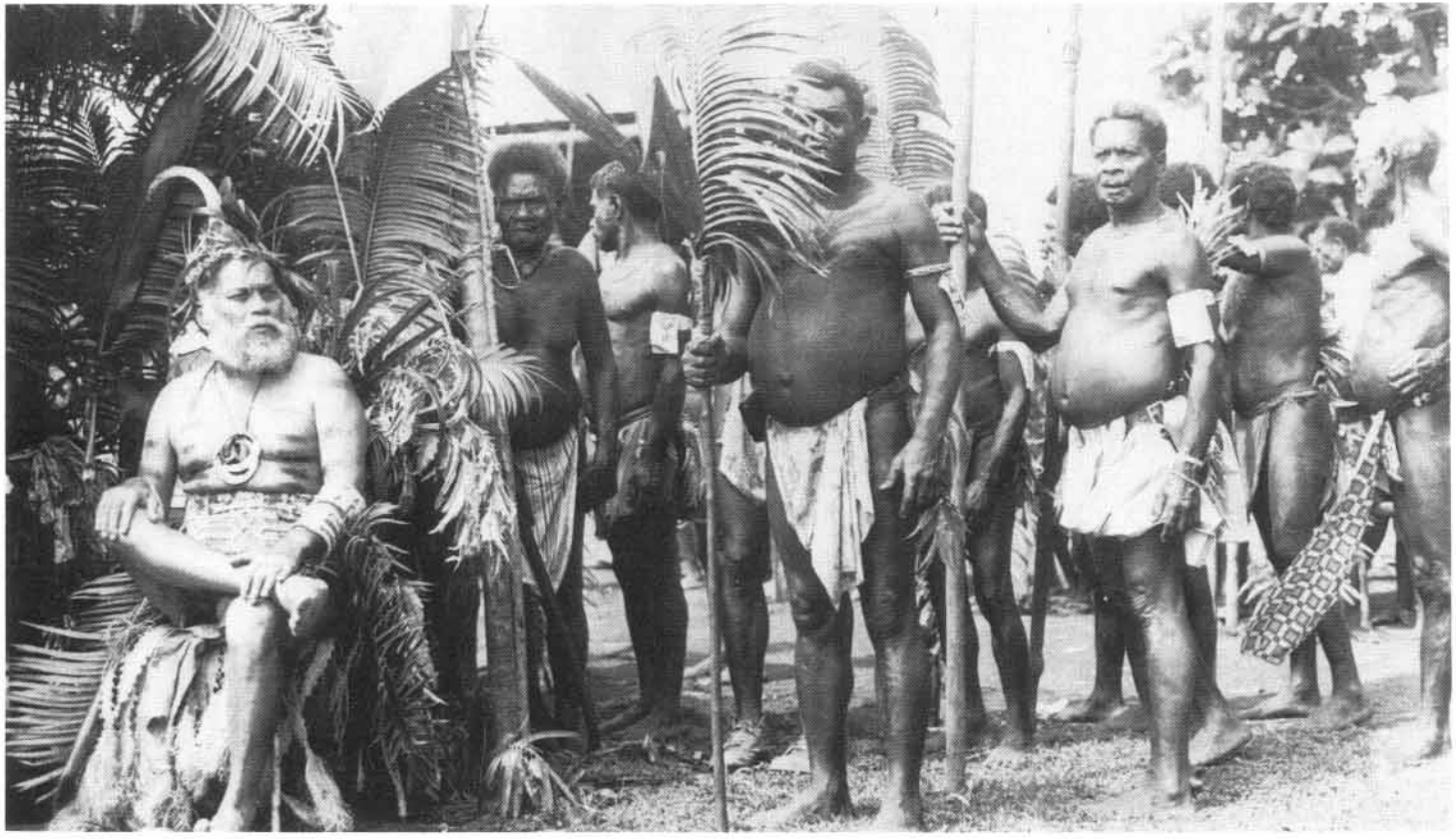


Photo 43 : Jimmy Stevens, leader du mouvement Nagriamel, photographié en 1976 au faîte de sa gloire lors d'une prise de grades.

ou de ses intérêts. Les Anglais soutinrent le V.A.P., tandis que les Français, qui auraient souhaité retarder une indépendance qu'ils jugeaient prématurée, soutinrent les "Modérés". Le Condominium mourait par conséquent de la façon dont il avait commencé, c'est-à-dire dans la rivalité et dans une mésentente de moins en moins "cordiale", mais cette fois la rivalité des deux pays européens s'exerçait par Mélanésiens interposés. L'inverse du reste peut être affirmé : la querelle interne mélanésienne se répercutait par la querelle des deux administrations de tutelle.

Le débat intérieur mélanésien ne tarda pas alors à devenir global et à prendre une dimension de plus en plus symbolique qui le radicalisa. Dans une certaine mesure la rivalité franco-britannique continua par d'autres chemins celle des églises chrétiennes d'Europe qui, depuis le siècle dernier, se disputaient le terrain océanien : les Protestants anglophones continuaient de s'affronter aux Catholiques francophones. Mais cette querelle, au bout du compte, recoupa un plus ancien et fondamental débat ouvert au sein de la société mélanésienne, lorsque, dès les premiers moments du contact, la "tradition noire" s'opposa à la "modernité blanche".

Les termes culturels de la vie locale, en devenant des termes politiques, se remodelèrent. Les sociétés insulaires qui pour la plupart avaient su trouver un équilibre entre le monde de la *kastom* et celui de la "Skul" se démarquèrent à nouveau sur ces pôles de cristallisation symboliques. Les nouveaux clivages parfois s'ajustèrent à de plus anciens -ce qui fut le cas le plus fréquent-, mais parfois en créèrent de nouveaux.

A très grands traits, on peut affirmer que dans les îles, la *"politique"* du V.A.P., en s'alliant avec la politique de la *"Skul"*, c'est-à-dire de la Mission, dressa contre elle celle de la *"Kastom"*, c'est-à-dire de la Coutume. Tout un vieux passé que l'on croyait assoupi revint à la surface ; le contexte des anciennes guerres mélanésiennes, de leurs rivalités et de leurs alliances reprit à cette occasion une étonnante actualité. Sous le couvert d'un discours "progressiste", un camp majoritaire se dressa par rapport à un camp minoritaire au discours "conservateur". La querelle linguistique francophonie-anglophonie accusa encore ces clivages (1).

Le débat politique réel se joua dans l'arène locale de chaque île, les termes politiques de l'enjeu national apparaissant beaucoup plus lointains. C'est cette localisation du fait politique qui lui donna son aspect dramatique. L'Indépendance approchant, le problème

---

(1) "Francophones" et "Anglophones", ces termes ne doivent pas s'entendre du reste en termes réels de partage linguistique. Tous les Mélanésiens parlent entre eux le bislama (pidgin mélanésien) et seules quelques élites urbaines manient l'une des deux langues européennes. Les francophones sont en fait ceux qui envoient leurs enfants dans les écoles français et les anglophones dans les écoles anglaises (CHARPENTIER, 1982).

En schématisant, le terme de francophonie va de pair avec celui de francophilie et de même pour les anglophones qui sont plutôt anglophiles. Mais cette distinction admet bien des exceptions et reste assez superficielle.

revenait en effet à savoir qui serait en mesure d'assumer le pouvoir local et de trancher dans les multiples querelles -souvent de nature foncière- qui opposaient les unes contre les autres des franges entières des sociétés locales insulaires. L'enjeu réel pour chacun des camps en présence porta sur la nature du pouvoir local. A cette compétition pour le seul pouvoir qui apparaissait réel, s'ajoutait une divergence de vues sur la nature de ce pouvoir. Pour les gens du V.A.P., il revenait à l'élite chrétienne scolarisée, pour les groupes coutumiers, il devait revenir aux leaders traditionnels.

L'alliance conservatrice prit bientôt le nom de fédération du "Tan-Union", le mot de "**tan**" signifiant dans les langues mélanésiennes "terre". Les groupes "Modérés", en s'affirmant comme des *"partis de la terre"*, prétendirent revenir aux fondements de leur culture : *"fils de la terre"*, ils étaient en même temps les *"fils de la Coutume"*. Ils s'opposèrent dès lors aux groupes nationalistes chrétiens qu'ils accusaient de "trahir la Coutume" .

En dérivant ainsi vers un champ symbolique, le débat politique devint inconciliable. Sans doute les différents leaders politiques mélanésiens, qu'ils soient du V.A.P. ou de l'alliance "modérée", étaient-ils tous des *modernes*, ayant bénéficié d'une éducation de type occidental en français ou en anglais et auraient-ils pu trouver un langage commun minimum. Ce furent en fait le poids du passé condominial et l'irréductibilité des positions telles qu'elles étaient vécues localement dans les îles qui rendirent impossible un tel rapprochement. Quelques évènements incontrôlés, des calculs politiques dangereux, firent alors basculer le débat politique dans le champ clos de l'affrontement.

2) "LA REBELLION".

L'alliance formée par le "Vanuaaku Pati" s'appuyait sur les zones d'influence traditionnelle des Eglises presbytérienne et anglicane et à ce titre elle représentait environ 65 % de la population. L'alliance du "Tan-Union", qui s'appuyait principalement sur les groupes coutumiers, particulièrement représentés dans les îles de Santo et de Tanna, et sur les Catholiques francophones, représentait environ 35 % de la population. Les jeux étaient donc déjà faits et à chaque échéance électorale, les deux grandes alliances se départagèrent à quelques points près sur cette base.

Les groupes "modérés", prenant appui sur le fait que la tradition mélanésienne repose sur la voie du consensus, refusèrent le verdict électoral. Dans la société traditionnelle en effet, aucune décision ne peut être prise sans que l'accord de tous n'ait été obtenu. La minorité, si elle persiste dans son désaccord, n'a d'autre issue que de se taire ou de s'exclure. Dans le premier cas, elle admet implicitement la suprématie -au moins provisoire- de la thèse adverse, dans le second, elle fait *"sécession"*. C'est bien ce qui se passait autrefois, où lorsque de graves désaccords survenaient, les groupes se scindaient. Le processus de segmentation sociale continue qui apparaît comme l'une des caractéristiques de la société traditionnelle trouve là l'une de ses explications majeures. Les groupes de Tanna et de Santo qui adhéraient le plus fermement à l'alliance "modérée", lorsqu'ils prirent conscience de leur infériorité numérique dans le nouveau cadre national, commencèrent donc à penser ouvertement à une sécession future.

Le clivage qui, au sein de chaque île et parfois au sein de chaque groupe local, scindait les deux camps, ne correspondait pas à un clivage régional. Les deux camps politiques étaient géographiquement mêlés et inscrivaient leurs réseaux d'alliance au sein de très anciennes coupures de la société mélanésienne. Dès lors et à quelques exceptions près en faveur des îles où le camp nationaliste dominait sans conteste, il n'y avait pas de région ou même de grande île où l'un des deux camps l'emportât réellement.

Dans la plupart des cas, de petits territoires "modérés" s'opposaient à de plus grands territoires politiques acquis au parti dominant. Des villages se scindèrent à Anatom ; des groupes locaux éclatèrent comme à Tanna ou à Ambrym ; l'ensemble de l'Archipel devint une série de champs clos séparés par une multitude de frontières intérieures.

Lorsque les deux camps étaient géographiquement séparés, une certaine paix civile régnait grâce à un mécanisme d'évitement : chacun était séparé de l'autre par un mo man's land ou par la constitution de groupes neutres qui faisaient office de groupe tampon. Lorsque les camps étaient au contraire géographiquement mêlés, les provocations étaient de part et d'autre continuelles et l'atmosphère était extrêmement tendue. Ce climat fut celui de l'île de Tanna entre 1977 et 1980 ; les affrontements, "enlèvements", barrages de routes, accusations d'empoisonnement et violences ne cessèrent de s'y exacerber. Bref on replongea dans le contexte ancien des guerres intérieures mélanésiennes et du partage politique de l'espace en réseaux d'alliance opposés.

Ce contexte se prêtait mal à une tentative de sécession. Les "Modérés" se considéraient toutefois majoritaires dans les deux grandes îles de Tanna et de Santo, c'est-à-dire celles où la christianisation n'avait que difficilement mordu sur des sociétés locales qui s'étaient repliées sur elles-mêmes. A Santo en outre, les "Modérés" pouvaient compter sur l'appui des colons français et d'une population métisse assez nombreuse dans la ville de Luganville. Ils espéraient en outre une aide politique de la Résidence de France. Peu avant la proclamation de l'Indépendance, les groupes "modérés" décidèrent donc d'exaspérer encore le jeu politique en entrant en "rébellion" contre le Gouvernement d'autonomie interne qui venait d'être formé par le V.A.P. sous la direction du Père Walter LINI. Leur but était de proclamer dans les deux îles de Tanna et de Santo une *"Nation de la Coutume"*, à laquelle adhéreraient les groupes minoritaires situés dans les autres îles.

Le fer de lance de l'action devait être constitué par les "man bus" du Centre de Santo, regroupés dans le mouvement politico-religieux à forte consonnance millénariste du "Nagriamel" et que dirigeait un leader métis à personnalité charismatique : Jimmy STEVENS. A Tanna, l'action devait être conduite par l'alliance des groupes coutumiers du "Kapiel" et des groupes millénaristes néo-coutumiers de "John Frum" que dirigeaient des chefs traditionnels. Un jeune député catholique francophone, Alexis YOLOU,coordonnait leur action.

Les évènements de Santo et de Tanna se déclenchèrent en mai 1980. Les coutumiers de Tanna avaient déjà constitué à cette époque un "Gouvernement". Chaque groupe traditionnel avait désigné un "Délégué coutumier" et formé des groupes de "policiers". Le drapeau de la "Nation de la Coutume", le TAFEA (1), avait été levé et des délégués locaux siégeaient alors en permanence dans le centre de l'île pour codifier les lois sur lesquelles devait s'ériger leur nouvelle nation.

Les coutumiers de Tanna avaient prévenu qu'ils s'opposeraient à la présence sur leur île de délégués administratifs nommés par le Gouvernement central. Lorsque ces derniers prirent leurs fonctions, les groupes "modérés" se rendirent maîtres du quartier administratif et firent prisonniers les délégués du Gouvernement d'autonomie interne. Les forces de police encadrées par les Britanniques -les Français restant neutres- furent dépêchées sur l'île et râtissèrent les territoires insurgés. Des affrontements eurent lieu, des sévices également. La tentative de rébellion ne prit toutefois fin qu'avec la mort tragique de son leader, le jeune député "modéré" de l'île, dans la nuit du 11 juin 1980, dans des conditions que personne n'a cherché réellement à expliciter, et qui pour les coutumiers fut ressentie comme un assassinat.

Ces évènements précipitèrent ceux de Santo dans le Nord de l'Archipel. Les "man bus" du "Nagriamel", aidés par certains groupes de colons prirent sans coup férir la ville de Luganville -la deuxième de l'Archipel- et s'assurèrent facilement le contrôle de l'île, malgré la présence de points forts pourtant acquis aux partisans du "Vanuaaku Pati". Les forces de la police britannique furent cette fois empêchées d'intervenir par le veto français. Le blocus de l'île insurgée dura deux mois et le Gouvernement dut attendre l'Indépendance officielle pour avoir les mains libres.

Il fit alors appel à un pays ami -la Papouasie Nouvelle-Guinée- qui délégua un corps d'intervention, soutenu par l'Australie, dont les troupes prirent facilement le contrôle de l'île. On s'aperçut que les insurgés ne disposaient pour l'essentiel que "d'armes d'opérette", des arcs et des flèches, ce qui rendait dérisoire leur capacité de résistance face à des armes automatiques. Le même fait s'était produit à Tanna. Face à l'Etat moderne, les partisans de la Coutume ne disposait bel et bien que des armes de la Coutume, ce qui restitue à sa juste place l'hypothèse d'un complot ourdi de l'extérieur (2).

---

(1) Anagramme formé par les premières lettres des cinq îles du Sud : Tanna, Anatom, Futuna, Erromango, Aniwa.

(2) Les "groupes modérés rebelles" reçurent des appuis intéressés en paroles et en argent de la part de certains groupes de pression calédoniens et du groupe américain Phoenix (les "milliardaires libertaires" de M. OLIVER à la recherche d'un "Etat libre"), mais cette aide extérieure ne put ou ne désira pas s'engager trop loin. Le contexte international lui était trop défavorable.

3) COUTUME ET POLITIQUE.

Les Coutumiers partirent en prison et eurent à répondre de leurs actes devant un tribunal. L'insurrection de Santo entraîna l'expulsion de la quasi-totalité de la population française de l'île -soit environ 2.000 personnes- et l'arrestation de tous les hommes ayant participé de près ou de loin à l'action politique des "Modérés". Près de 3.600 Mélanésiens connurent ainsi la prison et beaucoup l'humiliation. Cet épisode tragique qui marqua la naissance du jeune Etat n'est pas près d'être oublié. Le Gouvernement indépendant de Vanuatu avait-il un autre choix ? Il était en tout cas logique avec lui-même en agissant de la sorte.

On ne peut non plus dénier une certaine constance aux groupes traditionnalistes de l'intérieur de Santo et de Tanna qui furent les deux pôles de la coalition "modérée". Dès les premiers contacts avec le monde blanc, ils avaient été les premiers à en rejeter toutes les formes de domination, qu'elles fûssent religieuses, politiques ou économiques. Comme tels, ils s'étaient comportés en "nationalistes historiques", ou si l'on préfère ils inaugurèrent une première forme de résistance culturelle au nom de la "Coutume". Lorsque l'Etat colonial à deux têtes se mua en Etat national, contrôlé par un parti politique central, ils poursuivirent cette résitance. Sans nul doute, il y a là un échec grave du mouvement nationaliste moderne dans la mesure où il ne put ou ne sut pas intégrer le mouvement de résistance culturelle qui le précéda et en partit lui ouvrit la voie.

Les jeunes leaders nationalistes du "Vanuaaku Pati" n'étaient pourtant pas a priori hostiles à l'idée de Coutume. La forte coloration religieuse du mouvement se doublait également d'un discours progressiste qui revendiquait l'identité mélanésienne. Le nationalisme mélanésien, s'il s'affirme comme démocratique, populaire et solidaire des peuples du Tiers Monde, exalte en même temps les symboles culturels de son identité nationale. Si son propos était résolument moderne, puisqu'il visait à la nécessaire construction d'une nation mélanésienne, faisant son entrée dans le concert des nations du monde, il s'attachait en même temps à vouloir bâtir celle-ci sur des racines mélanésiennes et sur un retour, non pas à la lettre de la tradition, mais au moins à celui de ses valeurs. La Coutume fut donc revendiquée par lui comme un symbole culturel.

Mais ce symbole par sa puissance même n'était pas sans ambiguité. Il pouvait être interprété tout autant comme un cri de ralliement que comme un appel à la division (TONKINSON, 1982). L'unité de l'Archipel ou à l'inverse sa profonde diversité pouvaient tout autant ressortir de la référence à la Coutume. Au niveau national, elle pouvait servir de support à une affirmation d'identité, mais au niveau local, elle pouvait être interprétée comme un symbole de différence et comme un prétexte à de nouvelles divisions (LINDSTROM, 1982 b).

La Coutume, vue par les "Modernes", n'existait qu'en tant que symbole culturel, située en dehors du projet politique : elle restait un *discours*. Le jour où les groupes "modérés" s'approprièrent ce symbole -par tactique ou par croyance véritable- pour en faire un modèle politique, bâti en référence à un vécu social, à des archétypes territoriaux et à une vision du monde précise, ils firent du vague rêve coutumier une idéologie précise. Les traditionnalistes réinventèrent alors

la "Coutume" en la dotant d'un projet philosophique et politique qui leur paraissait être en mesure de préserver l'autonomie de leur propre société. L'argument culturel devint alors une *arme politique* dirigée contre le gouvernement légal et contre la construction étatique souhaitée par le V.A.P. : le nouveau gouvernement rétorqua qu'en agissant ainsi, la Coutume sortait de son rôle et devenait une "fausse Coutume". Il n'y avait plus dès lors de dialogue possible ni de compromis entre les deux visions du monde : la tentative de sécession et la répression politique qui s'ensuivit en découlèrent (voir Livre II).

Sans doute la crise de l'Indépendance aurait-elle pu être évitée et par là des vies humaines épargnées, notamment celle d'Alexis YOLOU. L'anarchie historique du "contact blanc", la guerre culturelle qui, dans certaines îles, avait opposé partisans de la "Skul" et partisans de la "Kastom", la rivalité des intérêts franco-britanniques et l'équilibre fictif du Condominium n'avaient nullement préparé à l'unité nationale. Lorsqu'il fut clair que le débat politique local allait à l'affrontement, chacun revint vers ses solidarités et trouva de bonnes raisons pour y rester fidèle. Cette crise ne sera pas oubliée, mais pour douloureuse qu'elle ait été, elle devra pourtant être surmontée. Pour faire face aux défis du monde, la jeune nation de Vanuatu aura besoin à la fois de son unité nationale et de son héritage culturel.

o
o o

Les contradictions internes révélées par la crise de l'Indépendance deviendront peut-être un jour et plus en profondeur une source de richesses pour la nation de Vanuatu, notamment la double influence culturelle, française et anglaise, sous laquelle elle fut longtemps placée. Sans doute aussi le jeune Etat devra-t-il trouver un jour le ton et la structure décentralisée qui redonneront une place aux groupes minoritaires qui, pour des raisons historiques, se sont momentanément trouvés exclus du processus d'Indépendance qui conduisit à la naissance de la Nation de Vanuatu.

Pour conclure, il convient de laisser place à cette lettre qu'envoya un ancien Commissaire-Résident britannique au Journal "Times" au plus fort moment de ce que l'on a appelé la "rébellion" des partis "modérés":

"Comme nous avons pu le voir plus près de chez nous, partout où l'Histoire a laissé un électorat divisé non par des théories ou des hommes politiques -qui peuvent parfois perdre la faveur populaire- mais par des différences plus ou moins immuables de culture, de langue, d'éducation ou de religion, les groupes minoritaires peuvent perdre tout espoir de voir changer un jour la teinte du gouvernement élu par la majorité et croire que leurs droits ne sont plus sauvegardés. Dans ces circonstances un système conventionnel de gouvernement par la majorité, sans partage, ne fonctionne pas. En tout cas aux Nouvelles-Hébrides, l'expérience a montré depuis 1975 que l'on ne peut gouverner dans l'ordre qu'avec le consentement des deux factions, anglophone et francophone et ceci s'applique particulièrement aux îles de Santo et Tanna où ces factions sont en nombre très égal et où, pour cette raison, il règne depuis des années une forte tension.

C'est pourquoi il faut trouver une formule pour partager les pouvoirs qui peuvent être décentralisés, ce qui, dans le cadre pratique d'une administration unitaire, donnera effectivement aux groupes minoritaires locaux -anglophones, francophones ou autres- les garanties essentielles dont ils ont besoin. Si l'on veut qu'elle survive à l'Indépendance, une telle formule ne peut pas être imposée à partir de l'Europe."

(J.S. CHAMPION, Commissaire-Résident britannique aux Nouvelles-Hébrides 1975-1978, lettre au "Times" (Londres, 24 juin 1980) (publiée dans "Nabanga", n° 163, 9 juillet 1980).





Cinquième partie

LES NOUVEAUX RIVAGES

La société et l'espace mélanésien d'aujourd'hui entre le Développement et la Dépendance

"Ah pourquoi sommes-nous vieux ? Ah nos bonnes, nos belles et grandes pirogues d'autrefois ! Les jeunes parlent d'acheter une baleinière lorsque le ***maki*** *de 1.000 cochons aura été fait. Qu'ils l'achètent ! Ils pourront alors se promener. Ceux qui faisaient les pirogues sont morts et nos jeunes ne savent plus les faire. Les baleinières ne valent rien auprès de nos pirogues. Jadis avec nos pirogues pleines de cochons que le soleil ne pouvait atteindre, ni tuer, nous voyagions en plein jour et nous voyions le pays où nous allions.. Dans les baleinières le soleil tue les cochons, on ne peut voyager que la nuit et alors comment se diriger ? On se perd en mer. En pirogue on peut porter beaucoup de cochons. Dans les pirogues, notre nourriture était en haut, nos cochons en bas : dans les baleinières tout est mélangé. Sur les pirogues on peut se coucher ; dans les baleinières, où se coucher ? Dans les baleinières, on voit les cochons de loin, dans les pirogues, c'est toujours la surprise, car on ne les voit que de près !"*

Réflexions d'un vieil homme de Wala à la vue d'une grande pirogue de haute mer nommée"Lauru".

Cité dans le journal inédit du Père SALOMON (1906).

A nouvelle société, nouvel espace. La population de Vanuatu, après un siècle et demi de contacts "libres" puis de tutelle administrative avec le monde occidental, a retrouvé aujourd'hui une situation de souveraineté politique. La société, comme son espace, se sont structurés en vertu de nouvelles lignes de force. Sans doute l'essentiel problème est-il aujourd'hui celui de son Développement et de l'Indépendance économique qui reste encore à conquérir.

Les cultures locales se sont largement infléchies au cours de cette situation de "contact" et bien que de façon inégale et diversifiée, elles se sont adaptées à celle-ci, trouvant un équilibre entre leur propre tradition et les forces de transformation sociale et économique modernes. Une nouvelle société émerge par à-coups et non sans déchirures dans un nouvel espace qui tend à se recentrer sur ce qui fut toujours sa méditerranée intérieure.

La société et l'espace modernes, tels qu'on peut les discerner au début des années 1980, peuvent s'approcher au travers de deux processus :

- La constitution progressive au coeur de l'Archipel d'une "nouvelle méditerranée océanique", où se concentrent les formes de développement économique, les noyaux de populations les plus denses et l'essentiel des réseaux de transports et de services.

- Les nouvelles ruptures survenues au sein des économies locales insulaires, c'est-à-dire la fin d'un supposé état d'équilibre existant entre l'économie vivrière de type traditionnel et l'économie à finalité commerciale de type capitaliste.

Seizième chapitre

LE NOUVEAU SYSTÈME DU PEUPLEMENT

Les changements structurels du peuplement de l'Archipel n'ont été que rarement abordés dans leurs aspects spatiaux. L'espace réticulé de la société du réseau décrite plus haut tend aujourd'hui à laisser place à une nouvelle organisation de l'espace que l'on retrouve commune à la plupart des espaces structurés par la construction étatique et l'économie moderne. En d'autres termes, un phénomène de *Centre* tend à se recréer sur certaines façades littorales de l'Archipel, accentuant ainsi la marginalisation des espaces périphériques, qu'il s'agisse de l'intérieur de certaines grandes îles ou des littoraux sans vis-à-vis et géographiquement mal situés. La géographie actuelle de l'Archipel s'organise aujourd'hui à partir de ces nouveaux rivages : toute une redistribution spatiale du peuplement en découle.

I. LE "TISSU DE NEXUS" BRISE.

1) LES DILEMMES DE LA DEMOGRAPHIE HISTORIQUE.

Les chiffres estimés de la population mélanésienne originelle peuplant l'Archipel à l'époque des premiers contacts ont fait l'objet de supputations nombreuses et contradictoires. Selon l'image heureuse ou malheureuse que l'on se fait de la situation existant avant le contact européen, ces estimations sont extrêmement variables. Certains auteurs tendent à maximaliser le chiffre de la population à l'époque traditionnelle : HARRISON (1937) l'estimait à plus d'un million d'habitants, SPEISER (1913) à 500.000 et d'autres auteurs allèrent encore plus loin : ROCHE (cité par HARRISON) écrivait par exemple en 1846 qu'il y avait 40 millions d'habitants vivant dans l'Archipel avant le contact européen! En réalité aucun de ces chiffres ne se fonde sur une réalité de nature scientifique et tous sont des estimations intuitives. Les chiffres avancés par HARRISON lui-même paraissent exagérés : un million d'habitants supposerait en effet une densité uniforme de 82 hab/km2 -elle est de moins de 10 aujourd'hui- et même beaucoup plus dans la réalité, étant donné qu'une grande partie de l'intérieur montagneux des grandes îles se situe en dehors de l'oekoumène possible.

L'impression d'une population qui aurait été autrefois très nombreuse se fonde en grande partie sur les disparités actuelles de la carte du peuplement et l'ampleur dramatique du dépeuplement historique qui affecta certaines îles comme Anatom, Erromango ou les îles Torrès. Or très souvent les disparités actuelles du peuplement existaient déjà à l'époque traditionnelle où, comme on l'a vu, les mailles de sa répartition étaient structurellement de densités inégales ; en outre le dépeuplement dramatique qui affecta certaines îles ne peut être étendu tel quel à l'ensemble de l'Archipel.

La seule étude de démographie historique de caractère scientifique fut celle menée par MAC ARTHUR et YAXLEY en 1967, Norma MAC ARTHUR prolongeant ensuite cette recherche globale par une étude de cas sur Anatom (1974). Ces auteurs se révèlent en fait très prudents dans leurs conclusions, retenant surtout de leur recherche l'idée que les grandes îles, aujourd'hui sous-peuplées, ne l'étaient pas beaucoup plus autrefois -le cas d'Anatom mis à part- et que par ailleurs la situation des îles où la population est aujourd'hui dense ou moyennement dense reflète à peu de choses près ce qu'elle était lors du contact. Selon ces auteurs, le dépeuplement ne doit pas pour autant être sous-estimé -les témoignages des premiers missionnaires ou encore celui de DEACON à Malakula en 1934 ne peuvent en effet être occultés- mais il fut aussi accompagné de *"mouvements centrifuges constants en direction de la côte, de telle sorte qu'il y a confusion entre dépopulation, dans le sens de la déperdition absolue d'effectifs, et déplacements de populations à l'intérieur de l'Archipel"* (MAC ARTHUR, 1967, p. 20).

Le dépeuplement consécutif au contact blanc semble en effet avoir été très inégal selon les îles et les régions ; les disparités originelles en furent encore accentuées tandis que de nouvelles se recréaient. Si Anatom entrait dans un cycle tragique de la mort et de la dénatalité, à l'inverse Tongoa, non seulement ne vit pas sa population diminuer, mais l'accrut encore, de telle sorte que celle-ci est aujourd'hui visiblement bien supérieure à ce qu'elle était autrefois. On ne pourrait donc restituer un chiffre global de population à l'époque traditionnelle que si des études de démographie historique étaient entreprises cas par cas dans chacune des îles. Ces études risqueraient en outre de se heurter à un manque de données et à des informations contradictoires.

Il est certain que l'Archipel au temps de la découverte était selon les impressions de James COOK *"bien peuplé"*. Mais il est difficile de quantifier de façon plus précise cette impression générale ; la multitude des feux visibles du pont des bateaux lorsqu'il sillonna l'Archipel ne signifie pas pour autant que chacun de ces feux correspondît à un site d'habitat. On était alors au mois d'août, période du brûlis sur les jardins et ces feux indiquaient pour l'essentiel la répartition des nouveaux jardins et les travaux d'écobuage. Par contre, lorsque COOK, après son séjour à Tanna, énonça un chiffre approximatif de 20.000 habitants pour cette île qui en compte aujourd'hui un peu plus de 15.000, il semble avoir été assez proche de la réalité. Certaines régions centrales de cette île, à l'Est ou à l'Ouest (White Sands et Lenakel) comptent aujourd'hui beaucoup plus d'habitants qu'elles n'en avaient autrefois, mais à l'inverse d'autres régions comme le Nord et la région du Sud se sont manifestement dépeuplées. Les compagnons de COOK et de QUIROS pénétrant plus avant dans l'intérieur des terres

indiquèrent que de vastes espaces de forêt non peuplés voisinaient avec des zones de peuplement dense en ilôts dispersés, de telle sorte qu'il n'y avait nulle part de tissu continu de population, mais un tissu de nexus inégal, semblable à celui que l'on retrouve aujourd'hui dans les zones lorsque le peuplement est resté fidèle au type de répartition traditionnel.

Le dépeuplement qui fut immense et tragique en certains lieux ne peut donc être extrapolé à un degré identique dans l'ensemble de l'Archipel. De même, les vides actuels de la carte de la population ne peuvent être de façon uniforme attribués à la dépopulation. Le débat d'école sur le volume de la population à l'époque originelle n'a pas, ou pas encore, trouvé de réponse historique véritable.

2) L'ACCENTUATION DES DISPARITES.

"Bien peuplé" autrefois, l'Archipel tend aujourd'hui à le redevenir. La politique du Gouvernement indépendant de Vanuatu s'affirme aujourd'hui comme explicitement pro-nataliste, en préconisant le retour à un niveau de peuplement de l'ordre d'un demi-million d'habitants pour l'Archipel. Ce chiffre étant censé être celui de la population de l'Archipel avant que n'aient lieu les premiers contacts avec le monde européen. Nul doute qu'au taux actuel de croissance, on arrive assez vite à ce seuil de population au siècle prochain.

La population qui ne cessa de diminuer dans la plupart des îles dès les premiers moments du "contact" connut la phase la plus aiguë du creux démographique au début des années 1930 où elle était estimée à un étiage global de 40.000 habitants (MAC ARTHUR, 1967). La courbe démographique se stabilisa peu à peu, lors de la Deuxième Guerre Mondiale et elle ne cessa ensuite de se redresser en s'accélérant. En 1967, la population comptait 67.582 habitants ; le dernier dénombrement de 1979 en donne 112.595, soit une densité globale pour l'ensemble de l'Archipel de 9,5 habitants par km2. En 1982, la population a été estimée par le Bureau des Statistiques à 125.600 habitants.

On ne peut encore calculer un taux de natalité exact en l'absence d'état-civil, mais tout porte à croire que celui-ci est aujourd'hui de l'ordre de 40 à 45 naissances pour 1.000 habitants. Entre 1967 et 1979, la croissance annuelle de la population a été de 3,2 %, chiffre qui résulte à la fois de sa grande jeunesse et du déclin général des taux de mortalité. Pratiquement la moitié de la population d'aujourd'hui a moins de 15 ans, 10 % d'entre elle dépasse 50 ans et un peu moins de 3 % sont âgés de plus de 65 ans (Vanuatu, 1982, p. 101). La croissance démographique est donc loin de devoir se stabiliser et la population devrait dépasser les 200.000 habitants dès l'an 2.000.

Ces chiffres de croissance rapide n'entraînent pas toutefois un mouvement correspondant vers une répartition plus uniforme de la population. La structure du peuplement en mailles inégales et sa relative

inadaptation aux conditions plus ou moins propices de mise en valeur du sol semblent en effet s'être encore accentuées par rapport aux structures spatiales de l'époque traditionnelle.

Si l'impact des épidémies et du recrutement a été déjà décrit et discuté par d'autres auteurs, sans que par ailleurs une unanimité ait pu se faire sur son rôle exact dans le processus de dépeuplement, peu de choses ont par contre été dites au niveau de ses effets sur la répartition du système de peuplement. La propagation d'épidémies nouvelles, bronchites et dysenteries surtout, semble avoir commencé dès la première période du contact dans les îles du Sud, notamment à Anatom et Erromango. Une première épidémie signalée entre 1836 et 1842 emporta un tiers de la population d'Anatom (BRENCHLEY, 1873), puis d'autres survinrent ensuite affectant l'ensemble des îles du Sud, notamment la grande épidémie de variole de 1860 qui provoqua des hécatombes.

Les gens de Tanna commencèrent à se plaindre dès 1842 de *"toux, grippe, dysenterie et certaines maladies cutanées qui causaient dix fois plus qu'auparavant de maladies et de morts depuis qu'ils étaient en contact avec les navires"* (TURNER, 1861, cité par MAC ARTHUR, p. 7). De 1840 à 1870 environ, la dépopulation continua dans le Sud en accentuant les taux de mortalité qui touchaient essentiellement les personnes âgées et les enfants en bas âge. Après 1870, cette dépopulation se poursuivit surtout par les effets lents mais tout aussi pernicieux de la dénatalité. Au total, on estime que le contact blanc est responsable sur une période d'un siècle (1830-1930) d'une chute de population s'élevant à 95 % à Anatom, où il ne restait plus en 1900 que 200 habitants sur environ 10.000, de 90 % à Erromango, de 60 à 70 % pour Aniwa et Futuna et enfin de 50 % environ à Tanna. Tous ces chiffres sont avancés avec prudence par MAC ARTHUR et YAXLEY (1967).

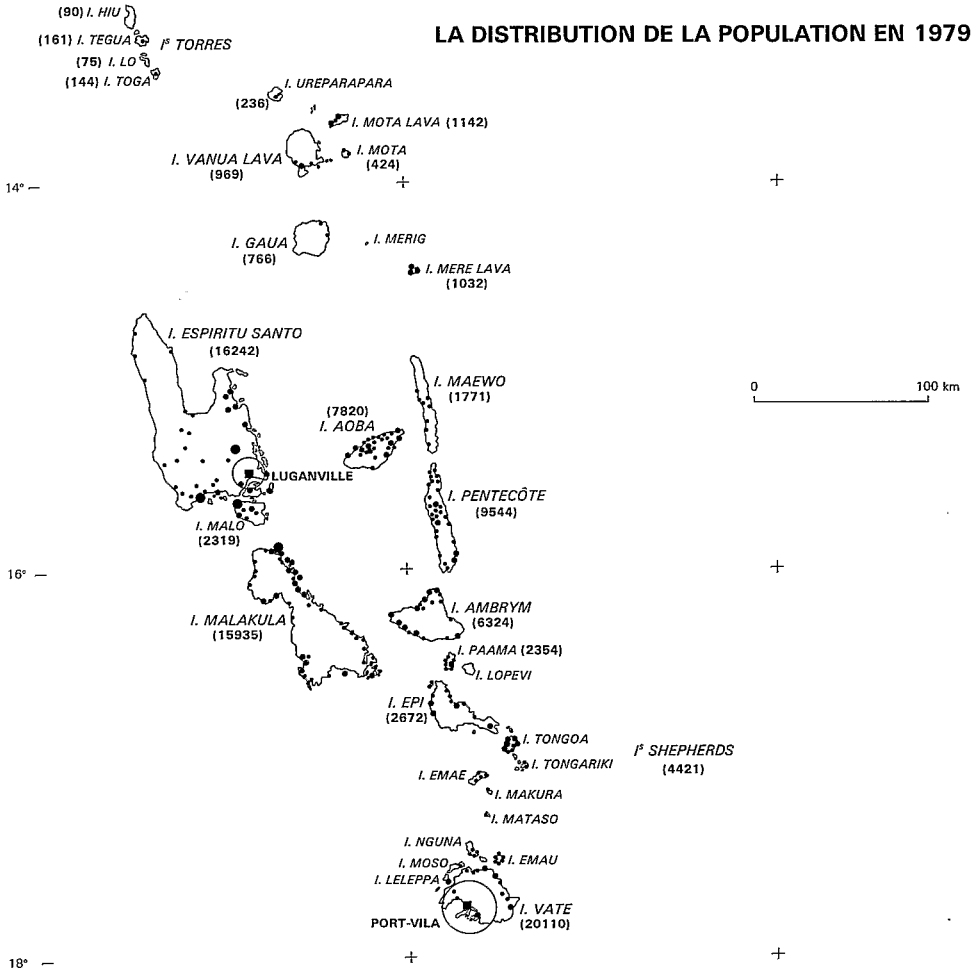
A partir de 1860-1870, le contact européen, notamment l'entreprise des recruteurs pour le Queensland, se reporta vers le Centre et le Nord de l'Archipel. Les populations offrirent une capacité de résistance différente à l'impact des nouvelles maladies ; il semble que leur résistivité ait dépendu surtout du degré de propagation endémique du paludisme. La population d'Epi, celle du littoral de Malakula, de Maewo ou de Santo, où les risques de malaria sont élevés (voir carte 16 p. 256) avaient en effet beaucoup moins de chance de résister au "choc microbien" que celles de Tongoa, de Paama, de l'Ouest Aoba ou du Centre Pentecôte, dont l'endémicité et la morbidité sont plus faibles.

Certaines régions et petites ou moyennes îles devinrent par contre-coup des lieux privilégiés de peuplement en se transformant en "territoires d'accueil". Ce phénomène est surtout visible dans les petites îles, voire les ilôts proches des "grandes terres". Déjà bien peuplées à l'époque traditionnelle et se trouvant en situation de meilleure salubrité, elles résistèrent d'autant mieux à l'impact du choc microbien et accueillirent nombre de survivants de groupes décimés. Cette situation se lit à l'évidence dans la carte du peuplement actuel (voir carte 17).

Dans leur étude de cas sur le rôle joué par le paludisme aux îles Banks et Torrès, MAFFI et RATARD concluent dans le même sens :

CARTE N° 17

LA DISTRIBUTION DE LA POPULATION EN 1979



1) POPULATION RURALE

- 100-200 habitants
- 201-500 habitants
- 501-800 habitants
- 801-1200 habitants

2) POPULATION URBAINE

(14801) PORT-VILA

(4944) LUGANVILLE

I. ERROMANGO (945)

I. ANIWA (349)

I. TANNA (15715)

I. FUTUNA (357)

I. ANATOM (464)

Sources : Recensement de la population (1979) , A. Dunbar (1981)

20°

166° 168° 170°

"Nous notons à présent qu'aux Banks la population la plus active se trouve dans les deux îles (Mere Lava et Mota Lava) qui sont les moins touchées par le paludisme -les mêmes signalées dans le passé comme les seules ayant un indice de natalité élevée (BUXTON, 1929). Au contraire les conditions les pires, sous ce même aspect, sont là où le paludisme sévit le plus (Gaua occidentale, Merig, Baie de Urepara-para)" (1974, p. 40).

La phase historique de la dépopulation a donc, non pas créé, mais accentué les contradictions initiales : les îles et versants bien peuplés et salubres supportèrent mieux le choc microbien, tandis que les aires où la morbidité préalable était élevée n'offrirent qu'une résistance faible. De ce trait général découlent plusieurs caractéristiques. L'une des plus évidentes est sans doute la disparité du peuplement entre grandes îles d'une part, moyennes et petites de l'autre (voir tableau : les variations actuelles de la densité de population, n° 18).

En règle générale, les grandes îles (plus de 300 km2) connaissent aujourd'hui les taux de densité les plus faibles, souvent inférieurs à 5 habitants au km2. Seules trois de ces îles restent bien peuplées : Tanna (28 hab/km2), Aoba (19,6 hab/km2) et Pentecôte (19,1 hab/km2).Elles doivent ce privilège au fait d'avoir conservé pratiquement intacts des réseaux de peuplement intérieur denses. La densité de population saute en revanche un seuil important dans les îles moyennes (de 5 à 50 km2), où elle s'élève assez généralement au-dessus de 50 hab/km2. Enfin on observe le cas "aberrant" des ilôts où se tiennent des densités supérieures à 100 hab/km2, voisines parfois du millier ou même les dépassant , comme Atchin. On sait qu'il s'agit dans la plupart des cas de densités artificielles, ces ilôts servant de lieux de résidence pour des populations qui ont leur espace d'utilisation sur la grande terre voisine. Ce n'est toutefois le cas ni de Merig, ni de Mataso, ni de Makura, ni même des îles Maskeylines, qui sont de petites îles véritablement en "mer" et sans exutoire possible sur une grande terre. On atteint alors dans certains cas une situation limite et dramatique de surpeuplement absolu dans le cadre d'un certain type de civilisation.

En outre et dans des conditions d'endémicité identiques, le système du peuplement traditionnel à maille inégales offrit par sa nature même une résistance différentielle au choc microbien. Il supporta le choc dans ses mailles fortes et se disloqua dans ses mailles faibles. La dépopulation, lorsqu'elle frappait une zone à peuplement dense, la diminuait, mais elle laissait toujours assez de survivants pour qu'une reprise démographique redevienne possible par la suite. Par contre, dans les zones à peuplement clairsemé, la dépopulation bien souvent entraînait une perte ou un exil définitifs. Ainsi partirent ou disparurent complètement (ou presque) les populations de secteurs entiers de l'Archipel, en particulier sur le littoral de certaines grandes îles (Maevo, Epi, Santo, Malakula, la côte Nord-Ouest de Tanna, etc...). Ces populations disparurent pour un ensemble de raisons : elles étaient pour la plupart en situation de méso ou d'hyperendémicité malarienne, elles n'étaient souvent pas très nombreuses au départ, enfin elles furent les premières à subir l'impact du choc microbien.

Ce furent en général les chaînons intermédiaires du système de peuplement littoral qui subirent le plus précocement et le plus massivement les vagues successives du choc microbien. Les mailles fortes

TABLEAU 18 : Les variations de densité de la population selon la taille des îles : quelques exemples (janviers 1979).

Types d'îles	Surface en km2 (1)	Population (2)	Densité hab/km2
Grandes îles + de 300 km2			
Santo (2)	4.248	15.404	3,6
Malakula (2)	2.053	11.531	5,6
Erromango	975	945	0,9
Ambrym	666	6.324	9,5
Tanna	561	15.715	28,0
Epi (2)	446	2.304	5,2
Pentecôte	499	9.544	19,1
Aoba	399	7.820	19,6
Gaua	338	766	2,3
Vanua Lava	310	969	3,1
Iles moyennes			
Tongoa	42	2.892	68,9
Paama	33	2.354	71,3
Emae	32	754	23,6
Mota Lava	24	1.142	47,6
Aniwa	19,5	349	17,8
Futuna	12,5	357	28,5
Petites îles et ilôts			
Emau	7,5	884	118
Tongariki	6	362	60
Mere Lava (1)	4 (?)	1.032	258 (?)
Vao	1,3	1.106	850
Makura	1,3	162	124
Mataso	1	102	102
Atchin	0,75	986	1.314
Wala	0,70	228	325
Merig	0,45	45	100

(1) La superficié des différentes îles de l'Archipel n'a jamais été fixée de façon définitive, ce qui peut créer des différences sensibles dans les calculs de densité. La surface de Mere Lava est ainsi, selon les recensements, évaluée à 4 km2 ou bien à 15 km2 ; dans ce cas la densité passe de 258 hab/km2 à 69 hab/km2. L'île de Santo se voit attribuée 3.677 km2 dans le recensement de 1967, 4.019 selon le Bureau des Statistiques, 4.200 selon les calculs de P. QUANTIN (ORSTOM) et enfin 4.248 selon le Service Topographique (1980). Je me réfère ici en dernière instance aux chiffres officiels du Service Topographique.

(2) Il s'agit de la population domiciliée totale dans chaque île au moment du recensement. La population de Santo, de Malakula ou d'Epi est ici considérée sans celle des ilôts périphériques.

Population totale de l'Archipel	Surface selon le Service Topographique	Densité au 1/1/79
112.596 hab.	12.189 km2	9,2 hab/km2

se maintinrent au contraire d'autant mieux qu'elles correspondaient à des régions bien peuplées et qu'elles incorporaient des espaces salubres de plateau ou de haut versant. Le peuplement intérieur de certaines îles, le plateau central de Tanna, le plateau du Nord et du Centre Pentecôte, la montagne d'Aoba jouèrent ainsi dans la survie des populations mélanésiennes un véritable rôle de sanctuaire démographique. Ce fait explique aujourd'hui encore les fortes populations de ces îles et leur plus grande vitalité démographique.

3) LA RUPTURE DES MAILLES FRAGILES.

La mémoire collective des peuples de Pentecôte se rappelle que la dépopulation ne sévit pas tant au coeur des pays peuplés de **Raga** ou d'**Apma**, mais qu'elle exerça des ravages sur leurs franges entre Namaram et Loltong, c'est-à-dire sur l'ensemble du pays de peuplement intermédiaire à population clairsemée. Il en fut de même au Sud, entre Ramwadi et Baie Martelli (voir carte 14, p.238). La Mission catholique du Centre Pentecôte qui avait fait, en 1890, de Namaram le centre de son dispositif territorial vit peu à peu mourir de "mort lente" toutes ses ouailles.

Les malheurs de cette Mission expliquent la tragédie insulaire. Fixés d'abord au bord de mer, dans un site paradisiaque mais insalubre auprès d'une rivière ombragée, dominée par une cascade aux eaux claires, les Pères maristes y virent peu à peu mourir tous les convertis qui s'étaient regroupés autour d'eux. Ces missionnaires décidèrent donc de monter sur le plateau, dans un endroit éloigné du mouillage des bateaux, pénible à atteindre, mais en contrepartie exposé aux vents et bien dégagé. Ils y construisirent une nouvelle église et un nouveau village de convertis se recréa dans leur voisinage. L'endroit était bien ventilé, ce qui faisait fuir les moustiques, mais il était par contre bien exposé. Trop sans doute, puisque vers 1920, l'église et le "village" furent littéralement "soufflés" par les cyclones. En désespoir de cause, la Mission s'installa à mi-pente, sur un replat entre le rivage et le plateau, où elle se trouve toujours et où il semble bien qu'elle ait retrouvé le voisinage des moustiques. La population qui s'est regroupée autour reste renommée pour sa mauvaise santé ; *"Il n'y en a pas un qui soit d'équerre"* écrivait le Père BOCHU à l'égard de la population de Namaram (Père Du RUMAIN, communication personnelle).

Un phénomène identique de dépopulation se produisit un peu plus au Nord, dans la baie de Loltong. Le centre de la Mission se déplaça pour cette raison à Melsisi dans une site malaisé et montagneux, mais qui avait l'avantage d'être plus salubre et de se situer au coeur du pays à maille de population dense du Centre Pentecôte.

Enfin, le choc microbien ne fut pas le seul facteur de dépeuplement. A ces maux s'ajoutèrent ceux du recrutement, entre 1863 et 1904. Sur l'ensemble de la population déportée de 40.000 habitants environ, 10.000 ne revinrent pas et ceux qui revinrent *"ne retournèrent pas tous nécessairement dans leur île natale, car des mouvements de population annexes dérivèrent du recrutement qui l'avait précédé"* (MAC ARTHUR et YAXLEY, 1967, p. 22).

L'impact du recrutement ne fit donc qu'aggraver celui des épidémies nouvelles. Jusqu'en 1870, les îles du Sud et en particulier Tanna constituèrent les centres principaux de "traite des oiseaux noirs". Là encore, le "choc de la traite" désorganisa dramatiquement les maillons faibles du peuplement. Le littoral surtout, certains lieux et îles où le contact était déjà ancien avec les Européens, furent les plus fréquentés par les recruteurs. Ceux-ci ne se risquaient jamais, pour des raisons évidentes de sécurité, à l'intérieur des terres. Dans ces lieux littoraux ravagés déjà par le choc microbien, le départ des jeunes hommes et des adultes encore vigoureux, car on suppose que les recruteurs choisissaient des proies ou des candidats "en bonne santé", constitua donc le coup final. Pour ceux qui survivaient dans des régions à l'atmosphère de mort lente, partir devint souvent le seul échappatoire, mais en même temps ce geste accentuait encore le processus irréversible de la dépopulation. Même si le recrutement ne fut pas l'élément le plus décisif de la chute démographique, considérée en pertes directes en vies humaines, il en fut à coup sûr un élément d'aggravation constant qui s'exerça de façon ininterrompue pendant 40 ans, soit pratiquement durant deux générations successives. Tout se passa comme si le choc de la traite était venu parachever le choc microbien pour mieux désorganiser encore la société et anéantir définitivement la relation qu'elle entretenait avec son espace.

A la chute globale de population s'ajoutèrent donc des ruptures ponctuelles dans les réseaux spatiaux du système de peuplement traditionnel préservant plus ou moins les noyaux forts, mais disloquant les réseaux de peuplement intermédiaires. La cohérence d'ensemble du système originel s'effondra ; les "pays", régions et territoires mélanésiens devinrent isolés les uns des autres, la rupture des chaînons interstitiels brisa le chaînage préalable des relations possibles. Sans doute est-ce là la raison essentielle de la disparition précoce des systèmes de relation traditionnels inter-îles et des grandes pirogues pontées. Les systèmes d'échange s'effondrèrent parce que les chaînes intermédiaires qui les permettaient avaient disparu. Des aires entières devinrent dès lors des secteurs morts, certaines îles elles-mêmes, maillons fragiles du peuplement ou lieu d'investissement et de contact privilégié avec les Européens, comme Anatom, Erromango ou même Vate, virent fondre leur population. Bref, la chaîne du "nexus" se rompit et avec elle tout le système de communication interne de l'Archipel ; tout était alors en place pour qu'une nouvelle géographie de la population plus conforme aux données nouvelles de la "domination blanche" s'établisse.

II. L'ESPACE RETRACTE.

Les nouveaux vides territoriaux créés dans le dispositif du peuplement devinrent tout naturellement des points d'attraction privilégiés des colons blancs qui cherchèrent à la fin du siècle dernier à s'implanter définitivement dans l'Archipel pour y développer un système de plantations à finalité commerciale.

1) LE POLE VIDE : L'ESPACE DE LA COLONISATION.

Ce fut dans les espaces interstitiels agrandis par la dépopulation et dont le peuplement mélanésien originel semblait à jamais éteint que se développèrent les plus grands centres de colonisation européens. La terre y était abondante et vaste, elle semblait "à prendre", ce dont certains des trafiquants blancs que les scrupules n'embarassaient pas de façon particulière, furent loin de se priver. La côte Sud-Est de Santo, la côte Ouest de Malakula, pratiquement le littoral entier de l'île d'Epi, les deux-tiers de Vate, la côte Nord-Ouest de Tanna, Erromango. la côte Ouest de Vanua Lava, etc... furent ainsi "légalement" aliénées.

L'espace de la colonisation se développa en auréoles concentriques autour des meilleurs mouillages et plaines ou terrasses littorales du centre de l'Archipel, les seules limites à son extension étant celles des réserves disponibles de main-d'oeuvre, capables de le défricher. Une migration temporaire, ou comme le disent les géographes anglo-saxons un processus de "mobilité circulaire" (BEDFORD, 1973, CHAPMAN, 1973, ZELINSKY, 1971) se développa entre les territoires mélanésiens, source de main-d'oeuvre et les plantations du littoral, mais sans que cela n'entraîne jamais un processus de migration irréversible. Ni la transplantation territoriale, ni la condition de salarié agricole ne semblaient attirer la population mélanésienne ; en outre les groupes qui subsistaient au sein de l'espace aliéné par la colonisation ou à proximité de celle-ci refusaient obstinément de venir travailler sur la plantation voisine. Ce fut notamment le cas sur tout le littoral de Malakula, où les groupes de "man sol wora" qui s'étaient maintenus comme par exemple à Tautu ou dans les ilôts, refusaient délibérément tout travail sur les plantations voisines. S'opposant à l'aliénation de leurs terres, ils s'opposaient en même temps à l'aliénation de leur force de travail sur ces mêmes terres.

"L'espace blanc" de la colonisation fit donc le vide autour de lui. Il ne s'y recréa pas de grands villages d'ouvriers, où les colons n'auraient eu qu'à puiser. Les Mélanésiens ne consentaient à venir y travailler que le temps de brèves migrations, d'un intervalle entre deux cycles de culture sur leurs jardins, ou de réaliser un gain monétaire nécessaire à la réalisation d'un projet précis. En fait ils utilisaient à leur convenance le système de la plantation beaucoup plus que celui-ci ne les utilisait. L'espace économique de la colonisation réussit tout au plus à donner naissance à une nouvelle forme de mobilité vers ses propres centres, mais relativement capricieuse et mal adaptée à leurs besoins. Il ne devint pas un centre de peuplement.

En adoptant cette attitude, les groupes mélanésiens restaient fidèles à leurs conceptions territoriales et manifestaient le refus de l'aliénation de leur espace. Ces plantations européennes, même si elles étaient situées dans des espaces intercalaires s'étendant à la frange de leurs propres territoires, faisaient encore partie de leur univers. Que leurs propriétaires réels aient disparu dans le choc microbien ou dans celui de la traite ne changeait rien à ce problème ; il y avait toujours assez de liens de parenté entre les groupes éteints et les populations voisines pour qu'une revendication explicite ou sous-jacente puisse s'élever et apparaisse fondée."L'espace blanc", même vide, ne fut donc jamais un espace entièrement sûr.

2) LE POLE PLEIN : L'ESPACE MISSIONNAIRE.

Les groupes d'influence européens imposaient leurs archétypes spatiaux. Le colon rêvait d'une société mobile dans un espace décloisonné, intégré à l'univers économique qu'il contrôlait, ce à quoi il ne put jamais réellement aboutir ; le missionnaire voulait un village stable pour ses convertis, ce à quoi il réussit beaucoup mieux. Dans les deux cas, la permanence des territoires ancestraux et la dispersion en mailles de peuplement de petite taille étaient considérées comme un obstacle au "progrès" du commerce, comme à celui des âmes.

Le "village missionnaire" offrait au-delà de la proximité physique du pasteur et de son enseignement, des avantages pratiques et matériels, notamment l'accès aux services éducatifs et sanitaires que seules les missions, pendant longtemps, eurent le souci d'offrir aux Mélanésiens. Le symbole de l'école recouvrit dès lors celui de l'église. Au bord de mer souvent, le centre missionnaire disposait d'un mouillage abrité visité par les bateaux de commerce. Le "cargo" régulièrement délivré alimentait les magasins de la mission que tenaient le pasteur et bientôt ceux des quelques Mélanésiens qui se lancèrent dans le "busnes". Cette trilogie école-hôpital-cargo, offerte par les centres missionnaires et le réseau de transport qu'ils maîtrisaient furent l'une des raisons déterminantes du succès des "villages-missions" et du glissement général de la population vers le littoral.

Aux yeux de ceux qui s'y regroupaient, les centres et villages missionnaires du bord de mer apparaissaient comme des lieux de modernité ou plus exactement comme des lieux permettant le passage à celle-ci. Le choix n'était donc pas que spatial : changeant de lieux, ils changeaient aussi de vision du monde, ils quittaient l'univers de la Coutume pour celui de la "Skul", où régnait la "niu laef" des chrétiens. Et de fait les nouveaux villages du bord de mer, coupés des lieux de la Coutume, devinrent très vite les points de départ d'une évolution sociale et économique rapide.

3) LA DESCENTE VERS LE RIVAGE : "CHRIST AND COCONUTS".

Dès 1910, en Aoba (J. BONNEMAISON, 1974), puis à partir de 1920 dans l'ensemble de l'Archipel, les Mélanésiens s'engagèrent pour eux-mêmes dans la plantation à finalité commerciale, imitant ainsi à leur propre compte les plantations européennes qui fructifiaient déjà et sur lesquelles ils avaient jusque-là coutume de travailler de façon intermittente. L'ensemble des terrasses littorales, des bas et moyens versants situés en-dessous de 300 mètres d'altitude, se couvrit de cocoteraies. Un véritable glissement de population se produisit de l'écosystème de montagne vers celui du rivage. Non seulement le bord de mer attirait à cause des services qu'assuraient les missions, mais il devenait le lieu principal de l'activité économique moderne. Certains rivages, jusque-là peu peuplés, devinrent des foyers actifs de peuplement ; du reste phénomène culturel et phénomène économique étaient liés, car planter des cocotiers et adopter l'économie

monétaire, c'était devenir chrétien et vice versa. L'ethnologue M. ALLEN (1968) résuma ce mouvement en affirmant que sur l'île d'Aoba "Christ and coconuts" fut le slogan mobilisateur de toute une génération.

Dans les pays et régions mélanésiennes, partout où du moins cela était possible, il s'ensuivit une véritable inversion du système de peuplement. Pour l'essentiel, l'évolution se fit in situ, c'est-à-dire dans le cadre des relations d'alliance traditionnelles : le peuplement d'altitude occupa les territoires littoraux inoccupés, soit qu'ils ne l'aient jamais été, soit qu'ils l'aient été par des groupes littoraux éteints ou décimés avec lesquels ils étaient alliés. Ils firent en cela jouer leurs droits traditionnels, arguant de leur parenté avec les lignages éteints pour occuper leurs terres ou s'étendre sur celles des "espaces frontières" qui servaient en général de lieux d'accueil pour la descente des "man bus".

Ce phénomène de descente qui fut général dans l'ensemble de l'Archipel provoqua de façon concomitante le gonflement de la population des petites îles et ilôts où s'étaient constitués des centres chrétiens. L'intérieur des grandes îles en revanche se vida. A Malakula, on peut par exemple estimer que près de 90 % de la population vit à l'heure actuelle à moins de 100 mètres à vol d'oiseau de la ligne de rivage.

Ce processus général de concentration et de rétraction sur quelques lignes de rivage accentua encore les déséquilibres initiaux, mais il n'eut pas lieu partout avec la même amplitude. Dans certaines grandes îles en effet, la population de l'intérieur resta en partie fidèle à ses territoires originels de plateau ou de montagne. Les raisons en furent diverses, soit qu'il n'y eut pas à proprement parler de terrasse littorale suffisamment développée pour qu'une telle descente se produisît, comme par exemple au Centre Pentecôte, soit encore que celle-ci ait déjà été occupée par des populations en place comme dans l'Ouest Aoba, soit encore que le slogan "Christ and coconuts" n'ait pas eu une prise culturelle suffisante sur la population, comme ce fut le cas à Tanna. Dans ces trois îles, les mêmes phénomènes, qui poussaient à la descente vers le rivage, se conjuguèrent en raison inverse pour fixer les habitants sur leurs territoires intérieurs.

Les îles, où le système de peuplement de l'intérieur se maintient encore aujourd'hui, sont celles où la population, repliée sur elle-même, "conserva" sa Coutume. L'espace du rivage devint à l'inverse un espace économique et culturel pénétré par les influences de modernité. L'évolution sociale et économique contemporaine n'a donc pas fait complètement table rase du système dualiste du peuplement traditionnel : dans un premier temps elle a cassé, comme on l'a vu, les mailles de répartition du peuplement, et dans un second elle a excentré l'ensemble du système vers le ruban littoral, mais quelques régions-sanctuaires se sont maintenues comme autant d'enclaves extérieures aux espaces de la modernité ; pour l'essentiel, il s'agit du plateau de Tanna, de la

montagne de Pentecôte, des pentes du volcan d'Aoba (1), enfin des quelques noyaux païens résiduels du Centre de Malakula -Big et Small Nambas- et de l'ensemble du peuple "man bus" du Centre de Santo.

A très grands traits, on peut donc distinguer la mise en place de deux espaces culturels correspondant eux-mêmes à deux systèmes de peuplement différents. Un espace intérieur où les réseaux d'habitat se sont maintenus in situ dans leur structure traditionnelle de dispersion ou de semi-dispersion ; un espace où les réseaux ont glissé vers le rivage et s'y sont regroupés en villages ou en semi-villages auprès des "ports" et des lieux d'implantation missionnaire et plus tard administratifs. On ne peut dire que l'un soit moins mélanésien que l'autre, il s'agit des regards et des deux espaces de l'actuelle société mélanésienne : l'un figé dans sa mémoire et dans sa volonté de conservation, c'est celui de la "Coutume", le second ouvert et sensible aux vents du monde extérieur, c'est celui de la "Modernité".

4) "SURPEUPLEMENT" ET DEPOPULATION.

a) Les seuils de peuplement.

Aux ruptures socio-culturelles provoquées par le "contact blanc", se sont ajoutées de nouvelles brisures spatiales. La carte de la population d'aujourd'hui est encore plus marquée par des "bizarreries de répartition : si les mailles lourdes du peuplement tendent encore à accroître leurs charges de population, les mailles légères, à l'inverse, restent sous-peuplées.

Des seuils de "surpeuplement" ponctuel sont même atteints dans certaines petites ou moyennes îles ou dans certains secteurs du rivage. Dans les temps ancestraux, la population des aires de peuplement dense dépassait rarement une densité de 30 ou 40 hab/km2, ce qui semble d'ailleurs être la norme encore aujourd'hui de la plupart des régions de la montagne où le système de peuplement traditionnel s'est maintenu tel qu'il était auparavant. Des traditions de contrôle des naissances par une médecine traditionnelle contraceptive et surtout abortive veillaient à ce que le seuil optimal ne soit pas dépassé. Si la population, malgré tout, croissait, les groupes originels se segmentaient, des nouveaux segments s'enfonçaient plus avant dans l'intérieur des terres ou en altitude, reculant ainsi jusqu'à son extrême limite l'oekoumène traditionnel ; d'autres segments pouvaient aussi se risquer dans les zones de population clairsemée et de no man's land négociant ainsi leur installation avec les quelques groupes riverains déjà en place. A Tanna, on affirme que lorsque le nombre des hommes devenait trop élevé et que les plantes semblaient insuffisantes pour enrayer le processus d'accroissement, on déclenchait délibérément des guerres générales qui servaient de régulateur démographique. Quoi qu'il en soit, il semble que le surpeuplement ait été à l'époque traditionnelle un phénomène relativement maîtrisé. On veillait à ce que la charge des hommes dans l'espace clos de l'île ne déborde pas au-delà de certaines

(1) L'Ouest Aoba présente un cas particulier, puisqu'ici un peuplement dense s'est maintenu sur ses lieux, mais en même temps s'est engagé précocement et de façon fort active dans l'agriculture commerciale. Le phénomène a été étudié par M. ALLEN (1968).

limites ; la segmentation des groupes ou en dernière instance le déclenchement de la guerre permettait d'éviter l'implosion de l'ensemble du système spatio-social.

Aujourd'hui la création d'importants villages chrétiens, la reprise de la croissance démographique, l'abandon des méthodes abortives, le glissement des peuples de l'intérieur vers le rivage, ont souvent fait naître dans l'espace moderne de la cocoteraie et des villages un problème nouveau de surpeuplement local. Les signes d'une surpopulation apparaissent dès que le niveau habituel des densités moyennes de l'époque traditionnelle est dépassé, c'est-à-dire lorsque la densité ponctuelle dépasse un niveau moyen de 40 hab/km2. Des problèmes sociaux et économiques nouveaux commencent alors à se poser dont l'indicateur le plus net est l'intensité des mouvements circulaires de migration de travail et des départs définitifs vers les zones urbaines (BEDFORD, 1973, BONNEMAISON, 1974, 1977, a,b.).

Il s'agit, on s'en doute bien, d'un surpeuplement qui est relatif à un certain type d'occupation du sol et de système économique. Les modes nouveaux de production consomment en effet plus d'espace que ce n'était le cas autrefois ; la plantation de cocotiers et de cacaoyers, l'élevage bovin, qui lui est souvent associé ou qui se développe en padok (1), accaparent l'espace utile, reléguant sur la marge des terroirs les cultures vivrières et compromettant les cycles de jachères traditionnels. Alors que des densités de 40 hab/km2 dans le système vivrier traditionnel représentent en fait une relation homme/espace qui s'équilibre aisément, dans le système socio-économique moderne de la plantation, cette relation devient tendue et pose des problèmes de terre qui n'existaient pas auparavant.

La notion de densité insulaire ne constitue qu'un faible éclairage pour apprécier les seuils réels de surpeuplement en raison de la nature territoriale du mode de peuplement et de sa concentration en ilôts entre lesquels subsistent des espaces peu ou pas du tout utilisés. En outre si le littoral dévolu à la cocoteraie est dans certains secteurs complètement occupé, l'intérieur des grandes îles, qui conviendrait bien à l'élevage extensif, est en revanche souvent pratiquement vide. La densité générale de Pentecôte (19,1 hab/km2) masque par exemple les densités réelles au niveau local. Le seuil de surpeuplement est atteint et dépassé dans certains des territoires du Centre ou du Nord de Pentecôte, où la densité locale dépasse parfois 60 ou 80 habitants au km2, alors que dans les espaces interstitiels traditionnels règnent des densités inférieures à 5 ou 10 hab/km2. Le même phénomène se reproduit, bien que dans un contexte différent à Tanna, où comme on le verra de très fortes variations de densité existent d'un territoire à l'autre.

Plus graves encore sont les seuils de surpeuplement atteints dans nombre de petites ou moyennes îles : Mere Lava (59 hab/km2), Tongariki (60 hab/km2), Tongoa (68,9 hab/km2), Paama (71,3 hab/km2), Emau (118 hab/km2). Dans ces îles, sans échappatoire, ni extension de territoire possibles, se rencontrent les seuils de surpopulation

---

(1) Nom tiré du modèle australien et néo-calédonien de la station d'élevage, où le bétail tourne régulièrement d'un enclos de plusieurs hectares cerclé de barbelés à un autre.

les plus absolus. Le cas de figure le plus total est sans doute celui des 102 habitants confinés sur l'île isolée de Mataso, grande d'un km2.

Le système du peuplement en mailles territoriales séparées les unes des autres par des espaces de mer ou par des espaces de terre aboutit ainsi dans certains cas à des situations de surpopulation dans les "mailles lourdes", qu'aggrave encore le nouveau système d'exploitation du sol de la cocoteraie à finalité commerciale. Cette situation est d'autant plus irrationnelle que dans les "mailles légères" du système, ce ne sont pas les seuils de surpopulation qui entravent la mise en valeur des sols, mais au contraire leur sous-peuplement.

b) L'Archipel marginal.

Dans les grandes îles (Santo, Malakula, Gaua, Vanua Lava, Maewo, Erromango) et dans certains secteurs de l'intérieur ou du littoral d'îles déjà bien peuplées comme Pentecôte, Aoba ou Vate, la densité humaine est de l'ordre de moins de 5 hab/km2 ; un très mince filet de peuplement assure alors une présence humaine caractérisée par l'isolement et la faible emprise de l'homme sur un espace qui le dépasse. Ce peuplement souvent isolé dans des zones difficiles d'accès est trop faible pour assurer une vie sociale conforme aux rythmes traditionnels de la Coutume ou pour promouvoir un développement et une ouverture aux aspects nouveaux de la vie sociale moderne. Ce sont donc des espaces résiduels et marginaux où la vie ne se maintient qu'au ralenti et dont tout dynamisme social, qu'il soit de nature traditionnelle ou de nature moderne, est absent.

Les potentialités de l'espace utile ne sont pas non plus exploitées ; le seraient-elles que bien souvent l'absence de liaisons régulières avec le monde extérieur les rendrait caduques. Le sous-peuplement fixe ces espaces dans une situation d'inertie et de bloquage culturel et économique. Le sous-peuplement justifie en effet que ni les routes maritimes ni les routes terrestres ne viennent jusqu'à ces endroits, inversement c'est par suite de cette absence de liaison avec l'extérieur que la population ne peut innover. Un cercle vicieux caractérise donc la plupart des régions marginales sous-peuplées. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce ne sont pas des aires où, grâce à leur isolement, la Coutume et les formes sociales de la vie traditionnelle se maintiennent mieux qu'ailleurs. Ce sont surtout des espaces "sans vie" réelle, des "déserts" démographiques ou économiques, sans mémoire culturelle, comme sans projet dynamique sur le futur. On comprend mieux dès lors pourquoi pendant très longtemps les mailles légères du système de peuplement ont continué à se dépeupler encore et à alimenter les flux migratoires.

III. LES NOUVEAUX MOUVEMENTS CENTRIFUGES.

Depuis 20 ou 30 ans, on note toutefois les signes d'un mouvement de recolonisation interne de l'espace marginal à partir de noyaux centraux ou du moins de certains d'entre eux. Ces mouvements centrifuges ont surtout lieu à l'intérieur des ensembles géographiques insulaires où existaient au préalable des traditions de relations internes.

1) LA NECESSITE DE L'ALLIANCE.

L'existence de liens de parenté ou tout au moins d'une tradition d'alliance ancienne est la condition nécessaire aux mouvements de recolonisation interne. Si les systèmes de parenté mélanésiens sont dans leurs principes à dominantes patrilinéaire ou matrilinéaire, ils sont tous, comme on l'a vu, dans la réalité plus ou moins cognatiques ; l'individu peut s'y définir des liens tant par ses lignées maternelles que paternelles et par là se prévaloir de droits fonciers et de résidence dans l'une ou l'autre de ces lignées, deux chez ses parents, mais quatre chez ses grands-parents, huit au niveau des arrières-grands-parents. Cette souplesse du système de parenté offre une vaste possibilité de choix en matière de droits d'accès au sol : chacun peut en effet choisir théoriquement le chemin d'alliance qui convient le mieux à ses intérêts. Des mariages préférentiels entre groupes bien dotés en terre et groupes trop nombreux sur des territoires exigus permettent dès lors une certaine redistribution des droits fonciers et par ce moyen un début de repeuplement des périphéries sous-peuplées.

Pour aboutir, le mouvement de colonisation interne passe par des "achats de terre". Mais ils ne peuvent survenir qu'au bout de négociations multiples qui n'existent que si des alliances de parenté anciennes et des projets d'alliances matrimoniales nouvelles existent entre les deux parties. Un candidat potentiel à la migration ne peut en effet envisager de s'installer n'importe où : il faut pour cela qu'il ait *"des routes"*, c'est-à-dire une justification par un lien de parenté quelconque. Les processus de repeuplement de l'espace marginal ne s'effectuent que dans le cadre de l'espace de la relation d'alliance traditionnelle.

L'argent seul ne peut suffire à acheter une terre. Toute transaction foncière implique une circulation en biens coutumiers, notamment en cochons. Le don de cochons signe l'achat, il signifie que la terre a bien été vendue entre des *"parents"*, c'est-à-dire dans le cadre coutumier. Il symbolise ainsi l'alliance du *"sang"* et de la *"terre"*, en dehors de laquelle toute transaction foncière serait frappée d'inauthenticité.

L'installation définitive d'un nouveau venu survient généralement au bout d'un lent mouvement d'appropriation progressive. Le migrant renforce ses droits sur la terre nouvelle au fur et à mesure qu'il la travaille. Ce n'est qu'au bout de quelques années de visites régulières et d'occupation temporaire d'une terre qu'il peut songer à s'installer définitivement sur celle-ci. Les mouvements centrifuges sont dès lors des glissements lents de lieu à lieu et de groupe à groupe dans lesquels les liens avec le territoire de départ restent longtemps actuels. Ce trait se traduit par l'importance des phénomènes de double résidence. Toutefois, dès que les droits sur la "terre pionnière" se consolident et que les premiers colons se fixent, d'autres alors les rejoignent ; le phénomène tend ensuite à faire boule de neige.

Si le respect des lois de la coutume impose une certaine lenteur, il est par là même le gage d'une certaine réussite. La lenteur du processus est de telle sorte que les difficultés qui peuvent éventuellement surgir de ce phénomène d'appropriation sont progressivement aplanies. Les habitants des régions riches en terre n'ont pas le sentiment d'accueillir des étrangers ou de subir une invasion, mais seulement d'accueillir progressivement des membres dispersés de leur parentèle qu'ils ont appris à reconnaître et qui reviennent peu à peu sur une terre sur laquelle ils ont des droits par le sang.

Les mouvements d'une île à l'autre, en général d'une île petite ou moyenne vers une grande île, sont les plus lents à se déclencher, mais souvent les plus irréversibles. Par nécessité, les liens avec les territoires de départ se distendent au bout de quelques années. De tels mouvements sont actuellement en cours dans les grandes îles sous-peuplées de Gaua ou de Maewo à partir de la petite île surpeuplée de Mere Lava. Les habitants de cette île profitent de leur relation d'alliance traditionnelle avec les rivages des grandes îles avec lesquels ils ont toujours été en contact pour y réactualiser des droits fonciers potentiels. Ils établissent alors peu à peu de véritables villages de "colons" qui tendent à devenir permanents. Un phénomène identique se reproduit dans le Sud de Maewo (5 hab/km2) à partir du pays **Raga** où les densités de population sont très élevées (80 hab/km2).

2) LA RECOLONISATION DE PENTECOTE ET LE PROBLEME DES ROUTES.

Dans l'île de Pentecôte, des processus de redistribution interne de la population sont en cours de développement. Les régions à mailles denses du pays **Raga** et **Apma** recolonisent par exemple par le biais d'achats de terre relativement importants l'espace interstitiel à mailles lâches situé entre Loltong et Namaram. Un tel mouvement est facilité par l'existence de relations d'alliance traditionnelles et de parenté. Les nouvelles solidarités religieuses jouent également un rôle important dans ces transactions, la population catholique de la région de Melsisi achète en effet des terres à ses coreligionnaires de Namaram, tandis que les Anglicans du pays **Raga** achètent plus facilement aux Anglicans du Sud de Loltong. De nouveaux petits centres tendent ainsi à se constituer dans le prolongement des cocoteraies nouvelles et toujours un peu à l'écart des sites d'habitat plus anciens de la population originelle. Ce mouvement étant récent, il ne s'agit encore souvent que d'une résidence temporaire; les migrants conservent encore des terres et des plantations sur leurs anciens territoires. Un même phénomène se reproduit plus au Sud, dans les régions de Ramwadi et de Baravet, à partir des groupes du Sud de la région de Melsisi. De même, on observe en pays **Sa**, dans l'extrême Sud de l'île, une tendance de la population isolée de la côte Est à passer sur la côte Ouest mieux desservie et où de vastes espaces libres existent encore. Pour l'essentiel, ce mouvement ne consiste encore qu'à planter et à créer un habitat dédoublé, mais à l'avenir il est probable que ce processus aboutira à un phénomène de segmentation de l'ensemble de la population aujourd'hui installée au Nord de Baie Barrier (voir carte 14, p. 238).

Un phénomène en sens inverse, de l'Ouest vers l'Est, se produit, comme on l'a déjà vu, au coeur de Pentecôte dans le pays de langue **Apma**. La population du pays **kut** correspondant à la ligne de peuplement la plus élevée en altitude a, depuis plus d'une dizaine d'années, entamé

un processus de descente vers la côte Est déserte du pays **Lik** où existent des espaces vierges fertiles.

Les montagnards remettent en valeur cette côte orientale sur laquelle ils détenaient des droits ancestraux de descente périodique. De nouveaux villages, au début temporaires, mais qui deviennent de plus en plus permanents, s'y sont créés comme Vanrasini ou Lemiligi (voir carte 14). Des fêtes rituelles importantes eurent lieu en 1979 pour l'inauguration de nouveaux **nakamal** construits sur cette côte, marquant ainsi la volonté de ré-enracinement définitif des communautés nouvelles. Les cocoteraies plantées depuis une dizaine d'années commencent aujourd'hui à y fructifier et les padok d'élevage, tant pour les cochons que pour le bétail, se sont multipliés.

En colonisant la terre littorale du pays **Lik**, les **Kut**, qui sont des "man bus", sont donc devenus des hommes du rivage. Ils font ainsi la preuve de leur désir de développer des cultures et un élevage spéculatif qui leur permettent de s'intégrer dans la société et l'économie moderne. Beaucoup conservent leurs cultures vivrières sur les anciens terroirs de montagne, notamment des parcelles permanentes de taros dans les **libatel** du haut-plateau, mais la plus grande partie des nouveaux colons semble destinée à se fixer sur les terres neuves du littoral dont la fertilité apparaît exceptionnelle.

Le grand problème de cette côte Est constamment battue par une mer violente sur laquelle déferlent des vagues en "rouleaux" réguliers est son absence de mouillage sûr pour les bateaux et son isolement total par rapport à l'oekoumène peuplé. Pendant des années, toute le transport de matériel et de marchandises entre les deux côtes s'y fit à dos d'homme par des chemins difficiles s'achevant par des escarpements abrupts : il faut compter une marche de 5 à 6 heures pour aller de Melsisi à Vanrasini (1).

Toute la volonté des Pères maristes de la Mission de Melsisi (Père MONNIER, puis Père Du RUMAIN) fut donc d'ouvrir une "route" carrossable permettant de désenclaver la population du plateau et à terme d'offrir un "poumon" aux terres de colonisation de la côte Est. Ni l'administration britannique, préoccupée surtout de construire un système de communication dans le pays anglophone du Nord de l'île, ni l'administration française, pendant longtemps réservée quant à ce pays francophone trop proche à ses yeux de la Mission catholique et de nature trop "indépendante", ne se soucièrent alors du Centre de Pentecôte. La route fut ouverte à la pelle et à la pioche le long de la falaise de près de 300 mètres de commandement, qui domine Melsisi, chaque village se relayant pour participer à sa construction. Ce ne fut que lors des dernières années précédant l'Indépendance qu'un Commissaire-Résident de France, R. GAUGER, décida d'aider à la poursuite de la route, envoyant enfin les engins lourds et le matériel nécessaires. La route carrossable de calcaire concassé est aujourd'hui arrêtée à mi-plateau ; le plus dur morceau, à savoir la descente par la faille de la côte Est, reste encore à faire, mais l'extension de la route a déjà permis une amélioration considérable. En attendant, le bateau de la Mission, le "Saint-Joseph", est le seul à visiter deux ou trois fois par an la côte isolée du pays **Lik** et une partie du coprah remonte toujours à dos d'homme sur le plateau pour être enfin évacué par la côte Ouest.

---

(1) Les enfants font chaque semaine ce trajet d'une côte à l'autre pour se rendre à l'école de la Mission de Melsisi.

Cet exemple illustre bien les difficultés de la colonisation sur les terres neuves de la périphérie de l'Archipel, lorsque ni passage de bateaux, ni route carrossable ne permettent d'en briser l'isolement. En fait, le redéploiement de la population et la mise en valeur des terres nouvelles de l'Archipel dépendent du système interne de communications. Celui-ci était centré encore à la veille de l'Indépendance sur l'espace blanc de la colonisation et sur les anciennes "méditerranées océaniques" qui forment le coeur peuplé de l'Archipel. Le fait qu'un mouvement de recolonisation interne existe spontanément vers les côtes isolées et parfois vers l'intérieur montagneux de certaines îles révèle que ces mouvements centrifuges répondent aujourd'hui à une nécessité et montre le dynamisme des populations qui s'y lancent. L'exemple de Pentecôte pourrait en effet être démultiplié. De tels mouvements centrifuges se développent avec plus ou moins d'ampleur dans la plupart des grandes îles, notamment à Malakula (CHARPENTIER, 1984) et à Santo. Dans ces deux îles, le mouvement en réalité est double : il y a, d'une part, descente des groupes "man bus" vers les côtes isolées du littoral resté jusqu'ici sans relation avec le reste de l'Archipel et, de l'autre, le début d'une remise en valeur de l'intérieur déserté à partir des communautés littorales "modernes" de la côte Est, dont la population devient dense et dont les terroirs occupés par la cocoteraie se révèlent aujourd'hui de plus en plus exigus.

La société mélanésienne marque ainsi une nouvelle mobilité et un dynamisme spatial qui reflètent sa volonté de développement économique. Après la phase de rétraction sur les territoires sanctuaires, qui s'élevèrent à l'ombre protectrice des missions, le peuple mélanésien ayant retrouvé son dynamisme semble avoir depuis repris de lui-même les chemins nouveaux d'une maîtrise plus complète de son espace.



Dix-septième chapitre

ESPACES ET SOCIÉTÉS DU RIVAGE

I. AIRES CENTRALES ET AIRES MARGINALES.

1) LE NOUVEAU MODELE ECONOMIQUE.

a) Le rêve de modernité.

Lorsque, selon les termes de la pensée métaphorique locale, la société mélanésienne quitta le "monde des ténèbres" de la Coutume pour le "monde de la lumière" chrétienne, l'adhésion au christianisme signifiait l'insertion dans l'économie marchande et réciproquement. A une nouvelle croyance correspondait donc une nouvelle société, un mode nouveau de production, un autre espace : bref, un changement d'univers.

Le mode de production domestique, lié à une certaine vision du monde, ne pouvait en effet que devenir caduque, dès lors que les bases spatio-culturelles sur lesquelles reposait cette vision se dérobaient. La société du rivage aspire à de plus grands changements et à une insertion croissante dans le nouveau cercle magique de la consommation et de la production. En somme, elle attend le Développement tout autant qu'elle cherche à le mettre en oeuvre ; par bien des traits, le sentiment de la modernité repose sur un rêve millénariste. Ce pari peut-il être considéré comme en voie d'être tenu ?

Pendant longtemps on a considéré que la société du rivage était une société en transition, relativement équilibrée entre un pôle vivrier "traditionnel" et un pôle commercial "moderne" ; en d'autres termes, la sécurité vivrière étant assurée définitivement dans le cadre de l'autosubsistance traditionnelle, un "développement" était possible parallèlement dans le cadre de l'économie de plantation. C'est un peu dans cette idée d'une articulation économique possible entre des secteurs économiques différents que se tient l'espoir d'un Développement mélanésien adapté, conciliant à la fois les avantages du système économique moderne et ceux du système traditionnel.

L'anthropologue québecois, Jean-Marc PHILIBERT, a ainsi analysé dans ce qu'il a appelé la métaphore de *"La Bonne Vie : Le rêve et la réalité"* (1976) l'attitude de modernité des habitants d'Erakor, village tout proche de Port-Vila et montré que cette métaphore a servi d'axe directeur dans le comportement de toute la société mélanésienne du rivage. Le monde des lumières du littoral, ou encore la "niu laef" (vie nouvelle) de la société chrétienne devait en même temps apporter la *"Bonne Vie"* à chacun de ses membres. Un peu comme si le rêve de la modernité pouvait se réaliser au sein d'un environnement social et culturel mélanésien inchangé.

Mais cette idée d'une articulation possible entre des modes de vie et des secteurs économiques aux finalités opposées, sans doute intellectuellement séduisante, apparaît dans la pratique comme une illusion. Ce que l'on appelle l'économie ou la société "dualiste" ne correspond dans la plupart des cas qu'à une dynamique d'évolution de plus en plus forte en faveur des activités à finalité commerciale. Sur les rivages "évolués", la sécurité du système traditionnel disparaît de plus en plus vite en faveur d'un système moderne dont les bases se révèlent fragiles. En d'autres termes la poursuite du rêve de modernité implique une rançon culturelle et sociale lourde sans que par ailleurs des bénéfices s'en dégagent, qui puissent être tenus comme véritablement acquis.

b) Le passage à la cocoteraie.

La volonté d'insertion dans l'économie marchande fut dès le départ servie par l'existence sur les rivages mélanésiens d'une ressource facile, dont les fruits tombaient d'eux-mêmes des arbres. Les noix possédaient une valeur commerciale et le produit qu'on en tirait s'accordait bien au mode d'exploitation et aux rythmes intermittents de travail qui sont ceux de la société mélanésienne. Le *cocotier*, dont l'amende de noix séchée fournit le coprah nécessaire à la fabrication des huiles végétales, devint ainsi l'instrument économique privilégié grâce auquel la société mélanésienne s'engagea dans l'économie de production commerciale.

L'impulsion initiale en fut donnée par le modèle de l'économie de la plantation coloniale qui, dans les années 1920, passa, comme on l'a vu, d'une production diversifiée à la quasi-monoculture du cocotier. *"L'espace blanc"* de la colonisation devint alors un paysage simple, dominé par le système de la plantation. Sur les grèves de *"l'espace mélanésien"*, des traders et des "coprah-makers" européens achetaient en vrac des noix de coco qu'ils transformaient eux-mêmes en coprah fumé. Les Mélanésiens n'avaient d'autre possibilité que de venir travailler sur la plantation du Blanc ou de vendre leurs noix à son complément, le trader.

La rupture du système vint d'Aoba. Au cours d'une réunion tenue à Walaha en 1911, à l'Ouest du pays Ndui-Ndui, les gens décidèrent d'opter pour une *société sans coutume* et pour une *économie marchande*. Ce fut une véritable et irréversible *"révolution culturelle"* ; ils firent

une fête de la Coutume -la dernière- où ils tuèrent et mangèrent tous leurs cochons, puis sur des terroirs sur lesquels il n'était pas nécessaire de clôturer, ils commencèrent à planter partout des cocotiers. L'arbre était déjà abondant sur les rives de l'écosystème traditionnel, mais on en fit un tissu continu qui rejeta les cultures vivrières en altitude, au-delà de la ceinture écologique de fructification du cocotier. Les Aobans abandonnèrent alors comme ils le dirent eux-mêmes le "busnes blong pig" pour adopter le "busnes blong mone" (BONNEMAISON, 1974,a.).

L'exemple ne tarda pas à être suivi par le pays Ndui-Ndui (M. ALLEN, 1968), puis par l'ensemble d'Aoba, notamment le pays Longana (M. RODMAN, 1981). Dès 1920, l'ensemble du pourtour peuplé de l'île d'Aoba n'était, du littoral jusqu'à 300 mètres d'altitude, qu'une seule et unique cocoteraie, plantée en paquets d'arbres serrés, à peine traversée de clairières de hameaux dispersés et de quelques zones de jachères réservées aux cultures vivrières. Par la suite, entre 300 et 400 mètres d'altitude, une nouvelle ceinture de cacaoyères se développa, transformant encore le paysage des anciens terroirs de l'île en un espace continu de plantations à finalité spéculative.

Le phénomène se reproduisit un peu partout dans les régions mélanésiennes littorales et les petites ou moyennes îles densément peuplées du Centre et du Nord de l'Archipel. Les populations des îles sans eau d'écoulement, où l'arbre était déjà abondant dans le géosystème traditionnel, furent souvent les premières à adopter le même cheminement. Peu à peu, tous les villages de la société du rivage du Nord et du Centre de l'Archipel devinrent des "villages sous cocoteraie". L'abandon de la Coutume, le parcage ou l'élimination des cochons allèrent de pair avec un engagement croissant dans la plantation à finalité commerciale. Une société de rivage se créa, dont le modèle commença à se répandre dans le reste de l'Archipel.

Jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale, le passage à l'économie commerciale fut progressif et ne se traduisit qu'inégalement. A partir des années 1950, les planteurs européens cessèrent pour la plupart d'étendre et de renouveler leurs plantations, mais en contrepartie les planteurs mélanésiens continuèrent et intensifièrent encore le mouvement. Dans tout le Nord de l'Archipel, tout jardin abandonné était à cette époque systématiquement replanté en cocotiers ; cette pratique qui dure encore aujourd'hui dans de nombreuses îles explique le paysage en "paquet dense" de la plantation mélanésienne, qui contraste avec le paysage ordonné des plantations en ligne de la cocoteraie européenne.

Le mouvement d'extension a gagné, bien qu'avec un temps de retard et une intensité moindre, les espaces littoraux des îles du Sud, où les conditions écologiques sont pourtant dans l'ensemble moins favorables à la fructification du cocotier. Pour l'essentiel, la société du rivage est devenue aujourd'hui une société de "planteurs" qui dépend des cours du coprah pour son niveau de vie, voire parfois pour sa subsistance.

c) La cocoteraie mélanésienne.

On estime aujourd'hui que 69.000 ha, soit 32 % de l'ensemble des superficies mises en valeur et 12 % de l'Archipel utile, sont occupés en permanence par le système de la plantation contre 112.000 ha consacrés aux cultures vivrières (51 % des superficies cultivées) et 38.000 ha à l'élevage (17 %) (Vanuatu 1982, p. 126). Mais la relation globale entre espace commercial et espace vivrier varie considérablement selon les îles, leur taille et les situations écologiques. On peut aujourd'hui considérer que la plus grande partie des "bonnes terres" littorales, c'est-à-dire bien situées sur des reliefs de terrasses ou de collines, à proximité des mouillages les mieux accessibles et régulièrement visités par les bateaux, sont entièrement dévolues à la cocoteraie commerciale.

La cocoteraie mélanésienne recouvre aujourd'hui sur cet ensemble environ 47.000 ha, soit 68 % du total de la surface plantée. Elle assure les trois quarts de la production, dont près de la moitié (45 %) était écoulé, à la veille de l'Indépendance, par le biais des coopératives de production (CAZAL et POTTEN, 1977). Alors que nombre de plantations européennes sont aujourd'hui vieillies (plus de 50 ans d'âge) et parfois en état de quasi-abandon, les plantations mélanésiennes continuent encore de s'accroître d'environ 500 ha par an. Le phénomène s'est accéléré avec l'Indépendance, date à laquelle beaucoup de plantations européennes sont passées dans le secteur semi-nationalisé, notamment à Santo, après la "rebellion" de 1980, ou bien ont été reprises par les populations locales, comme à Pentecôte, Ambrym, Epi et dans certaines régions isolées de Malakula (1).

L'engagement de la société mélanésienne dans le système de l'économie marchande n'a donc cessé de se développer depuis la réunion historique tenue à Walaha en 1911. Si l'on considère la superficie générale plantée en cocoteraies, île par île, dans l'ensemble Centre et Nord de l'Archipel, on observe que la disponibilité moyenne par maisonnée est de l'ordre de 2 ha. Mais là encore ce chiffre cache des différences très sensibles. Dans certaines régions littorales d'Aoba, d'Ambrym, de Santo ou de Malakula, la moyenne, bien plus élevée, se tient aux alentours de 20 ha par unité d'exploitation. Certains producteurs locaux ont parfois plus de 100 ha plantés en leur nom propre, notamment à Aoba (BONNEMAISON, 1974, a, RODMAN, 1981).

Les rendements moyens de la cocoteraie mélanésienne se tiennent entre 0,6 et 0,7 tonne de coprah par ha. Ils pourraient être d'ailleurs plus élevés, si une bonne partie des noix de la production villageoise n'était consommée localement et une autre bonne partie prélevée par les nombreuses colonies de rats qui envahissent les plantations. Les arbres sont en outre plantés serrés -l'écartement des arbres ne dépasse pas 5 ou 6 mètres- ce qui nuit aux rendements, mais en contrepartie assure une meilleure résistance en cas de coups de vent et cyclones.

---

(1) Le secteur de plantation européen aujourd'hui ne se réduit plus qu'à quelques plantations individuelles autour de Port-Vila et aux deux grandes sociétés à structure capitaliste qui se sont maintenues après l'Indépendance : les P.R.N.H. de Norsup (Nord-Est de Malakula) et l'ex S.F.N.H. (Vate, Santo, Malo).

Les cocoteraies "européennes" à écartement plus large (8 mètres) et plantées en lignes obtiennent des rendements à l'hectare dans l'ensemble bien supérieurs, équivalant ou dépassant une tonne à l'ha. Les plus élevés d'entre eux sont atteints par les P.R.N.H. de Malakula, où ils atteignent jusqu'à 2 tonnes de coprah à l'hectare. Mais le vieillissement des arbres, le surpâturage du bétail et enfin leur absence d'entretien, qui correspondit à la période de l'incertitude politique qui régna à l'approche de l'Indépendance, ont entraîné une chute générale de la productivité des plantations européennes ou ex-européennes.

La production de coprah de l'Archipel n'a pourtant globalement cessé de croître. Elle a fourni en 1976 et en 1981 75 % des recettes de l'Archipel découlant de sa production domestique. Dans les années 1910, le coprah exporté ne représentait pas plus de 1.000 tonnes, puis les chiffres de production se sont envolés, atteignant plus de 8.000 tonnes dans les années 1920 et plus de 20.000 tonnes après guerre. Entre 1950 et 1960, la moyenne de production à l'exportation s'est établie à 27.322 tonnes, entre 1960 et 1970 elle est passée à 34.580 tonnes et elle a atteint entre 1976 et 1981 un chiffre de 41.123 tonnes (1).

L'accroissement de la production de coprah n'a donc cessé de se poursuivre. Si jusqu'à la Deuxième Guerre il fut pour l'essentiel dû à la réorientation et à l'amélioration de la productivité des plantations européennes, après guerre et de façon croissante par la suite, il s'explique par le passage général de la société mélanésienne à l'économie de plantation. Ni les fortes variations inter-annuelles du prix du coprah, ni les aléas climatiques, passages de cyclones ou sécheresses prolongées, n'ont interrompu, même momentanément, ce rythme d'extension.

A cette quasi-monoculture du cocotier, il faut ajouter les plantations de cacao, qui recouvrent aujourd'hui près de 5.000 ha dans les îles du Nord et assurent une production fluctuante d'un millier de tonnes, là encore fournie à près de 80 % dans le cadre de l'agriculture villageoise mélanésienne. Enfin le café, dont la production atteignait 932 tonnes en 1939, stagne aujourd'hui à une centaine de tonnes, malgré les efforts qui sont faits périodiquement pour en relancer la production. Le cocotier reste donc la culture d'exportation largement dominante et toute l'économie rurale locale fluctue selon les cours mondiaux du coprah.

2) "L'EFFET DE CENTRE".

a) La nouvelle méditerranée océanique.

L'espace réticulaire traditionnel tendait à créer des nodules là où la juxtaposition d'inter-faces littoraux créait un milieu favorable aux relations et à la créativité sociale et culturelle. La modernité nouvelle a encore accentué le trait en faisant de la "Méditerranée"centrale le centre géographique de l'espace moderne. Le dessin du centre de l'Archipel moderne semble dès lors se calquer sur le réseau relationnel qui réunissait autrefois les rives des îles se

---

(1) Même en tenant compte de la chute brutale de la production en 1980, qui découla du blocus de Santo.

faisant face. Les routes de l'échange moderne, en se développant sur les routes de l'échange traditionnel, font ainsi ressortir un trait de permanence de la structure insulaire.

Le pôle central de l'Archipel s'ordonne autour des rivages qui se font face dans le Centre-Nord (voir carte 18). Dans la zone ainsi délimitée se tiennent 64 % de la population totale (zones urbaines incluses) et s'écoulent 77 % de la production totale de coprah (voir tableau 19). Les façades littorales et les mouillages sont régulièrement desservis par les bateaux de commerce qui viennent y collecter le coprah, alimenter les magasins locaux et prendre ou débarquer des voyageurs. De telles dessertes ont lieu souvent une fois par semaine et au moins deux ou trois fois par mois (A. DUNBAR, 1981). Tout producteur est dès lors assuré d'écouler sa production ; un flux continuel d'hommes, d'idées, de marchandises et de numéraires relie constamment ces régions aux deux centres urbains de l'Archipel qui organisent le trafic.

A l'écart du pôle central, aux deux extrémités de l'Archipel, deux centres annexes se dessinent. L'ensemble des îles Banks et Torrès, 4.939 habitants et 1.347 tonnes de coprah, soit 4,4 % de la population et 3 % de la production, s'organise en effet autour d'une petite aire centrale constituée pour l'essentiel de l'île de Mota-Lava et de la côte Est de Vanua Lava (Baie de Sola et Port-Patteson). Au Sud, les cinq îles de Tanna, Erromango, Aniwa, Futuna, Anatom, avec 17.380 habitants et 1.093 tonnes de coprah, soit respectivement 16 % de la population et 2,4 % de la production de coprah, s'organisent en ordre lâche autour de l'aire centrale de Tanna, la baie de Lenakel et son aérodrome, les mouillages de Waisisi et de White Sands.

Les deux aires annexes peuvent être considérées comme à la limite de la marginalité. Elles sont desservies par une liaison aérienne régulière mais coûteuse, quotidienne en ce qui concerne Tanna -elle sert surtout aux va-et-vient des touristes- et hebdomadaire en ce qui concerne les Banks. Par contre les visites des bateaux de commerce y sont plus irrégulières, de l'ordre de deux fois par mois en moyenne et des écarts d'un mois surviennent fréquemment entre les passages de bateau.

En dehors des rivages du Centre et des micro-pôles du Sud et du Nord, où la silhouette rassurante du bateau reste une image sinon fréquente, du moins relativement familière, les liaisons maritimes deviennent sur les côtes de l'Archipel marginal beaucoup plus rares : tous les deux mois pour les plus chanceuses et encore beaucoup moins pour les plus isolées. Les passages se comptent alors à l'année et n'ont aucune garantie de régularité. Au temps du Condominium, seuls les bateaux de l'Administration ou des missions s'efforçaient au détour vers les zones périphériques, les bateaux des maisons de commerce, pour des raisons de rentabilité, ne s'y rendaient jamais ou presque.

TABLEAU 19 : Niveaux de population et de production de coprah du centre de l'Archipel.

Centres de production	Population 1979	Coprah 1979
Côte Est et Sud-Est de SANTO	12.740	7.919
AORE	315	1.209
MALO	2.319	2.320
AOBA	7.820	5.636
Nord et côte Ouest de PENTECOTE	8.122	1.980
Nord et Ouest AMBRYM	3.251	1.870
Côte Est de MALAKULA	9.662	9.176
PAAMA	2.354	491
Nord Ouest d'EPI	2.000	1.163
TONGOA	2.892	1.043
EMAE	754	254
VATE et petites îles	20.110	3.360
TOTAL	72.339	36.421

Sources : Recensement de 1979, Bureau des Statistiques 1978, Anne DUNBAR, 1981.

Lors d'une visite aux îles Torrès, effectuée en 1969 avec Bernard VIENNE, les gens de l'île nous affirmèrent qu'ils n'avaient vu aucun bateau depuis plus de six mois. Leurs sacs de coprah pourrissaient sur les plages et leurs petits magasins construits en roseau éclaté étaient absolument vides. Les hommes surtout supportaient mal l'absence de tabac. L'expression de "bout du monde" n'a sans doute géographiquement pas grand sens pour ceux qui y habitent, mais celle de "bout de ligne" ou de limite de desserte a par contre une réalité. Il faut avoir vécu sur ces rivages isolés, ceux par exemple de la côte Ouest de Malakula ou de Santo, la côte Est de Pentecôte et de Maewo, les Torrès, toute une frange des îles Banks et des îles du Sud, pour comprendre ce que représente l'arrivée du bateau : un lien matériel bien sûr, mais encore plus un lien humain et culturel, une rupture de solitude, l'impression soudaine d'une arrivée d'air.

b) La fin des "goélettes d'aventure".

L'effet multiplicateur du Centre induit une tendance centripète de plus en plus marquée qui en grande partie se traduit par la nature de l'évolution du réseau maritime.

Jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale, la flotte interne de l'Archipel était constituée d'une noria de petits bateaux dont le nombre s'élevait à environ 150 unités. Ces bateaux de type "schooners" (goélettes), petits caboteurs de quelques tonnes ou "pétrolettes" assuraient un réseau de communication relativement dense et fluide. Chaque plantation européenne, chaque commerçant, mission ou regroupement important de collectivités mélanésiennes avait à l'époque sa goélette ou tout au moins une baleinière pontée, à laquelle on pouvait adjoindre une voile, qui servait au transport des gens et à la collecte du coprah dans les régions voisines. L'isolement de certains rivages était alors bien moindre qu'aujourd'hui ; les nouvelles, les hommes et les marchandises y circulaient constamment (1).

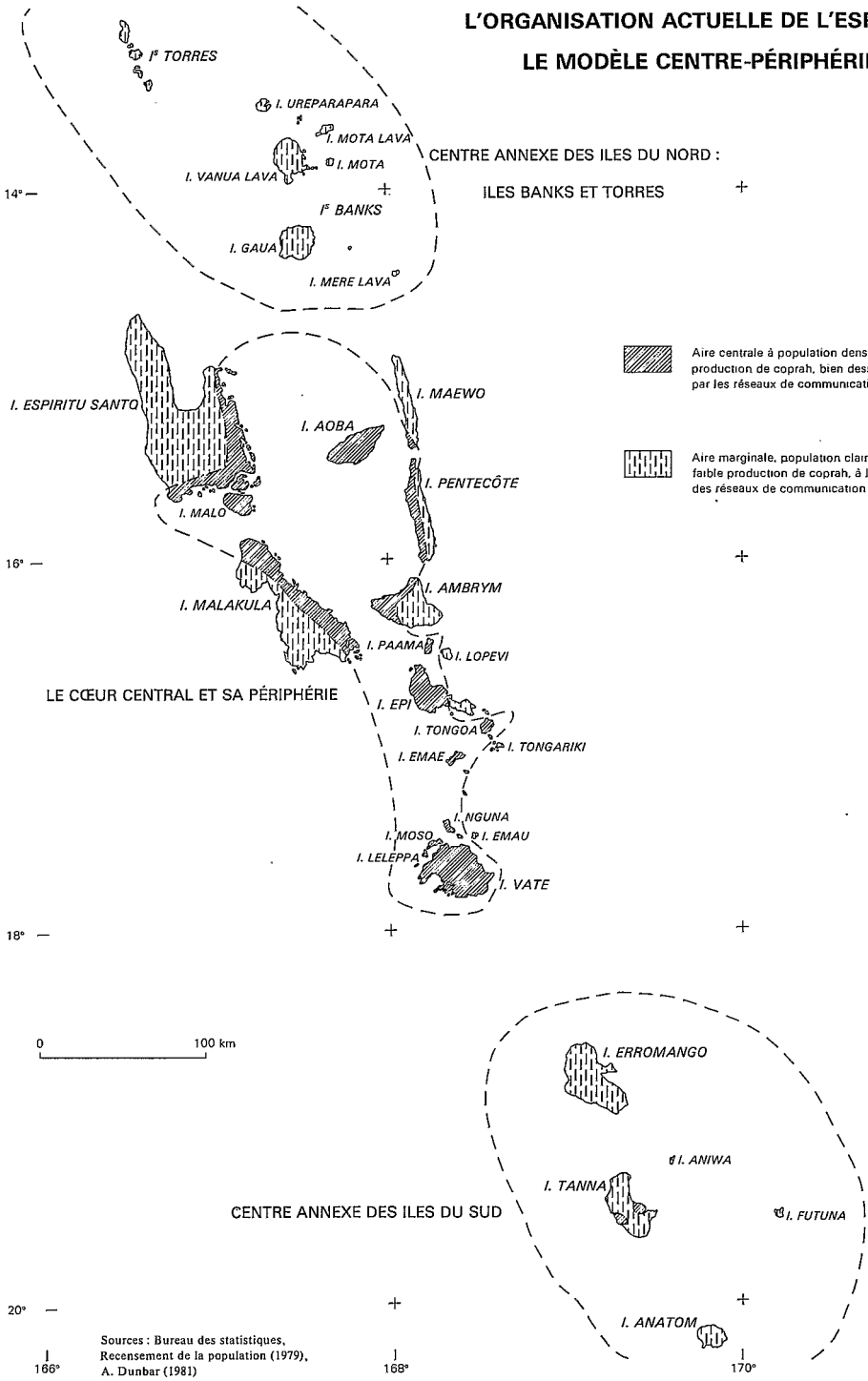
Cette navigation qui fonctionnait "à l'aventure", sans plan pré-établi et au coup par coup, n'était d'ailleurs pas sans dangers, en raison des coups de vent, cyclones et possibles mises au sec sur le récif. Le journal "Le Néo-Hébridais" qui relevait régulièrement les accidents de navigation est à cet égard d'une lecture instructive : en janvier 1912, un cyclone provoqua le naufrage de 11 bateaux, dont celui du "Tathra", vapeur de 400 tonnes ; en novembre 1918, une tempête entraîna la disparition de 18 bateaux et de leurs équipages etc... La navigation était une entreprise physiquement et économiquement risquée : la perte de son navire par un colon provoquait presque immanquablement sa ruine. Mais elle était la vie de l'Archipel, tant pour les colons que pour les communautés mélanésiennes qui depuis le début du siècle avaient perdu leurs grandes pirogues et les techniques de la navigation en haute mer.

---

(1) Dans le roman qu'il nous a laissé sur la vie de l'Archipel colonial au milieu des années 20, Pierre BENOIT (1929) a bien décrit ce petit monde pittoresque des goélettes et des commerçants "d'aventure". Lire aussi sur le même thème le récit autobiographique de Brett HILDER (1961).

CARTE N° 18

L'ORGANISATION ACTUELLE DE L'ESPACE : LE MODÈLE CENTRE-PÉRIPHÉRIE



Sources : Bureau des statistiques, Recensement de la population (1979), A. Dunbar (1981)

Malgré ses risques, le réseau de transport "d'aventure" très souple et de taille artisanale paraissait parfaitement adapté aux besoins de l'Archipel. La flotte des grandes maisons de commerce (BURNS PHILP, BALLANDE, de BECHADE, BARRAU, PENTECOTE, etc...) se concentrait déjà sur les quelques grands axes des lignes maritimes du Centre de l'Archipel, mais l'ensemble informel des goélettes et caboteurs de quelques tonnes constituait un second réseau, pittoresque et anarchique qui comblait les mailles laissées vides par le dispositif des grands réseaux de commerce et répondait constamment à la demande locale.

Avec la première crise de la colonisation qui survint au début des années 30, le réseau informel de navigation fut le premier touché. Au fur et à mesure que le monde des petits et moyens planteurs laissait place à de plus grandes sociétés à structure capitaliste et que les maisons de commerce, de leur côté, se concentraient et se modernisaient, des bateaux plus grands et plus rapides, mais de moins en moins nombreux, soucieux d'amortissement et de rentabilité, remplacèrent peu à peu les goélettes d'aventure. Le cabotage incessant, où l'on ne rentrait que les cales pleines et où le détour était toujours possible, céda le pas à un système de desserte régulier réservé aux escales les plus rentables des lignes de côte "développées" de l'Archipel. Amorcée dans les années qui précédaient la 2ème Guerre Mondiale, cette évolution ne fit ensuite que s'accélérer.

Quelques petits caboteurs furent toutefois repris par des commerçants chinois de Luganville et d'autres encore par des entrepreneurs ou des "kompani" mélanésiennes. Leur nombre resta toutefois insuffisant pour remplacer les goélettes et les petits bateaux de la première génération. Par contre les "speed-boats" ou monocoques à moteur hors-bord pouvant contenir quelques passagers ont eu tendance, ces dernières années, à se multiplier, mais ils servent surtout de taxi pour le transport des personnes : ils sont très chers et d'une sécurité très relative si la mer se lève, enfin et surtout ils sont vite hors d'usage.

En 1959, le nombre des bateaux recensés dans l'Archipel était encore de 151, "speed-boats" et baleinières pontées inclus, dont 118 d'un tonnage inférieur à 15 tonnes, 25 d'un tonnage intermédiaire et 7 d'un tonnage supérieur à 60 tonnes. Vingt ans après, en 1979, l'évolution vers les gros tonnages apparaissait irréversible : l'Archipel ne comptait plus que 65 unités, dont 23 seulement de moins de 15 tonnes, 14 de 15 à 60 tonnes et 16 "grands bateaux" d'un tonnage supérieur à 60 tonnes (A. DUNBAR, 1981, p. 89.).

Les habitants de l'Archipel,qui depuis le début du siècle avaient perdu leur pirogue et dépendaient alors du réseau des goélettes et baleinières pour circuler, virent ainsi disparaître à partir des années 60 la plupart des petits bateaux qui faisaient toute la souplesse du système de transport inter-insulaire au temps de la colonisation. L'espace fluide devint alors un espace rigide.

c) L'espace rigide : le modèle du centre et de la périphérie.

Le passage à un système moderne de transport, l'évolution vers des bateaux de plus grand tonnage et la recherche de la rentabilité se sont traduits par un retrécissement de l'espace de communication. Les lieux desservis de façon régulière par les navires à grand ou moyen tonnage des maisons de commerce se sont réduits aux quelques rivages du Centre de l'Archipel dont la desserte est apparue rentable ; en contrepartie, la vie s'est retirée de toute une partie de l'Archipel.

Ce ne sont pas tant des facteurs écologiques de plus ou moins grande fertilité des sols qui ont entraîné le développement de certains rivages ou la marginalisation des autres, mais bien plutôt la structuration de plus en plus rigide du système de transport inter-insulaire. Les marges de l'Archipel contiennent en général autant d'espace et de bons sols que les espaces centraux, mais leur situation géographique les a condamnées à devenir des *"finisterres"*, des *"fins de monde"*.

L'un des meilleurs exemples en est sans doute le dépeuplement quasi-total de la grande plaine du Jourdain visitée par QUIROS en 1606. La population a depuis glissé sur la côte Est de l'île, dont le rivage se situe sur le pourtour de l'aire centrale, laissant inoccupés ou presque des milliers d'hectares où ne règnent que des troupeaux de bétail sauvages. Les groupes "man bus" de l'intérieur de Santo, qui descendent encore aujourd'hui sur la plaine littorale, ne voient en celle-ci qu'une étape vers une migration plus définitive vers la côte Est ; selon leurs routes d'alliance, ils migrent ensuite vers le centre de peuplement Nagriamel de Vanafo ou celui, catholique, de Port-Olry. Peu sont ceux qui restent en permanence sur cette plaine fertile, mais géographiquement marginale et enclavée.(1).

Pour l'essentiel, *"l'effet de Centre"* a donc rejoué sur les façades de l'ancienne "Méditerranée Océanique", vérifiant cette vieille loi de la nature insulaire selon laquelle ce n'est pas tant la situation des îles en elle-même qui commande l'organisation de leur géographie, mais l'orientation de leurs façades les unes par rapport aux autres. Le Centre, qui se crée en plaque de convergence rigide, lui-même se polarise : la moitié de la production totale du coprah de Vanuatu est en effet assurée par les trois seuls rivages en inter-faces des îles d'Aoba, de Malakula et de Santo (22.731 tonnes sur un total de 44.879 tonnes en 1978).

Dans les aires centrales, l'impact de l'économie de plantation a des conséquences différentes selon la taille des îles. Les îles petites ou moyennes du Centre de l'Archipel qui sont souvent les plus densément peuplées (Tongoa, Nguna, Emau, Paama, etc...) sont aussi celles où l'extension spatiale de la cocoteraie est le plus fort. Ce processus n'est pas d'ailleurs sans logique : plus il y a d'habitants et plus il y a en effet de planteurs potentiels, donc d'hommes à vouloir étendre

(1) Une "route" escarpée a pourtant été ouverte en 1978 au bulldozer de la côte Est de l'île jusqu'à Matantas, le village le plus à l'Est de Big Bay. Cette route permet d'accéder au fleuve Jourdain, mais en deux endroits le passage reste toujours délicat.



Photo 44 : Les sociétés du rivage vivent au rythme de la vente du coprah et des livraisons du « cargo ». Cette photo prise dans l'Ouest Aoba montre l'embarquement du coprah à dos d'homme à bord d'une chaloupe de transbordement vers le petit bateau d'un commerçant chinois de Santo.


G.K

la cocoteraie. Dans des terroirs déjà confinés par l'étroitesse insulaire, le nombre élevé des hommes aboutit par conséquent à une limite de recouvrement maximale de l'espace par la plantation et donc à un recul concomitant des surfaces autrefois laissées en réserve pour l'horticulture vivrière (BONNEMAISON, 1974 a, 1977 b).

La modernité économique accentue enfin les inégalités entre la population de l'intérieur des grandes îles et celles du rivage. De nouvelles relations de dépendance s'y créent qui viennent en ranimer de plus anciennes. Les "manbus" privés de cocoteraie n'ont en dehors de la migration de travail pas d'autre issue que le salariat sur les cocoteraies du rivage. Ils y obtiennent alors parfois un droit de coupe du coprah à titre personnel. Mais certains groupes du rivage ont par ailleurs largement bénéficié des privilèges de leur situation en revendant vers ceux de l'intérieur les produits et marchandises déposés dans leurs magasins, parfois même en taxant les produits débarqués sur leur territoire, qui étaient destinés à des groupes de l'intérieur. L'ancienne rivalité entre rivage et intérieur s'est donc encore exacerbée par un degré inégal d'évolution sociale et de niveau de développement économique, voire par une exploitation des uns par les autres.

o
o o

L'espace de l'Archipel moderne est devenu une structure rigide. Un système spatial classique à centre et à périphéries a pris la place du système territorial aux mailles fluides de l'époque traditionnelle. La structure originelle de type réseau qui, par des stratégies de relations de proche en proche, évitait précisément à des phénomènes de marginalisation trop accentuée de se développer, n'a donc pu résister à l'impact du système économique moderne. Aujourd'hui les noeuds centraux du système de relation se relient les uns aux autres jusqu'à former une aire centrale, tandis qu'à l'inverse les noeuds de la périphérie se délient les uns des autres pour former des aires marginales isolées du centre et isolées les unes des autres. Dès lors, la relation autrefois incessante entre les différents nodules de l'espace réticulaire disparaît.

La restructuration de l'espace selon le modèle du centre et des espaces périphériques est dans une certaine mesure caractéristique de la structure spatiale de bien des Etats modernes, mais il semble que dans une structure géographique insulaire éclatée, elle aboutisse à des effets extrêmes.

II. LA FIN DES JARDINS D'ABONDANCE.

1) LE DON ET LE PROFIT.

Le problème qui résulte des effets d'un engagement trop exclusif dans la monoculture de plantation a été abordé dans d'autres publications (BONNEMAISON, 1974 a, 1977 b, 1978, 1984), de même que la nature des mouvements migratoires vers les zones urbaines qui en grande partie sont la conséquence la plus directe d'une disharmonie nouvelle entre la charge des hommes et les ressources locales (BONNEMAISON, 1974 b, 1977). Au coeur de ces problèmes se tient en définitive le problème de l'hypothétique "économie dualiste".

L'idée de l'économie dualiste repose sur le principe de l'auto-régulation des nouveaux besoins économiques par les producteurs eux-mêmes. On a longtemps pensé en effet que ceux-ci, n'ayant pas une mentalité capitaliste, limitaient par un processus naturel le volume de leur production et la somme de leurs travaux à la satisfaction de quelques besoins précis. Une fois cette cible économique atteinte ("target income"), ils arrêteraient d'eux-mêmes leur production. D'où ce comportement "anti-économique" caractérisé qui consiste à arrêter très vite la production de coprah, lorsque les cours sont élevés, parce que les cibles économiques sont plus vite atteintes, et au contraire à travailler beaucoup plus lorsque les cours sont bas, parce que dans ce cas les cibles économiques sont plus difficiles à atteindre.

On trouve dans la lecture du journal de bord du Père mariste établi à Wala en 1906 une anecdote qui illustre assez bien ce type de comportement. Le Père SALOMON voulait un jour se rendre de l'ilôt Wala à l'ilôt Atchin distant de quelques kilomètres ; il demanda à un homme qui fumait sa pipe sur la plage de l'aider à tirer sa baleinière à l'eau, puis de l'accompagner pour ramer avec lui. Il lui proposa un salaire pour sa journée, mais l'homme refusa de se déranger : *"J'irais bien avec toi, mais à quoi bon ? J'ai du tabac, je n'ai besoin de rien..."*. *"Après tout, c'est vrai, pourquoi travailleraient-ils ?"* écrivit alors rageusement le soir même le Père missionnaire qui dut remettre à plus tard son voyage et attendre que quelqu'un ait fini ses réserves personnelles de tabac pour trouver un rameur. A cette époque, les Mélanésiens ne consentaient à travailler pour de l'argent que s'ils ressentaient un besoin précis et immédiat. Une fois ce besoin comblé, ils s'arrêtaient et revenaient à leurs activités traditionnelles. Les notions d'épargne ou de profit ne semblaient pas alors être entrées dans les moeurs. La même attitude pouvait être remarquée en ce qui concerne le travail salarié sur les plantations européennes ou la production de coprah.

Cette attitude "anti-économique" ou plus exactement "anti-productiviste" est celle que l'on reconnaît comme générale dans l'économie domestique traditionnelle, telle que l'a décrite M. SALHINS (1972). Cet auteur a développé à cet égard ce qu'il a appelé la règle de CHAYANOV (1) : *"Le système domestique s'assigne des normes de subsistance limitées... plus grande est la capacité relative de travail de la maisonnée, moins ses membres individuels travaillent effectivement"* (SALHINS, 1972, p.131).

Dans une certaine mesure, un comportement proche du type de celui évoqué par la règle de CHAYANOV et caractéristique d'une mentalité pré-capitaliste peut se reconnaître dans les années lâches du système domestique mélanésien, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas de grand rituel programmé, mais on ne peut en déduire, au moins en ce qui concerne la société traditionnelle de Vanuatu, que ce comportement soit uniforme et s'étende à tous les types d'activités économiques. On a vu que lorsqu'un rituel d'échange à finalité de don est en cours de préparation, tous les hommes et femmes du groupe travaillent sans discontinuer : celui-ci s'investit au maximum de ses capacités de travail et de production.

---

(1) CHAYANOV est un économiste russe qui disparut en 1939 dans l'"exil" sibérien que lui imposa STALINE pour cause de pensées non-orthodoxes. (MAC KINNON, 1976).

Ces années sont de travail intense; il faut obtenir des biens cérémoniels en nattes, en cochons, en tubercules somptueux. Plus un groupe possède une force de travail nombreuse et plus le montant des dons auxquels il pourra procéder sera élevé : ce faisant, il sert son honneur et il sert ses alliés. Autant on limite l'investissement de la force de travail dans l'économie domestique de survie, autant on l'investit sans mesure dans l'économie rituelle, dont la finalité est *l'abondance du don*.

L'économie traditionnelle qui fonctionne ainsi à un double niveau ne peut donc entièrement s'expliquer par le comportement que décrit SAHLINS dans ce qu'il appelle "l'économie d'abondance".

L'attitude de survie diffère en effet profondément de l'attitude ostentatoire et le passage à l'économie commerciale moderne ne s'est pas fait non plus par un compromis entre les deux attitudes. Il s'est plutôt opéré sous la forme d'un *transfert*. Le travail intense qui vise au don et s'effectue par à-coups, par *"coups de collier"* qu'espacent des temps d'inertie, s'est déplacé vers l'économie marchande de plantation ou d'élevage et cela d'autant plus vite que la culture traditionnelle fondée sur les rites de l'échange et de la compétition du don disparaissait. Dans les sociétés "évoluées" du rivage, où le "busnes" a remplacé le rituel, le comportement "productiviste" autrefois finalisé vers le don ou le "busnes" d'échange s'est tout naturellement réorienté vers le profit, tandis que le comportement traditionnel s'est maintenu au sein de l'économie domestique de survie.

Dès lors, il n'y a pas d'auto-régulation des niveaux de production, pas plus qu'il n'existe réellement d'équilibre dualiste possible, ni même d'économie semi-traditionnelle. Une dynamique d'insertion croissante dans l'économie commerciale se développe.

En règle générale, ces dernières années, lorsque les prix du coprah chutaient trop bas, les planteurs européens, qui estimaient que celui-ci n'était plus rentable, arrêtaient d'eux-mêmes leur production et ils l'augmentaient lors des reprises. Par contre les Mélanésiens, quels que soient les cours, continuaient la leur à un niveau quasi-identique (M. RODMAN, 1981). Ce trait explique que les chutes des cours du coprah ne se soient jamais réellement marquées par des variations notables dans un volume de production qui n'a cessé de s'enfler régulièrement, suivant en cela le passage de plus en plus complet de la société mélanésienne dans l'économie marchande.

Les planteurs mélanésiens d'aujourd'hui produisent par intermittence, souvent en faisant des tours de coupe alternés dans des plantations qui ne sont pas réellement divisées; ce faisant, ils continuent à produire pratiquement les mêmes quantités année par année. Leurs goûts et leurs besoins de consommation ne cessent en effet de s'accroître au fur et à mesure qu'ils s'insèrent dans ce nouveau cycle d'économie. Une fois engagés dans la "nouvelle société", ils ne peuvent plus se donner le luxe de s'arrêter de produire, même en cas de chute des cours : un minimum d'argent est nécessaire ou considéré comme nécessaire. L'économie moderne, pas plus que l'économie d'apparat traditionnelle n'a donc de limites ni de *"sagesse interne"* ; il suffit d'y amorcer quelques gestes pour être complètement happé dans le mécanisme de la production et de la consommation, mais cette fois ce n'est plus le don rituel qui en constitue

la finalité profonde, mais le profit minimal permettant la consommation des objets qui définissent le "bonheur moderne". Comme l'a expliqué J. BAUDRILLARD dans son livre sur "la société de consommation" (1970) *"... C'est une pensée magique qui régit la consommation, c'est une mentalité miraculeuse qui régit la vie quotidienne... c'est la croyance en la toute puissance des signes. L'opulence, l'affluence, n'est en effet que l'accumulation des signes du bonheur"* (cité par B. HOURS, 1976, p. 40).

Si le bon Père SALOMON revenait de nos jours dans l'ilôt Wala, au moins aurait-il la satisfaction de n'éprouver aucune difficulté à trouver un "rameur" ou plus sûrement encore, quelqu'un qui serait disposé à le conduire contre paiement en bateau à moteur hors-bord. Les Mélanésiens des rivages du centre ont en effet intégré à leur propre monde l'esprit et les valeurs marchandes qui sous-tendent le monde de la production capitaliste et ils s'y révèlent souvent de remarquables "busnesman" ("hommes d'affaires"en bislama). L'économie nouvelle du profit, en ouvrant sur les modèles modernes de la consommation, relance constamment celle-ci ; les valeurs qui préconisent le don rituel cèdent alors la place aux valeurs marchandes et à la consommation de modernité.

On ne peut donc plus parler véritablement dans les aires centrales de Vanuatu d'économie dualiste : les systèmes de valeur se sont en effet inversés. L'économie commerciale s'étend, les goûts et les besoins nouveaux de consommation s'accroissent : manger du riz et des boîtes de poisson "Seven-Seven" (1) est un signe de modernité que l'on oppose à l'igname et au taro des jardins de la Coutume. L'économie vivrière décroît d'autant et ne constitue plus qu'un secteur résiduel sans attrait ni charge symbolique.

Le secteur "commercial" que représente l'économie de plantation, mais aussi les secteurs annexes à vocation spéculative, comme l'élevage, ne cessent de constituer, au sein du système de production mélanésien, une part de plus en plus grandissante, au détriment des formes les plus intensives de l'horticulture vivrière traditionnelle, autrefois liées à l'économie du don rituel. Mais il en découle une perte d'équilibre qui se traduit au premier plan par une diminution de l'autosuffisance alimentaire, tant au niveau du village qu'à celui de l'Archipel tout entier.

L'"effet entraînant" de la modernité économique aboutit en effet à la disparition de la "sécurité" vivrière que permettait le système domestique traditionnel, sans par ailleurs répondre -sauf dans quelques cas limités- au rêve d'abondance sur lequel repose l'adhésion au système économique commercial. Les Mélanésiens de la société du rivage ont en revanche de plus en plus de besoins économiques réels et symboliques (vêtements, nourriture, frais scolaires des enfants, coût élevé des transports, etc...). Ils deviennent dès lors de plus en plus dépendants d'un système économique mondial sur lequel ils n'ont pas de prise. L'indicateur le plus net de cette dépendance nouvelle, à la fois cause et reflet de celle-ci, est le déclin systématique des formes intensives de l'horticulture vivrière.

(1) Les boîtes "Seven-Seven" produites pour l'essentiel à Suva (îles Fidji) le sont à partir des poissons (maquereaux) pêchés par les flottes japonaises dans le Pacifique, puis revendus aux populations océaniennes.

2) LA "DESINTENSIFICATION" DE L'HORTICULTURE VIVRIERE.

Dans la plupart des terroirs mélanésiens du rivage, l'extension des plantations de cocoteraie est telle qu'elle rend impossible le maintien d'une réelle agriculture vivrière productive. L'espace, comme le temps disponible, manquent. Les rythmes de jachère doivent se raccourcir : 2 à 3 ans au lieu des cycles de 10 années comme auparavant. Les nouveaux villages se développent dans une cocoteraie qui les borde, les encercle et accapare les meilleurs sols de culture des terrasses littorales ou des bas de pente ; les jardins ne sont plus dès lors réduits qu'à quelques parcelles où pousse un assortiment de plantes cultivées selon la règle de l'économie de travail la plus grande (BONNEMAISON, 1974). Les clones des tubercules traditionnels se réduisent en nombre, quand ils ne disparaissent pas complètement au bénéfice des maniocs et patates douces introduits, dont le potentiel en calories énergétiques est plus faible et les rendements moins élevés, mais dont les types de culture sont plus faciles et moins saisonniers que l'igname (BARRAU, 1969).

L'économie moderne n'a peut-être pas détruit complètement le système domestique vivrier traditionnel, mais elle l'a réduit et, comme le dit BROOKFIELD (1972), "désintensifié". En fait, la savante horticulture rituelle de l'igname et les rendements somptueux (de l'ordre de 25 à 30 tonnes à l'hectare) qu'elle permettait, a pratiquement disparu de la plupart des jardins du rivage. Son espace, comme le temps qui lui était dévolu, sont passés à la cocoteraie ou à l'élevage à finalité commerciale. Il ne subsiste plus dans ces jardins qu'une horticulture extensive, rudimentaire et dont les rendements sont bas (10 à 12 tonnes de tubercules à l'hectare en moyenne). On l'applique à la va-vite dans des jardins à plantes multiples où poussent mélangés tubercules traditionnels et tubercules importés. Les techniques de compostage, de travail du sol sont abandonnées, les complexes de tuteurs d'ignames sont remplacés par un seul bout de bois planté en terre, quand ils ne sont pas complètement absents. Le champ n'a plus ni ordre spatial, ni technique agricole, il n'est plus le lieu d'investissement d'un savoir, d'une culture et d'une magie, mais le simple appendice sans valeur d'un système de production dont les finalités ont changé. On s'en débarasse au plus vite, car l'essentiel est ailleurs.

Les hommes viennent moins dans ce jardin moderne, devenu profane et dénué de réel intérêt. Les jardins étaient autrefois le centre de la vie sociale, l'objet de fierté de chacun et le point d'aboutissement de tous les sentiers dont la toile d'araignée s'organisait autour de leur lent cheminement dans l'espace. Aujourd'hui, le terroir est cocoteraie, les jardins sont rejetés en altitude, sur les marges des forêts ou bien encore réduits à de simples parcelles en désordre, encastrées, comme par mégarde, dans la cocoteraie et cultivées sur un mode de plus en plus négligeant.

Dès lors la marge d'auto-subsistance se réduit et avec elle la sécurité économique. Le riz importé, les biscuits, voire le pain et les boîtes de conserve de viande ou de poisson, deviennent la source de l'alimentation et dans de nombreux cas occasionnent des dépenses qui épuisent la plus grande partie de l'argent gagné par la vente du coprah.

Bref la marge de développement introduite délivre moins une nouvelle abondance qu'elle ne plonge dans une complète dépendance. A cette situation s'ajoutent d'autres traits structurels, notamment un déséquilibre de plus en plus accentué entre les temps de travaux des hommes et celui des femmes. Tout se passe dans ce domaine comme s'il y avait eu un transfert des attitudes mentales. Le commerce a pris la place du rituel et le profit celle du don ; ces caractères du reste ne sont pas spécifiques à la société mélanésienne et peuvent assez généralement s'appliquer à l'ensemble des sociétés modernes occidentales. Le travail et la mentalité magique autrefois orientés vers la symbolique du rituel se sont réorientés vers la symbolique nouvelle de la consommation des biens matériels.

3) MAGIES DE LA COUTUME ET MAGIES DE LA MODERNITE.

Dans la société traditionnelle telle qu'on peut l'observer encore dans les régions où elle reste vivante, notamment à Tanna, la division sexuelle du travail garantit un certain équilibre entre les temps de travaux respectifs des hommes et des femmes. Dans le monde de la Coutume, l'horticulture intensive rituelle est la tâche des hommes, alors que les femmes et les enfants produisent les ignames de consommation et les plantes secondaires : aux premiers revient la "gloire" des ignames somptueuses, aux secondes les tâches plus humbles de la "survie". Cette séparation des tâches s'explique en partie par la nature des travaux, plus pénibles et plus astreignants dans le cadre de l'horticulture intensive, mais plus profondément encore par une vision surnaturelle du monde qui accorde aux hommes un lien privilégié avec les fondements cosmiques.

Dans le cadre de la pensée magique, les hommes représentent dans la société traditionnelle de Tanna un concept symbolique chaud et les femmes un concept symbolique froid (WILKINSON, 1978, LINDSTROM, 1981). L'acte magique, en ce qu'il représente un geste de puissance, appartient au monde masculin de la chaleur, les femmes, en ce qu'elles représentent un concept froid, en sont en principe exclues. Le mélange de principes opposés briserait en effet l'harmonie magique du monde et provoquerait des malheurs. Il en résulte que l'horticulture intensive à finalité rituelle, acte magique par excellence, appelle la main de l'homme, alors que l'horticulture profane extensive, travail profane, appelle la main de la femme. Les nombreux interdits qui limitent l'entrée des femmes dans le coeur des jardins magiques en période de fécondité végétale ou qui empêchent encore les hommes eux-mêmes de pénétrer dans un jardin après un rapport sexuel, s'expliquent par cette règle de l'harmonie nécessaire. De même les magiciens s'abstiennent de toute relation, même visuelle ou tactile, avec le monde féminin pendant toute leur période de créativité magique (BONNEMAISON, 1984).

Cette division n'impliquait pas nécessairement une exploitation ou une inégalité : hommes et femmes travaillaient à peu près également et en relation "harmonique", mais dans des espaces et des domaines d'activité séparés.

Ce principe de séparation des tâches s'est aujourd'hui maintenu, mais dans un contexte nouveau qui lui retire tout son sens. La relation entre les deux types d'horticulture, l'intensif et l'extensif, s'étant déséquilibrée au profit du second, l'égalité originelle entre les temps de travaux s'est rompue. Lorsque le coeur magique et intensif du jardin se retrécit, voire disparaît, la périphérie profane et extensive gagne en étendue : elle devient le jardin. Les hommes, dès lors, qu'ils soient ou non des coutumiers, délaissent le monde sans attrait de l'horticulture vivrière. Le jardin profane à plantes multiples devient un lieu de travail essentiellement féminin et l'ancienne relation du travail "en harmonie" se transforme en relation inégalitaire au détriment des femmes.

Cette tendance est en général d'autant plus marquée que l'évolution vers l'agriculture de plantation et l'univers social de la modernité est accentuée. Lorsque l'horticulture vivrière à fondements magiques de la Coutume tend en effet à se réduire à sa plus simple expression, les hommes s'adonnent aux activités "nobles" qui commandent à l'accès à la nouvelle puissance magique : c'est-à-dire l'argent. Ils "coupent" du coprah, vont le vendre, s'occupent du bétail, entretiennent les barrières des padok , cultivent, comme à Tanna ou Vate, des jardins maraîchers de tubercules ou de kava, destinés à la vente et pour le reste, quand ils le peuvent et qu'ils n'ont pas assez de revenus, vont chercher périodiquement du travail à Port-Vila. En contrepartie, le poids du travail quotidien sur les jardins d'autoconsommation familiale, c'est-à-dire l'activité économique de survie, repose sur les femmes. Planter, entretenir le jardin, sarcler, récolter, porter les tubercules et le bois de cuisson au village ne sont plus que des activités féminines. Les hommes ne montent plus au jardin que lors de la période du défrichement et, à moins de construire des buttes d'ignames, le désertent ensuite. Ils retrouvent alors, semble-t-il avec soulagement, une économie qui, si elle n'est pas réellement d'abondance en termes de gains monétaires, permet de nombreux loisirs.

Tout se passe dès lors comme si la société moderne avait réalisé un transfert de magie. Les valeurs ont changé, le profit l'emporte sur le don, mais le complexe d'attitudes mentales et de comportements perdure. Plus exactement, la recherche du gain monétaire, en tant qu'activité valorisante et signe de puissance, occupe l'espace laissé libre par la disparition de la magie et des rituels traditionnels. Les hommes restent en cela fidèles à leur propre image, ils courent sur les routes de la nouvelle magie de modernité et de ses rêves. Les femmes par contre continuent à suivre les chemins traditionnels du jardin, elles voient leur part de travaux s'accroître d'autant sur les parcelles "sans gloire" et sans magie, continuant à reproduire l'horticulture extensive de survie qui a toujours été leur lot.

Cette tendance qui est générale dans la société évoluée du rivage et de la cocoteraie, apparaît beaucoup moins marquée lorsque la société reste proche de la tradition et conserve sa croyance dans les fondements magiques de l'univers. Les hommes continuent alors de travailler en harmonie avec les femmes, ils passent encore beaucoup de temps dans les jardins et la production des grands tubercules les remplit toujours de fierté. Mais ailleurs, l'affirmation du nouveau rêve de modernité s'opère toujours aux dépens du vieux rêve magique et païen.

Avec l'horticulture de la Coutume, disparaissent les formes techniques les plus intensives; le principe traditionnel de la séparation sexuelle du travail se maintient pourtant, mais selon des modalités qui entraînent une inégalité croissante. Les femmes depuis nourrissent les hommes : elles n'ont pas réellement gagné au change.

III. LA SOCIETE DU RIVAGE.

1) L'ENTREPRENEUR ET LA COUTUME.

Plus les sociétés mélanésiennes du rivage s'intègrent dans les circuits de production modernes et plus ses inégalités internes se développent. Une catégorie de producteurs et de collecteurs locaux de coprah émerge progressivement qui tend à remplacer les anciens leaders de la société traditionnelle. Parmi eux la figure nouvelle de "l'entrepreneur" à mentalité capitaliste apparaît comme le modèle dominant. Alors que les Grands Hommes de la société traditionnelle tissent leur réseau de pouvoir en se tenant au coeur des relations sociales, mais à l'extérieur du niveau de production domestique et sans interférer avec les mécanismes de la production proprement dite, l'entrepreneur applique au contraire la logique du processus de la domination capitaliste. Il situe son pouvoir au coeur même du système de production: il monopolise la terre par ses plantations et tâche de contrôler les circuits de production et de commercialisation régionale en jouant un rôle d'intermédiaire local avec les grandes sociétés de commerce et les instances du pouvoir central. L'entrepreneur local, devenu aujourd'hui le personnage clé des sociétés du rivage, est ce que les anthropologues anglo-saxons appellent un "middle-man" (W. RODMAN, 1972) : il est riche en terre, il collecte le coprah des autres producteurs et il assure sa revente. Lui ou des membres de sa famille proche tiennent le magasin local, où se redistribuent lanourriture importée et les biens de consommation devenus indispensables à tout un chacun (vêtements, torches électriques, allumettes, tabac, boissons, savons, etc...). Il possède, et c'est même indispensable, une voiture tout terrain ("la landrover toyota"), apte à faire le taxi ou à ramasser le coprah, souvent encore un canot à moteur hors-bord qui permet les déplacements entre les îles, parfois même un petit caboteur permettant le transport de cargaisons plus importantes. Dans certains cas, notamment en Aoba ou dans le Nord de Pentecôte, quelques uns de ces entrepreneurs les plus modernes possèdent des tracteurs munis de remorques qui servent au ramassage du coprah. L'entreprise dans ces derniers cas passe alors à une échelle mécanisée qui réunit tous les outils-symboles de la modernité.

Bref, l'entrepreneur parfaitement inséré dans l'économie et la société marchande extérieure est en même temps un acteur puissant dans la mutation profonde des sociétés du rivage et un agent actif de leur modernisation. Mais il est aussi un habile manipulateur des liens sociaux traditionnels et en cela, il ne s'éloigne guère de l'image classique du "big man" qui se situe au coeur de toutes les transactions possibles pour mieux affirmer son entreprise sur l'ensemble de la société. L'entrepreneur mélanésien d'aujourd'hui joue le rôle du "médiateur personnalisé", aussi habile dans un monde que dans l'autre : il est tout autant "big man" que producteur et commerçant. Il tire sa force de son égale maîtrise dans les deux sociétés : leader mélanésien aux yeux de

sa propre société, entrepreneur capitaliste aux yeux du monde marchand, il est tout à la fois l'un et l'autre et l'intermédiaire obligé entre les deux systèmes. On le voit partout, c'est dans cette ubiquité que réside sa force principale.

La catégorie sociale des entrepreneurs locaux est sans doute la seule à qui profite réellement l'actuelle société "dualiste". La domination exercée peut se lire à plusieurs niveaux, mais le plus immédiat est sans doute celui des chiffres de production. Les producteurs de coprah d'Aoba peuvent par exemple être divisés en trois "classes" : quelques grands entrepreneurs -moins d'une dizaine sur l'île- produisent une moyenne annuelle supérieure ou équivalente à 100 tonnes de coprah, une catégorie intermédiaire relativement aisée et moyennement nombreuse, en général deux ou trois par village, produit autour d'un niveau annuel de 15 à 20 tonnes de coprah, enfin la majorité de la population se trouve reléguée autour ou au-dessous de 5 à 6 tonnes de coprah par an (BONNEMAISON, 1974). En règle générale, petits et moyens producteurs dépendent pour la commercialisation de leurs produits des plus gros producteurs et les moyens servent de relais aux plus petits, du moins lorsqu'il n'y a pas de réseau coopératif, ce qui est le cas de l'Ouest Aoba (1).

Prenant le problème par le biais des structures foncières et en allant plus loin dans son excellente étude du pays Longana (Est Aoba), Margareth RODMAN a établi qu'en 1978, 106 maisonnées se partageaient une superficie plantée en cocotiers de 813 ha, soit une moyenne relativement confortable de 7,8 ha par unité familiale. Mais cette moyenne n'a qu'une valeur statistique, en fait 5 propriétaires contrôlent à eux seuls 31 % de l'ensemble de la cocoteraie, de telle sorte que pour 65 % de la population, la moyenne des superficies de cocoteraie disponibles n'est que de 2,5 ha par famille (1981, p. 141). Comme l'explique cet auteur, les grands producteurs -ou entrepreneurs- sont ceux qui ont su adroitement manipuler la souplesse traditionnelle de la tenure foncière à leur propre avantage.

Les nouveaux "Grands Hommes" de l'Est d'Aoba ne sont pas en effet des leaders détachés du monde de la Coutume, mais au contraire les maîtres de sa nouvelle réinterprétation. Ils utilisent toutes les possibilités offertes par la structure sociale de la hiérarchie à grades pour se hisser, en passant des grades élevés, au sommet du pouvoir politique traditionnel. Ils se servent ensuite de cette position traditionnelle pour acquérir le pouvoir économique moderne, en monopolisant la terre et en s'érigeant en médiateur entre leur propre société et les structures commerciales extérieures des maisons d'import-export. Dans des régions, comme celles de l'Ouest Aoba, où le système politique des

---

(1) Le développement d'un réseau coopératif important qui draine près de la moitié de la production mélanésienne de coprah a toutefois limité l'extension du rôle d'intermédiaire des entrepreneurs locaux. Ces derniers conservent toutefois leur pouvoir en tenant une grande partie des terres, en payant cash le coprah qu'ils achètent aux petits propriétaires et en rendant ces multiples petits services qui lient les gens et jouent le rôle que tenait autrefois la dette traditionnelle. Certains ont su également se tailler une place importante dans le leadership des réseaux locaux de coopératives.

grades a été abandonné, les hommes locaux importants sont d'abord des "big man" du coprah ou des "boss blong busnes", mais la démarche sociologique reste sur le fond de nature identique à celle qui autrefois faisait émerger les hauts-gradés du **hungwe.**

Il s'ensuit que le creusement des inégalités socio-économiques qui résulte de l'engagement dans la société marchande va de pair avec l'éclatement de l'ancienne tenure des terres, caractérisée autrefois par sa souplesse et par des droits d'usage territoriaux d'essence clanique. En règle générale, les anciens droits territoriaux se maintiennent en ce qui concerne l'horticulture vivrière résiduelle, mais les droits fonciers, transmis de père en fils selon la règle du partage, tendent aujourd'hui à l'emporter dans les modes d'exploitation de la cocoteraie à finalité spéculative (BONNEMAISON, 1974, a).

Dans la nouvelle société rurale qui se constitue dans les groupes du rivage, les plus étroitement insérés dans l'économie marchande, la Coutume, même si elle est maintenue dans ses formes visibles, n'y est plus qu'une apparence, "*a customary illusion*", comme le signale le titre de la thèse de Margareth RODMAN (1982). De même que l'habitat tend à se regrouper en villages, le terroir devient une plantation et les nouvelles structures de production tendent à faire éclater l'ancienne égalité des structures de production domestique. Chaque maisonnée produit pour mieux acheter, l'égalité économique d'antan n'est plus qu'un souvenir, le pouvoir des Grands Hommes de la Coutume est devenu caduque ou, comme c'est le cas dans l'Est Aoba, s'est réidentifié à celui des entrepreneurs. Bref une société villageoise de planteurs, insérée dans l'économie commerciale et le cycle de la consommation moderne, a pris la place de la société territoriale et paysanne qui satisfaisait à l'essentiel de ses besoins. Les exemples d'Aoba, d'Ambrym, de certains villages du Nord de Malakula, représentent sans doute des cas limites dans cette évolution, mais ce sont vers eux que tend aujourd'hui l'évolution sociale et économique de l'ensemble de la société du rivage mélanésien.

2) LES INEGALITES SPATIALES.

Si l'on calcule une moyenne générale nationale entre le volume de coprah vendu et le nombre des maisonnées productrices, on aboutit à un chiffre variant selon les îles et les régions entre 1 tonne et 1,5 tonne par famille. La moyenne nationale, si l'on considère la production de 1979 (39.821 tonnes exportées) et la population (112.596), est, compte tenu d'un chiffre moyen de 5 personnes par maisonnée, de 1,7 tonne par unité de production et de 2,15 tonnes, si l'on ne tient compte que de la population rurale (83 %). La réalité s'écarte toutefois légèrement de cette moyenne, une partie de la production nationale étant, comme on l'a vu, produite encore par des plantations de type européen et une autre partie de la population mélanésienne en contrepartie ne produisant pas de coprah. Dans des îles où la production est aux mains des Mélanésiens et où toute la population est peu ou prou engagée dans l'économie de plantation, on aboutit par contre à des chiffres de production plus proches de la réalité (voir tableau 20).

TABLEAU 20 : Chiffres de production de coprah par maisonnée et par île.

Groupes d'îles	Iles	Population 1979	Nb. de ménages product (estimation)	Vol. de coprah produit 1978 (1)	Moy. de production par ménage.
Grandes îles du Centre	AOBA	7.820	1.564	5.636	3,6
	MALAKULA	15.935	3.187	11.850	3,7
	PENTECOTE (2)	9.544	1.908	2.194	1,1
	MAEWO	1.771	354	972	2,7
	AMBRYM	6.324	1.264	4.088	3,2
Grandes îles du Sud	TANNA	15.715	3.143	906	0,29
	ERROMANGO	945	189	56	0,3
	ANATOM	464	93	78	0,78
Petites ou moyennes îles du Nord ou du Sud	PAAMA	2.354	470	491	1,04
	MOTA LAVA	1.142	228	209	0,92
	MERE LAVA	1.032	206	170	0,8
	TONGOA	2.892	578	1.043	1,8
	ANIWA	349	70	78	1,1
	FUTUNA	357	71	56	0,8

(1) Les chiffres moyens de production de 1978 selon les îles correspondent à une bonne année de production. Le volume exporté de coprah atteignit en effet cette année-là 44.879 tonnes. On obtient donc dans ce tableau des moyennes maximales.

(2) Le cas différent de Pentecôte s'explique par le maintien dans le Centre de l'île des populations du plateau qui ne produisent pas de coprah. Par contre, si l'on exclut ces populations et si l'on ne tient compte que des populations du rivage, on obtient alors une moyenne de production équivalente à celles d'Aoba ou de Malakula.

Ces chiffres montrent de sérieuses disparités de production. Dans les îles d'Aoba, d'Ambrym et certains secteurs du rivage de Malakula, un niveau supérieur à 3 tonnes par maisonnée semble constituer la norme moyenne de production. On remarque par contre la faiblesse de production de l'ensemble des grandes îles du Sud, notamment à Tanna où le coprah ne peut être considéré que comme une ressource marginale. Enfin dans les petites ou moyennes îles, un décalage général de la production apparaît par rapport aux grandes îles. Encore dans ces petites îles, ce chiffre moyen gravitant autour d'une tonne par maisonnée n'est-il obtenu que grâce à un recouvrement de l'espace par la cocoteraie beaucoup plus entier que dans le cas des grandes terres. A Tongoa, Paama et dans l'ensemble des petites îles, le revenu moyen assuré à chacune des maisonnées par la vente du coprah n'est obtenu que par la transformation quasi-complète de l'ensemble de l'espace rural en plantation. Ce processus accélère la dépendance ; les îles petites ou moyennes n'ont plus dès lors qu'un espace de réserve limité pour leur agriculture vivrière. L'engagement dans l'économie marchande produire pour consommer est donc ici plus total, même si le volume moyen de production par

maisonnée est inférieur à celui des grandes îles. On passe alors très vite du système d'économie semi-traditionnel à un véritable système "moderne" de dépendance : l'horticulture vivrière reléguée dans des espaces résiduels n'est plus à même de nourrir la population qui de plus en plus doit acheter dans les stores une alimentation importée.

Ce phénomène d'inégalité spatiale dû à la taille des îles est d'autant plus dramatique que, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs (BONNEMAISON, 1977, a), ce sont dans les îles et régions où les densités de population sont les plus élevées que la vitesse d'évolution vers l'économie et la société de villages de plantation est la plus rapide. En d'autres termes, ce serait là où la survivance d'une forte horticulture traditionnelle vivrière serait la plus nécessaire que les formes de désintensification, voire la disparition pratique de celle-ci, sont les plus accusées.

3) LA DEPENDANCE ALIMENTAIRE.

L'économie rurale dominée par la plantation peut se caractériser par la dépendance de plus en plus accrue envers les réseaux économiques extérieurs et son extrême sensibilité aux variations des cours mondiaux du coprah. Le pari sur la cocoteraie n'offre de réponse économique viable que dans la mesure où les prix du coprah (beach price) ne descendent pas en-dessous d'un certain taux minimum, puisque jusqu'à l'Indépendance il n'existait pas de caisse de stabilisation des prix. Ces prix ne cessent constamment d'osciller en fonction des principaux producteurs des Philippines et d'Indonésie, passant du simple au double en quelques mois et parfois révélant encore de bien plus larges variations. En 1974, le "beach price", prix auquel on achetait le coprah aux producteurs était par exemple de 4.000 FNH la tonne, mais à la fin de 1978, il culminait à 13.500 FNH, avant de s'effondrer à nouveau quelque temps plus tard à moins de 5.000 FNH. Comme on l'a vu, les producteurs mélanésiens furent les seuls à maintenir leur production en période de dépression des cours, alors que les producteurs européens en général jugeaient qu'il ne valait plus la peine de ramasser les noix. Les Mélanésiens du rivage et en particulier ceux des petites îles sont en effet tellement engagés dans un réseau nouveau de besoins qu'ils n'ont plus la liberté de cesser de travailler, si les cours sont inintéressants. En règle générale, ils produisent donc bel et bien, quels que soient les cours. Ces continuelles variations des prix du coprah ont ainsi entraîné l'économie des régions insulaires tournées vers le "busnes" dans une série de cycles économiques inégaux, alternativement déprimés ou "euphoriques", sans qu'une autre solution ait pu être trouvée.

La "fragilisation" de l'économie locale et l'accentuation de sa dépendance par rapport au système économique extérieur sont la rançon habituelle de la monoculture. Mais cette situation a été considérablement aggravée par les nouvelles habitudes alimentaires qui ont accompagné le déclin de la production vivrière. L'extension des nourritures importées au détriment des aliments et tubercules traditionnels enferme de plus en plus les producteurs de coprah dans le cycle de la production marchande et leur retire toute possibilité d'autonomie et partant, de liberté de choix (MAC GEE, WARD, DRAKAKIS-SMITH, BONNEMAISON, 1980). Comme l'a expliqué MAC GEE (1975), le néo-colonialisme économique

commence généralement avec la diététique : pour être complet, il doit éliminer l'autarcie vivrière traditionnelle et jeter le discrédit culturel sur les aliments locaux, de telle sorte qu'il n'y ait plus de possibilité à la société ainsi déracinée par rapport à son système domestique que de s'engager dans une sorte de fuite en avant dans les réseaux de l'économie de marché sur lesquels elle n'a ni prise, ni marge d'influence. En d'autres termes, cette situation pourrait se résumer par une inversion de la formule de l'économie rurale traditionnelle : celle-ci avait su passer de la survie à l'abondance dans le rituel et la magie, l'évolution actuelle sur les chemins de l'économie marchande tend aujourd'hui à la ramener à la survie dans la magie de modernité. A moins que quelque chose d'ici là ne vienne briser le cours mécanique des choses. Le fait que le nouveau gouvernement indépendant soit conscient de la nature du dilemme et ait décidé de promulguer une politique de développement plus diversifié correspondra peut-être à un arrêt dans le processus de fuite en avant dans la monoculture du coprah. Dans cet ordre d'idée, la création d'une caisse nationale de compensation destinée à stabiliser les cours locaux du coprah, décidée juste après l'Indépendance, correspond à un incontestable progrès pour les producteurs de l'Archipel.



Dix-huitième chapitre

ENTRE DÉVELOPPEMENT ET DÉPENDANCE

I. LA SITUATION ECONOMIQUE A LA VEILLE DE L'INDEPENDANCE.

1) LES EFFETS "D'UN DEVELOPPEMENT BASE SUR L'EXPORTATION".

A la veille de l'Indépendance, proclamée en juillet 1980 à Port-Vila, l'économie de l'Archipel pouvait se résumer dans les termes suivants. La rupture de l'auto-suffisance alimentaire résulte du déclin général de l'horticulture vivrière et de la transformation des goûts alimentaires qui fait préférer aujourd'hui les nourritures importées, symboles d'une consommation moderne (PHILIBERT, 1982) aux nourritures locales et enfin à l'accroissement d'une population urbaine qui s'élève aujourd'hui à 19.732 personnes (17.797 pour Port-Vila et 4.935 pour Luganville), soit 17 % du total de la population. Les nouvelles habitudes de consommation en milieu urbain, mais aussi dans le secteur rural évolué entraînent donc une demande constante à l'importation de biens alimentaires et de biens de consommation, qui doit être soutenue par l'exportation de produits bruts, sujets à une constante variation de prix sur le marché mondial.

Ces tendances n'ont cessé de se développer au fur et à mesure que l'économie de l'Archipel évoluait et s'intégrait dans les circuits de production et de consommation du monde extérieur. Elles résultent d'une certaine façon de ce que BROOKFIELD a appelé un *"développement basé sur l'exportation"* (1971, p. 206) ; la finalité de celui-ci étant de couvrir, par les taxes à l'exportation, les coûts de l'appareil étatique, colonial autrefois, national aujourd'hui, tandis que les structures de production et de commercialisation sont contrôlées par des expatriés. Ce système, à quelques nuances, tend à se reproduire dans la plupart des Etats ayant eu nouvellement accès à l'Indépendance, mais ceux du Pacifique, en raison de leur petitesse et de leur faible éventail de ressources disponibles, se révèlent à cet égard particulièrement fragiles. Comme l'explique

TABLEAU 21 : Commerce extérieur de Vanuatu (1977-1981). (Ière Partie).

	1977	1978	1979	1980	1981
1) Exportations en tonnes métriques.					
COPRAH	43.861	44.879	39.821	26.732 (1)	47.070
CACAO	855	1.096	556	723	944
BOEUF	485	853	770	366	804
HUILE DE COCO (2)	-	1.788	2.491	1.312	-
MANGANESE	27.533	24.739	10.623	3.522	-
BOIS	2.412	3.656	3.550	68	718
REEXPORTATION DE POISSON (3)	9.997	9.182	7.724	8.300	4.840
2) Exportation en valeur (millions de vatu) (4).					
COPRAH	1.107	1.163	1.505	592	1.070
CACAO	170	188	95	94	117
BOEUF	75	150	139	76	159
HUILE DE COCO	-	77	145	74	-
MANGANESE (5)	64	61	26	8	-
BOIS	17	36	47	1	21
REEXPORTATION DE POISSON	1.061	972	831	1.056	826

(1) La chute brutale de la production de coprah en 1980 est dûe à la crise politique de l'Indépendance et au blocus de l'île de Santo.

(2) L'usine de fabrication d'huile à partir du coprah local fut créée en 1978 à Santo, mais elle fut sabotée lors des évènements de 1980. Reconstruite depuis, elle est à nouveau en fonction en 1984.

(3) Il s'agit de la production des pêcheries japonaises installées à Palikolo (Santo) et dont les produits sont réexportés. Le gouvernement perçoit des taxes substantielles sur cette production.

(4) Le vatu est la monnaie nationale depuis 1981. Sa valeur sensiblement égale à celle de l'ancien "Franc-Nouvelles-Hébrides", équivalait à 0,061875 FF (1980). En 1984/1985, sa valeur a toutefois plus que doublé : il équivaut aujourd'hui à 0,12 FF.

(5). La production de manganèse dans les mines de Forari (Nord-Vate) a cessé à la suite de l'épuisement des gisements en 1980.

TABLEAU 21 : Commerce extérieur de Vanuatu (1977-1981) (2ème Partie).

	1977	1978	1979	1980	1981
3) Principales importations en valeur (millions de vatu)					
Produits alimentaires	-	-	1.183	993	1.113
Carburants	-	-	290	508	496
Produits de consommation	-	-	820	656	882
Matériel de transport	-	-	400	350	318
Produits industriels	-	-	620	608	634
Machines	-	-	460	351	428
Autres	-	-	238	130	56
Total des importations	-	-	5.020	4.922	5.123
4) Balance du commerce extérieur.					
Export. tot. en millions de vatu	2.915	3.082	3.236	2.449	2.833
Import. tot. en millions de vatu	4.149	4.614	5.020	4.913	5.123
Solde du commerce extérieur	- 1.234	- 1.532	- 1.784	- 2.464	- 2.290
% de couverture des importat. par les exportations.	70 %	67 %	64 %	50 %	55 %

Sources : Vanuatu (1982, p. 87 - 94).

MAC GEE, *"la majorité des pays du Pacifique se caractérisent aujourd'hui par de micro-économies marginales qui ne peuvent exister que dans un lien de dépendance étroit avec les puissances métropolitaines"* (1980, p. 11). La situation périphérique de l'économie de Vanuatu se traduit par le déficit constant de la balance du commerce extérieur dont l'ampleur varie selon la production annuelle du coprah et les prix incertains qui lui sont offerts sur le marché international, ce qui renforce encore la situation de dépendance du pays envers l'aide internationale (voir tableau 21).

C'est en matière de dépendance alimentaire que l'importation dans un pays aux possibilités agricoles si riches se révèle particulièrement absurde. Les importations de produits alimentaires -en grande partie australiens- représentent depuis 10 ans plus de 20 % du total en valeur des produits importés : elles s'élevaient à 22,2 % en 1970, à 23,6 % en 1979 et à 28 % en 1981. Sur cet ensemble, l'importation de riz représente constamment un peu plus du quart (27,4 % en 1975) et celle du poisson en boîtes un peu moins d'un autre quart (22,3 % en 1975). Ces proportions n'ont pas changé véritablement dans les années qui ont suivi l'Indépendance (Vanuatu, 1982). On peut donc considérer que près de la moitié du déficit de la balance du commerce extérieur est dûe aux importations de produits alimentaires. Ce déficit n'a par ailleurs cessé de croître de 1977 à 1981 ; les exportations qui couvraient alors pour près de 70 % le volume des importations ne les couvraient plus qu'à 50 et 55 % en 1980 et 1981.

TABLEAU 22 : Les importations de riz en 1970-1980.

	1972	1973	1974	1980
Importations de riz en tonnes	3.468	3.793	3.699	3.896
Importation de riz en valeur (millions de vatu)	68,4	86,3	155,2	166,2
Moyenne d'importations de riz par hab. en kg.	38	40	38	33
% des importations de riz dans le volume total des importations.	3,0	3,8	4,3	4,0

Source : Vanuatu (1982, p. 91).

Les importations de riz n'ont cessé de s'accroître en valeur au cours de la dernière décennie ; elles sont passées de 49 millions de FNH en 1970 à 166 millions en 1980, soit un accroissement moyen annuel de 12,9 % par an (voir tableau 22). Toutefois, cet accroissement est beaucoup plus dû à l'augmentation du prix du riz sur le marché international et à la croissance générale de la population qu'à celle de la consommation moyenne par habitant qui reste à peu près constante, autour de 40 kg par an. La chute de 1980, où cette consommation est tombée à 33 kg est conjoncturelle : elle s'explique par les évènements de l'Indépendance et par le blocus de Santo et des zones passées à la "rebellion". En 1981, on est revenu au taux habituel.

2) LES RENTREES INVISIBLES.

Le déficit constant de la balance du commerce extérieur reflète bien l'image économique classique d'un pays du tiers-monde. Des rentrées invisibles compensent toutefois ce déséquilibre, notamment celles fournies par le tourisme et par le Centre financier ("tax heaven").

Le pourcentage des "journées" passées au Vanuatu dans le cadre du tourisme international, australien, japonais et dans une moindre mesure calédonien, n'a en effet cessé de croître, augmentant de 15,3 % par an entre 1978 et 1979 (Vanuatu 1982, p. 95). En 1971, les "touristes-visiteurs" étaient 12.800, on en comptait 30.500 en 1979. Or on estime que chaque touriste ou visiteur dépense par jour 4.000 vatu dans le pays et dans le cas des passagers en escale des navires de croisière (ils étaient 44.090 en 1979) 2.000 vatu . Ces chiffres paraissent optimistes et très exagérés, notamment en ce qui concerne les passagers des croisières bateau qui, le plus souvent, ont un comportement fort mesuré en matière de dépenses à terre. Ce sont là toutefois les chiffres officiels. Le Bureau des Statistiques s'y réfère pour conclure que les rentrées invisibles dûes au tourisme international peuvent dès lors être estimées à 1.246 millions de vatu en 1979, soit un chiffre considérable et de peu inférieur au montant fourni par les ventes du coprah à l'exportation. Dans cette hypothèse, le tourisme international couvre à près de 70 % le déficit global du commerce extérieur.

Les autres ressources invisibles découlent des transactions du "Centre financier", qui permet à plusieurs centaines de sociétés et compagnies de se "localiser" fictivement au Vanuatu, en se faisant représenter par quelques cabinets d'affaires. Il s'y ajoute enfin une aide internationale importante qui provient des deux anciennes puissances de tutelle et de l'Australie. Cette aide internationale finance un certain nombre de projets de développement, fournit une aide technique et des "coopérants" et surtout couvre une partie des dépenses de fonctionnement d'un appareil étatique que la nature même du régime condominial avait rendu lourd et qui fut hérité par le jeune Etat. L'aide financière directe s'est élevée en 1980 à un total de 47,6 millions de dollars australiens, dont 20 millions fournis par la France, 17,6 par la Grande-Bretagne, 4,8 par le F.E.D. (Fonds Européen de Développement), 3 par l'Australie et 1,6 par la Nouvelle-Zélande (chiffres de la Commission du Pacifique Sud, Nouméa, 1980). Depuis l'Indépendance, ces deux derniers pays ont sensiblement augmenté leur contribution et fourni de nombreux coopérants et experts.

En 1981, l'aide totale fournie par la France, c'est-à-dire en incluant les coûts indirects que représente la prise en charge du personnel technique mis à la disposition de Vanuatu, s'élevait à 80 millions de francs lourds. Dans leur très grande majorité, ces dépenses servent à payer les enseignants français ou francophones (chiffres officiels du Ministère des Relations Extérieures).

Même si l'on tient compte d'une aide extérieure qui reste encore indispensable, la situation économique au niveau national peut donc être qualifiée de relativement saine : les rentrées invisibles comblent en effet une grande partie du déficit commercial. Le jeune Etat de Vanuatu présente en outre de nombreuses possibilités d'expansion : le tourisme international et notamment japonais peut encore croître, le pays n'est pas surpeuplé et de vastes espaces peuvent être mis en valeur. En fait, la situation de dépendance et de malaise se lit moins au niveau de la situation macro-économique qu'à celui des micro-économies locales.

3) MIGRATION STRUCTURELLE ET PAUVRETE RELATIVE.

Le régime condominial a laissé enfermer le mode de développement économique insulaire dans une production d'exportation dominée par le seul coprah. Sans être un échec, puisque le marché extérieur reste demandeur, cette tendance à la monoculture a accentué les disparités géographiques de niveaux de développement, marginalisé les finisterres insulaires et perturbé l'équilibre socio-économique des aires de production.

Les paysans-planteurs de l'Archipel ont été sans doute trop loin dans l'économie marchande et lui ont sacrifié trop vite leurs propres traditions horticoles. Pour la masse des petits producteurs de coprah, les revenus monétaires restent en effet faibles. Quant à ceux que la situation géographique "défavorable" a placés en dehors des rivages du centre, c'est le cas d'une très grande partie de la population des îles du Sud, il n'existe pas ou presque pas de ressources locales. La migration vers lés zones urbaines est alors bien souvent la seule solution permettant de ramener au village les quelques sommes nécessaires à un minimum de survie dans un monde rural qui, pour être encore marginal à celui de la modernité économique, est toutefois de plus en plus en contact avec elle.

Les migrants ruraux, qu'ils soient temporaires ou qu'ils cherchent à s'expatrier pour de bon, partent périodiquement vers Port-Vila et dans une mesure moindre à Luganville, à la recherche d'un travail hypothétique. Ces mouvements de population ont été bien étudiés (BEDFORD, 1973, VIENNE, 1974, BONNEMAISON, 1974, 1977, MATHIO, 1977, CONNELL,1983, etc...) ; la structure de la mobilité circulaire y reste largement dominante, mais de plus en plus des formes de migration longue et incontrôlée ou même définitive s'y développent. Les courants migratoires internes peuvent se ramener à trois grands caractères :

- Le groupe le plus important est composé par des migrants provenant des îles du Sud et de Tanna en particulier, îles dont l'espace intérieur se situe pour l'essentiel en dehors de l'aire de fructification du cocotier.

- Un deuxième courant également très important provient des petites îles de la société évoluée des rivages du Centre et du Nord, trop peuplées pour que l'économie de plantation puisse fournir à tous un revenu et des terres suffisantes (Paama, îles Shepherds, îles du Nord Vate).

- Enfin, un troisième courant migratoire est constitué par des habitants des zones marginales du Centre et du Nord de l'Archipel. Ceux-là, même s'ils sont riches en terre à exploiter, sont ce que Diana HOWLETT (1980) a appelé en Papouasie-Nouvelle-Guinée des *"functionnal landlessness"* ou si l'on préfère des "prolétaires structurels" ; l'espace où ils habitent est, quelle que soit sa richesse potentielle, trop isolé pour être exploité. Le serait-il que l'on ne pourrait en exporter les produits, en raison de l'absence de liaisons terrestres ou maritimes. Les paysans riches en terre des aires périphériques se retrouvent donc dans la migration vers les villes au même titre que les paysans pauvres en terre des aires centrales.

Dans l'ensemble, les deux premiers courants dominent numériquement. En 1967, sur 2.673 migrants recensés à Port-Vila, 1.772, soit 67,4 % étaient originaires de ces quelques petites îles du rivage central de l'Archipel ou encore des îles du Sud. En 1972, sur 4.188 migrants touchés par mon enquête de terrain, 2.415, soit 57,6 % provenaient des mêmes aires de marginalité et du même échantillon de micro-mondes insulaires (BONNEMAISON, 1974 b, p. 271).

La comparaison de ces chiffres révèle toutefois que le courant migratoire tend depuis ces dernières années à déborder de ses zones de départ traditionnelles pour affecter l'ensemble de l'Archipel. Ce ne sont plus en effet les seuls habitants des aires périphériques (les *"functionnal landlessness"*) ou des petites îles surpeuplées du Centre qui migrent, mais aussi et pour 43 % de la population migrante, des producteurs démunis en terre des aires centrales de l'Archipel. A ce courant, s'ajoute encore la jeunesse scolarisée des îles qui vient en ville à la recherche d'un emploi tertiaire.

L'élargissement des zones géographiques de recrutement de la migration, mais aussi du type social des migrants, se traduit par une augmentation quantitative nette de la migration urbaine : entre 1967 et 1972, le nombre des migrants ruraux résidant en zone urbaine s'est accru de 11,6 % par an à Port-Vila, passant de 2.673 personnes à 4.228 et encore de 7,1 % à Luganville (BONNEMAISON, 1977 b).

Avec plus de 19.000 personnes en 1979 (1), la population urbaine représente aujourd'hui 17 % de l'ensemble de la population de l'Archipel. Le taux d'accroissement annuel de l'ordre de 10 % de 1967

---

(1) Dans ce chiffre, il faut toutefois compter entre 3 à 4.000 personnes expatriées d'origine européenne ou asiatique constituant pour la plupart une population mouvante qui n'est pas en principe destinée à se fixer au Vanuatu. Parmi celle-ci la dominante depuis l'Indépendance revient aux Australiens et aux Néo-Zélandais, coopérants, commerçants, parfois "nouveaux colons" et hommes d'affaires, qui de plus en plus remplacent l'ancienne population française.

à 1972 a tendu ces dernières années à se ralentir par suite du manque de débouchés dans le marché du travail urbain, mais il reste malgré tout préoccupant ; il est en grande partie dû à la régularité d'un flux migratoire que l'on ne peut plus considérer comme un élément conjoncturel, mais qui est devenu véritablement un trait structurel de l'actuelle société mélanésienne.

Selon qu'ils appartiennent à l'un ou à l'autre des courants migratoires, le comportement des migrants diffère. En règle générale, les migrants originaires des îles "évoluées" de l'aire centrale cherchent à s'installer durablement en zone urbaine et à y constituer des communautés stables, comme par exemple les communautés issues de Tongoa ou de Paama qui ont créé des petits quartiers à Port-Vila (Sea-Side) ou à Luganville (Sarakata) (BONNEMAISON, 1977b). Inversement, les migrants des îles du Sud qui appartiennent à des sociétés restées plus proches de la Coutume ne constituent en ville que des regroupements éphémères, la plupart d'entre eux migrant sur un modèle circulaire. Cette attitude est souvent partagée par les migrants des autres aires périphériques.

Mais quel que soit le type de comportement dans la migration, la régularité, la diversité des origines géographiques et l'ampleur de celle-ci révèlent bien qu'elle est devenue un élément permanent du nouveau mode de vie insulaire. Tout comme l'actuel travail de production du coprah, la migration n'est plus en effet commandée par la volonté conjoncturelle de gagner ponctuellement de l'argent dans un but précis (*"target migration"*), puis de revenir au village une fois cette somme réunie. La migration semble aujourd'hui être devenue un élément nécessaire et habituel du mode de vie insulaire ; elle exprime dans une certaine mesure un phénomène nouveau de "pauvreté relative" et la difficulté culturelle de vivre en dehors de la sphère de productivité moderne.

La plupart de ces problèmes sont aujourd'hui communs à beaucoup d'Etats insulaires du Pacifique et la société de Vanuatu est en cela proche de celle des Salomon ou de la Papouasie Nouvelle-Guinée (WARD, 1971, CHAPMAN, 1973, CONNELL, 1985). Au risque économique global s'ajoute le risque nouveau de la subsistance, puisque l'orientation vers les cultures commerciales a détruit -momentanément au moins- l'auto-suffisance traditionnelle. Au Vanuatu, l'économie moderne se traduit par une inégalité croissante des régions et des producteurs. Ces derniers se trouvent en situation très inégale selon leurs possibilités d'accès aux terres des rivages centraux. Les courants migratoires reflètent ces situations d'inégalité régionale : le fait nouveau est bien qu'ils n'affectent plus seulement les régions marginales, mais également la population démunie des rivages centraux. D'une façon générale, il semble bien, ici comme ailleurs, que *"l'appauvrissement relatif soit une conséquence inévitable de la modernisation et du développement économique"* (CLARKE, 1980, p. 188, cité par CONNELL, 1982, p. 256).

II. LES CHOIX DE DEVELOPPEMENT.

C'est bien sans doute le déclin de l'horticulture vivrière locale et la désaffectation envers les produits du jardin traditionnel qui se révèlent les plus inquiétants. Pour peu que la tendance se confirme, l'Archipel risque de dépendre de l'extérieur pour une bonne partie de son alimentation. Cette situation n'est d'ailleurs pas particulière au Vanuatu ; on la retrouve en effet uniformément répandue en Océanie (FISK, 1975 et 1978, WARD, 1980 et 1982). Tout se passe en effet comme si l'insertion dans une société de modernité, dont les valeurs se modèlent en zone urbaine, jetait le discrédit sur les modes de consommation des zones rurales. En 1981, les importations de nourriture sont passées à 28 % de l'ensemble de la valeur totale des importations ; la consommation de riz et de boîtes de conserve est devenue, même dans les régions les plus reculées de l'Archipel, un signe de prestige et de puissance. Lors des fêtes rituelles de la Coutume, la marmite de riz bouilli sur lequel on a renversé une boîte de viande ou de poisson apparaît mieux prisée que le lap-lap traditionnel.

De nombreux auteurs ont pourtant fait remarquer que l'engouement envers la nourriture importée entraîne à la longue des problèmes de malnutrition inconnus dans l'économie traditionnelle (BARRAU et al., 1973). Cette désaffectation envers les modes de consommation locaux est d'autant plus dommageable que ces derniers garantissent un meilleur équilibre diététique global. Les modes locaux de la production vivrière que la tradition n'avait cessé de perfectionner sont par ailleurs parfaitement adaptés aux ressources et aux conditions de l'écologie insulaire. En s'éloignant d'un système culturel et alimentaire qui permettait l'autarcie, la nouvelle société du rivage tend à s'engager de plus en plus dans la spirale de la dépendance et de la pauvreté relative.

Jusqu'à présent, grâce au coprah et depuis peu au tourisme, Vanuatu peut se permettre le luxe d'une nourriture en partie importée. Un géographe océaniste analysant l'évolution des nouveaux Etats océaniens a affirmé avec pessimisme : *"Les petites nations du Pacifique semblent destinées à demeurer dépendantes au gré des caprices et à la merci de la générosité des grandes nations d'outre-mer"* (CONNELL, 1982, p. 258). Ce jugement est particulièrement juste pour les micro-états océaniens sans espace de réserve, ni véritables ressources, et par ailleurs surpeuplés, ce qui n'est pas le cas de Vanuatu. Mais à moyen terme, le problème du mode de développement de l'Archipel ne peut manquer de se poser. Il implique des choix culturels et politiques qui ne seront pas faciles.

Le nouveau gouvernement de Vanuatu apparaît conscient de cette situation et cherche aujourd'hui à diversifier son économie afin de pallier la situation dont il a hérité, mais le pari reste difficile. Sans doute faudrait-il rechercher dans la voie d'un *"développement internalisé"*, comme Augustin BERQUE (1982) en signale la réalisation à propos du Japon, c'est-à-dire tourner la dynamique sociale vers l'intérieur et non plus la laisser dépendre de la seule attirance des modèles extérieurs. C'est aussi ce que souligne avec justesse, et dans un autre domaine, Ron CROCOMBE : *"Créer des besoins artificiels envers des biens et des services qui ne sont pas nécessaires et sans tenir compte de leur usage ou des valeurs ne fait qu'aggraver la situation"* (1973, p. 54).

Les solutions qui devraient permettre de sortir du cycle de la dépendance et de la pauvreté relative sont à rechercher à l'échelle internationale comme à l'échelle nationale. A l'échelle internationale, elles impliquent que les différents états insulaires du Pacifique cherchent à promouvoir entre eux ce qu'on appelle aujourd'hui un *"espace de développement économique auto-centré"*, seule façon de briser en groupe des liens de dépendance que leur taille et leur fragmentation leur interdisent de briser individuellement. Cette mise en commun des ressources et des politiques économiques est sans doute la seule façon de répondre aux problèmes de la modernité économique internationale, mais c'est aussi la seule échelle où l'on puisse envisager une indépendance économique possible. Cette vue moins utopique qu'il n'y paraît est partagée par les responsables politiques océaniens les plus conscients. La faillite d'un certain ordre économique international fournira peut-être la condition nécessaire à la réorientation du développement des états insulaires océaniens.

Mais le "Développement" de Vanuatu ne dépend pas que des choix de concertation et de réorientation des politiques économiques qui se traiteront à l'échelle régionale du Pacifique ; il dépend aussi et au premier chef de la restructuration de son espace interne. L'organisation du réseau des communications est ici essentielle.

Recréer l'espace fluide, sans lequel la société mélanésienne ne pourra véritablement se développer, implique au préalable l'extension d'un réseau de transport maritime à petit ou moyen tonnage beaucoup plus diversifié et souple que ne l'est celui d'aujourd'hui (A. DUNBAR, 1981). L'avion n'a en outre que des capacités de frêt limitées pour un coût élevé ; cet outil de luxe est plus un symbole de modernité qu'un facteur réel de développement. Il sert plus à l'heure actuelle au tourisme international qu'aux populations locales. C'est donc vers un retour aux petits et moyens bateaux et une redécouverte des voyages "à l'aventure" qu'il faut se tourner, si l'on veut promouvoir un réseau de transport qui serve au développement interne et en particulier à la réinsertion des zones isolées de l'Archipel. La création d'un réseau de communication terrestre pénétrant à l'intérieur des îles et non plus tournant autour de celles-ci constitue la seconde des urgences.

Sans doute aussi, l'espace insulaire, aujourd'hui polarisé sur un centre, doit-il redevenir un espace à centres multiples. Si tel n'est pas le cas, l'hypertrophie urbaine et la croissance de certains rivages continueront à se développer au détriment de la plus grande partie de l'Archipel. En d'autres termes, il importe de promouvoir une politique de développement des pôles régionaux insulaires qui puissent faire fonction de centres de services (hospitalier , scolaire, banquier, social, etc...) et à qui serait accordée la marge d'autonomie nécessaire au dynamisme de la vie régionale.

Une politique de décentralisation régionale concertée constitue la seule réponse face aux tendances centripètes actuelles et aux risques corrélatifs d'affirmation de forces politiques centrifuges visant à des "indépendances insulaires", comme elles ont existé et continuent d'exister aujourd'hui dans pratiquement tous les nouveaux Etats océaniens.

Le Gouvernement de Vanuatu semble engagé dans certaines de ces directions. Il cherche par exemple à construire une politique de développement mélanésien reposant sur une multitude de petits projets visant à diversifier les productions locales, mais il ne s'engage que très prudemment dans une politique de décentralisation. La "rebellion" de Santo, qui mit un temps en péril la toute jeune unité nationale, semble à cet égard l'avoir rendu extrêmement méfiant. Pourtant le développement moderne risque d'être dévié de sens et comporter de plus graves périls encore pour l'unité du pays, s'il ne se réalise qu'au seul bénéfice de Port-Vila et de quelques îles.

La renaissance de Luganville, capitale régionale de Santo et des îles du Nord, constitue une condition nécessaire à l'équilibre politique de l'espace national, à la réorganisation de ses échanges internes et au développement des espaces périphériques du Nord. Le développement d'un autre pôle assurant des fonctions urbaines au Sud de l'Archipel serait d'ailleurs à l'avenir également nécessaire. Les défis auxquels la jeune nation de Vanuatu est confrontée, comportent donc aussi une face interne : réunifier son espace tout en lui conservant sa diversité.

Peut-être le destin du monde se joue-t-il aujourd'hui sur une réaffirmation du "local" par rapport aux centres de décision de systèmes de pouvoir à vocation et à emprise mondiale, dont les réseaux débordent de loin les frontières des nouveaux états océaniens. Le cas de Vanuatu ne présente en ce domaine rien d'exceptionnel, mais cette nation mélanésienne tire de son passé, de la profonde originalité de son système culturel et des multiples influences internationales qui s'y sont croisées, une personnalité riche et complexe qui rend son destin particulièrement symbolique.





Conclusion

LES ILES-LIEUX ET LE RÉSEAU IMAGES ET SYMBOLES DE L'ESPACE ET DE LA SOCIÉTÉ INSULAIRE

"Car l'île, c'est l'absolu par définition : la rupture du lien. L'île n'est plus liée que par l'harmonie préétablie".

Michel TOURNIER.
(Entretien, revue Silex, n.14, p. 15, Grenoble, 1979).

LA METAPHORE DE L'ARBRE ET DE LA PIROGUE.

Les îles sont toujours des déchirures, des fins de route, des rives d'inquiétude ; l'harmonie du monde s'y dissout dans le confinement de l'espace, les certitudes de l'esprit dans la brisure de la bordure. Une fois que l'on est à terre, que le bateau ou la pirogue sont repartis, le lien avec le grand mouvement du temps est rompu. Les îles sont des espaces sans temps. *"Ce qui différencie l'île d'avec le jardin, c'est le temps. L'île est suspendue dans une espèce d'intemporalité"* écrit encore Michel TOURNIER (1979, p. 14). Seul reste l'espace, un espace étroit, un espace clos bordé par la grande mouvance des flots, un espace rare et dès lors un espace infiniment précieux, l'unique et seule valeur en fait.

Les peuples de pirogues qui découvrirent les îles du Vanuatu devinrent les sectateurs de leur espace. De ces terres brisées, sans liens, sans temps, ils firent leur seule vérité, dans ces horizons clos ils plongèrent un destin d'enracinement, enfin des lieux où ils atterraient et de leurs premiers cheminements ils firent des signes de fondation et les premières marques de leur identité.

C'est Michel SERRES qui, dans un texte fabuleux où il dialogue avec le paysage chinois ("Chine Lise"), se décrit comme un paysan de la plaine de la Garonne et par là même comme un marin. Le ciel, dit-il, l'espace du ciel est le seul lieu possible de sortie de la plaine : *"Par le haut, par en haut. Tous filent par en haut, comme nous, en plaine... planer vers le vertical reste la seule direction possible"* (M. SERRES, 1983, pp. 28-29).

Les hommes des îles mélanésiennes ne lèvent pas leur regard vers le ciel, ils le plongent dans la terre. Ils ne sont pas de plaine, mais d'île, non pas d'espace, mais de lieux. Leur regard creuse la terre plus qu'il ne cherche à planer dans le ciel. Ce sont des arbres, des arbres aux racines profondes qui creusent vers le bas, vers les assises magiques du monde. La vérité, la croyance de ces hommes se tient là, non pas dans l'étendue infinie du ciel, mais dans la profondeur vertigineuse du lieu et de la communion avec les entrailles de la terre, un ventre dont ils sont le sang.

Les lieux mélanésiens ne sont donc pas d'étendue, mais de profondeur. L'arbre est la métaphore de l'homme ; il ne s'élance vers l'infini du ciel que parce que ses racines cheminent dans la profondeur de la terre. L'homme qui se tient droit dans son lieu plonge avec lui dans l'assise sacrée de la profondeur. De même l'arbre croît verticalement, il ne s'agit pas pour lui de gagner en étendue, mais de s'enraciner. L'étendue est dès lors une valeur dérisoire, une valeur flottante, seul compte ce qui est vertical : la profondeur prime sur l'étendue.

Comme le paysage est ponctué d'arbres, l'espace est parsemé d'hommes-lieux. L'enracinement est sans doute la première des valeurs du peuple mélanésien. Mais si les lieux font les hommes, ce sont les routes qui font les lieux. Le peuple insulaire a conservé la mémoire de son origine, il est tout autant un peuple de voyages que de racines, un peuple de lieux qu'un peuple de routes.

La métaphore mélanésienne exprime cette dualité de l'origine. L'homme est un arbre, mais le groupe local est une pirogue. L'identité de l'homme est donnée par le lieu, mais sa pirogue le tire vers la route. La pirogue n'existe que grâce à la force du bois de l'arbre où elle est creusée -elle dépend donc des racines de l'arbre-, mais son destin est de suivre une route qui mène de lieu en lieu, d'île en île. Elle est donc une valeur-voyage, un "territoire errant", qui tisse un lien entre les groupes locaux enracinés.

De chaque lieu partent des routes dont le tracé en étoile dessine des itinéraires collectifs : si l'homme seul doit rester rivé à ses lieux, il doit en groupe explorer les routes de sa pirogue. L'alliance extérieure est à ce prix et bien souvent l'alliance de mariage. Pas plus qu'il ne peut y avoir de lieu sans route, il ne peut y avoir d'homme sans pirogue. L'homme-arbre ne vit que par le groupe-pirogue qui lui donne les alliances nécessaires à sa survie et à sa reproduction. Chaque territoire de la Coutume est ainsi un segment de route, un nexus de lieux, un système d'arbres et de pirogues. L'espace insulaire est perçu comme la mer, le but n'est pas de le posséder, mais de s'assurer les moyens qui permettent de le parcourir. Les lieux eux-mêmes sont des grappes d'îles égrénées le long des routes que suit la pirogue. Chaque territoire est un archipel de lieux entouré par une étendue mouvante de terre ou de mer que les routes de pirogues parcourent jusqu'à d'autres îles-lieux qui font partie de l'horizon de l'alliance.

L'image de l'espace insulaire -l'île entourée d'eau que l'on atteint en pirogue- se reproduit dans les métaphores de l'organisation mentale de l'espace. Par la force de cette vision, l'espace déchiré de l'archipel redevient uni : l'homme de la pirogue peut enfin vivre sur l'île, comme s'il n'en était rien, comme si la rupture du lien n'avait jamais eu lieu, comme si, pour revenir aux termes de TOURNIER, *"l'harmonie préétablie"* était enfin retrouvée. Il compense en effet le manque d'étendue de ses territoires par la profondeur de ses lieux, il oublie la finitude de son espace grâce à l'infinité de ses routes.

La société mélanésienne s'affirme tout autant comme une société de racines que de voyages : ses arbres sont des pirogues et ses pirogues sont des arbres. Les territoires mélanésiens sont des réseaux de lieux égaux et indépendants connectés par des cheminements d'alliance.

S'il n'avait pas gardé au plus profond de son identité, cette ambiguïté initiale, l'homme des îles serait peut-être devenu fou. Les îles sont en effet les segments coupés d'un trajet-fondateur ; si le trajet meurt, chaque île revient à la solitude absolue de sa déchirure originelle. La société mélanésienne a cherché constamment à maintenir ouvert le lien qui permet le trajet. Elle a cherché à pallier le confinement de l'espace en diversifiant son territoire, en l'enrichissant d'autant de signes et de lieux-symboles qu'il lui était possible d'en inventer ; elle a cherché aussi à en briser les isolements physiques, en faisant de chacun de ses lieux un carrefour de routes.

Les sociétés de l'archipel sont donc des sociétés du réseau qui se sont construites dans un espace de relation aux structures fluides. Cette tentative consiste à redonner par la culture un lien que la nature refuse et à recréer un espace d'harmonie et de continuité dans un univers physique heurté par des ruptures. Peut-être le paradigme

de la société océanienne traditionnelle tient-il dans cette recherche du lien culturel qui réunit ce que sépare la nature ; peut-être dès lors repose-t-il seulement sur la réponse de la culture dans le face-à-face qui la confronte à la nature. Les îles mélanésiennes dans ce cas ne se seraient jamais acceptées comme des îles ; elles restent ce qu'elles ont toujours été depuis le temps des origines, c'est-à-dire des pirogues.

SOCIETE DU RESEAU ET ESPACE RETICULE.

La métaphore de l'arbre et de la pirogue participe à un mouvement de pensée qui définit une vision de l'espace qui se répercute elle-même sur la conception de la société. Dans la vision traditionnelle de l'espace, faite d'entrecroisements de routes, d'enracinements de lieux, qui se renvoient les uns aux autres, les territoires sont des nexus et l'espace lui-même est un système réticulé (1), dont les mailles plus ou moins fines ou plus ou moins lourdes visent non pas à encadrer l'étendue mais à la parcourir.

L'espace réticulaire de la société traditionnelle s'organise à partir de chaînages de lieux qui sont autant des "chemins d'alliance" (BENSA et RIVIERRE, 1981) que des territoires qui se succèdent le long d'un itinéraire. Le modèle en est donné par le "tissu de nexus" de l'espace linguistique mélanésien ; les quelques 100 ou 120 parlers de l'Archipel ne correspondent pas à des aires linguistiques, mais à des segments qui s'emboîtent en chaîne, créant ainsi des cheminements d'intelligibilité qui quadrillent l'Archipel (TRYON, 1976). Les groupes mélanésiens sont du même ordre : ce ne sont pas des groupes clôturés par une "frontière", mais des réseaux de petites sociétés locales en communication constante les uns avec les autres selon leurs relations de proximité.

L'espace dans la société mélanésienne traditionnelle n'est pas perçu par ses divisions, ou par ses limites, mais par ses relations de route ; certaines routes sont amicales et d'autres sont hostiles. Les lieux eux-mêmes tirent leur justification profonde non pas de leur stabilité, mais de leur position sur la route. On comprend dès lors pourquoi le groupe local se définit comme à Tanna par la métaphore de la pirogue, car c'est la route suivie qui en définitive fonde l'identité du groupe. L'espace réel de la pirogue se confond avec son trajet, avec la succession des segments mis bout à bout qui composent le chemin d'alliance. A chacun de ces segments correspond un territoire, c'est-à-dire un nodule, une maille plus ou moins stable et plus ou moins lourde, mais qui n'existe que par la relation structurelle qu'elle entretient avec les autres mailles du réseau.

Ici, point de lieux centraux. L'organisation de l'espace selon des coeurs vivants et des périphéries déprimées est une réalité nouvelle issue de la construction étatique coloniale et de l'impact des réseaux modernes de commerce et de production. L'espace de la coutume pose à l'inverse comme axiome que chacun des lieux qui se succèdent sur la route

---

(1) Le terme d'espace réticulaire a été utilisé le premier par un philosophe logicien, G. SIMONDON, dans un livre paru en 1969 : "Du mode d'existence des objets techniques" (AUBIER, 1969). Gilles SAUTTER m'en a signalé l'existence.

est l'égal des autres. Pour que la relation puisse se poursuivre, l'existence de chacun des segments de la route est en effet indispensable. Si l'un des chaînons saute, si l'un des lieux meurt, la route se brise : chaque lieu est donc l'indispensable complément de l'autre et par là son égal. La société du réseau ne peut fonctionner que par les connections multiples que chacun de ses éléments entretient en ordre successif avec les autres.

Si l'espace réticulaire est une structure nouée par un système fluide en "tissu de nexus", il ne peut admettre de centre, par contre connaît-il des "fondations", les seuls lieux peut-être qui forment dans cet univers mouvant des réalités véritablement stables. Les routes mélanésiennes convergent vers des carrefours où elles se nouent à d'autres, mais elles remontent aussi vers les lieux de fondation qui sont ceux de leur commencement. En ces lieux de départ, se tiennent les principes fondamentaux de *l'origine*. A la différence du *lieu central* qui fait converger vers lui le reste de la structure, le *lieu de fondation* au contraire rejette vers l'extérieur les forces qui sourdent en lui ; loin de créer des périphéries, il recrée plus loin d'autres lieux, des "mêmes", qui se succèdent en chaîne et portent son propre pouvoir ou une parcelle de celui-ci. Le lieu d'origine ou "primordial", comme l'appelle M. ELIADE (1942), fonde dès lors l'espace et l'anime tout entier de son mouvement.

La route d'alliance mélanésienne continue de proche en proche. La pirogue mélanésienne a pour destin d'étendre sa relation d'alliance jusqu'aux plus lointaines limites de l'infini que lui indiquent les routes de son territoire. Cet horizon ne se boucle pas sur lui-même, le lien qu'il projette est littéralement sans fin.

Cette perception de l'espace saisi comme une route engendre la société du réseau. Ce type de société ne peut exister que parce qu'il repose en sous-jacence et en harmonie avec un espace réticulé. A tout prendre l'espace n'est pas ici un "produit", il représente au contraire ce qui fonde la société et lui permet de se reproduire. En d'autres termes, comme l'écrivent F. PAUL-LEVY et M. SEGAUD *"les configurations spatiales ne sont pas seulement des produits mais des producteurs de systèmes sociaux ou, pour faire image, n'occupent pas seulement la position de l'effet mais aussi celle de la cause"*(1983, p.19).

o
o o

Le système social mélanésien tire sa cohérence d'une harmonie féconde avec son système spatial : dans ce modèle les formes d'organisation sociale et les formes d'organisation de l'espace se répondent constamment.

Cet espace réticulé lié à une géographie du réseau correspond bien aux sociétés territoriales organisées selon le principe du maillage que décrit par ailleurs Claude RAFFESTIN dans sa "Géographie du pouvoir" (1980). Le territoire est ici un lieu où l'unité sociale se fond dans une maille particulière de l'espace et se relie aux autres selon des relations de proximité.

Sans doute le modèle mélanésien du réseau peut-il s'appliquer à bien d'autres sociétés insulaires, mais au-delà même, il n'est pas sans dimension universelle. L'univers de la "nouvelle modernité", celle des réseaux de communication va peut-être ressusciter dans nos propres mondes d'Occident de nouvelles sociétés, articulées ainsi sur des relations fluides de proximité qui éclateront les frontières compactes issues du XIXème siècle. Le renouveau d'intérêt qui semble aujourd'hui se dessiner autour de la notion de territoire chez les architectes, les anthropologues (F. PAUL-LEVY et M. SEGAUD), 1983) ou les géographes (Cl. RAFFESTIN, 1980, J.P. FERRIER, 1982, M.C. MAUREL, 1984) en constitue des signes avant-coureurs. Nul doute qu'il n'y ait là une autre façon de penser l'espace et par là les modèles sociaux.

"NOUS SOMMES LE COMMENCEMENT DU MONDE...." (TANNA).

Dans ce premier livre, la loi du genre impliquait de rester au niveau des traits généraux et de ne pas verser de façon trop détaillée dans l'un des modèles locaux de la société insulaire. Il m'a semblé, à tort ou à raison, que les idées qui courent dans ces pages ne pouvaient être étayées que par une présentation d'ensemble de la société et de l'espace mélanésien de Vanuatu. Une étude de type monographique se serait trop prêtée à un jugement ponctuel qui n'y aurait vu que particularisme local, un cas peut-être intéressant, mais "marginal" et par là sans valeur d'ensemble.

Procéder par comparaisons successives n'a fait aussi que refléter ma propre démarche de recherche : je n'ai bien compris les sociétés insulaires qu'en les comparant successivement les unes aux autres, en passant d'une île à l'autre.

Tanna fut la dernière île où j'ai travaillé, mais lorsque j'y suis parvenu, les gens de la Coutume m'ont dit à peu près textuellement ceci : *"Tu n'es pas au bout. Tu ne fais que commencer, car Tanna c'est l'île du commencement (la* ***stamba****), c'est le début de toutes les routes de la Coutume".*

Les gens de l'île n'affirmaient pas qu'ils étaient au *centre* du monde, mais à son *début*. Sans doute la Coutume de Tanna n'est-elle pas le paradigme des autres coutumes, mais dans cette île le modèle de la société géographique du réseau s'est cristallisé de la façon la

plus pure. Cela m'a conduit à penser que ce travail serait incomplet s'il ne se poursuivait pas par une plongée dans l'une des sociétés locales les plus signifiantes.

La "guerre culturelle" qui dans cette île a sévi pendant plus d'un siècle, a rendu également cette société particulièrement symbolique. Le conflit de la Coutume et de la Modernité, du Dieu chrétien et des dieux du panthéon traditionnel, des pasteurs enfin face à John Frum et au renouveau du mouvement coutumier, concentre à grande échelle et sur un espace réduit un affrontement culturel et un choc de sociétés qui furent ceux de toute l'Océanie.



LISTE DES CARTES

Carte 1 : Carte de situation 2
Carte 2 : Les découvreurs de la Mélanésie insulaire 22
Carte 3 : L'arc insulaire des Nouvelles-Hébrides 74
Carte 4 : Les phases du volcanisme en Vanuatu 75
Carte 5 : Les types de relief 80
Carte 6 : L'île-volcan d'Aoba 82
Carte 7 : Le peuplement de l'Océanie 112
Carte 8 : Répartition des parlers du Sud Malakula 126
Carte 9 : Répartition des parlers à Tanna 126
Carte 10 : Les chaînes de l'intelligibilité linguistique 130
Carte 11 : Les relations traditionnelles par mer 131
Carte 12 : La route (**vara**) des Gilaho 212
Carte 13 : Les régions-territoires d'Aoba 238
Carte 14 : Le peuplement et les pays de Pentecôte 238
Carte 15 : Répartition des zones à haut risque de paludisme 250
Carte 16 : Les cadres spatiaux de la société du Centre Pentecôte 256
Carte 17 : La distribution de la population en 1979 466
Carte 18 : L'organisation actuelle de l'espace : le modèle centre-périphérie 488
Carte hors-texte 1 : La répartition foncière à Itakuma (Tongoa)

LISTE DES FIGURES

Fig. 1 : Profils en long de Pentecôte 86

Fig. 2 : Moyenne mensuelle des précipitations au Centre, Sud et Nord de l'Archipel 90

Fig. 3 : Moyenne des températures au Centre, Sud et Nord de l'Archipel 90

Fig. 4 : Moyenne des températures maximales mensuelles 90

Fig. 5 : Moyenne des températures minimales mensuelles 90

Fig. 6 : Schéma théorique de la pyramide des relations d'allégeance à Tongoa 178

Fig. 7 : Le dilemme de la clôture 246

Fig. 8 : L'étagement des écosystèmes insulaires : l'exemple d'Aoba 260

Fig. 9 : Types de tarodières irriguées traditionnelles 290

Fig. 10 : Une dent cérémonielle de cochon et ses grades successifs (Nord-Est d'Aoba) 300

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 :	Sommaire des activités volcaniques dans l'Archipel de Vanuatu (1774-1974)	80
Tableau 2 :	Moyenne des températures au Sud et au Nord de l'Archipel	89
Tableau 3 :	Précipitations annuelles moyennes	90
Tableau 4 :	Irrégularités des précipitations annuelles dans le Sud : Tanna 1969-1979	91
Tableau 5 :	Pluviométrie comparée entre la côte "sous le vent" et la "côte au vent" à Vate entre 1964 et 1974	92
Tableau 6 :	Nombre de locuteurs actuels par langue mélanésienne dans l'Archipel de Vanuatu	126
Tableau 7 :	Les langues de Vanuatu : un essai de classification	130
Tableau 8 :	Le système territorial : la concordance des lieux, des itinéraires et des espaces	191
Tableau 9 :	Les relations de parenté dans la société des **vara** du Nord de Pentecôte	207
Tableau 10 :	Situation religieuse de la population mélanésienne de Vanuatu en 1967	357
Tableau 11 :	Situation scolaire en 1968	400
Tableau 12 :	Situation des terrains immatriculés en 1980	416
Tableau 13 :	Surface théorique aliénée à la colonisation européenne en 1980	416
Tableau 14 :	Superficies cultivées et revendiquées par la colonisation en 1934	425
Tableau 15 :	Evolution des superficies cultivées par la colonisation européenne	427
Tableau 16 :	Principaux produits agricoles d'exportation 1919 - 1938 - 1952 - 1981	428
Tableau 17 :	Rythme d'arrivées des travailleurs tonkinois 1921-1940	436

Tableau 18 : Les variations de densité de la population selon la taille des îles : quelques exemples (janvier 1979) 468

Tableau 19 : Niveaux de population et de production de coprah du Centre de l'Archipel 487

Tableau 20 : Chiffres de production de coprah par maisonnée et par île 501

Tableau 21 : Commerce extérieur de Vanuatu (1977-1981) 506-507

Tableau 22 : Les importations de riz en 1970-1980 508

PRINCIPAUX TERMES EN BISLAMA OU EN LANGUE VERNACULAIRE UTILISÉS DANS LE LIVRE I (1)

Atavi : Porte-parole du chef (**wotalam**) dans les îles du Centre de l'Archipel.
Batelsi : jachère (Centre Pentecôte).
"Beachcomber" : Ecumeur de plage.
"Big man" : Homme de pouvoir dans les sociétés mélanésiennes. Le statut de "Big man" n'est jamais héréditaire, il se gagne par une politique d'ostentation, de générosité et une manipulation des circuits économiques traditionnels, notamment par la relation de dette.
"Bislama" : Lingua franca à base de mots anglais et de quelques mots vernaculaires utilisée comme langue véhiculaire dès les premiers contacts avec le monde blanc. La structure syntaxique du "bislama" est en revanche mélanésienne. Le "bislama" est devenu en 1980 l'une des trois langues officielles de l'Archipel avec l'Anglais et le Français ; il est pratiquement connu et parlé dans tout l'Archipel.
Boï : cochon dans les langues du Nord de Pentecôte.
Bolololi : Nom local du système des grades dans le pays Raga du Nord de Pentecôte et du Sud de Maewo.
Bona : Droit de rupture de la loi du mariage exogamique réservé aux chefs des matrilignages fondateurs (**ratahigi vanua**) dans la société Raga du Nord de Pentecôte. Les aînés de matrilignages (**vara**) pouvaient se marier dans leur propre lignage : droit que l'on excluait formellement pour tous les autres hommes de la société des **vara**.
Bukudam : Igname courte (Centre Pentecôte).
Bule : Nom de l'une des deux moitiés matrilinéaires dans la société du Centre de Pentecôte (région de Melsisi)
Bul : Taro irrigué (Centre Pentecôte).
"Buluk" : Bétail.
"Burao" : **Hibiscus**, formation végétale secondaire extrêmement répandue.
"Busnes" : Les "Affaires" en bislama. Ce mot dérive du mot anglais "business".
Bwana : natte mortuaire servant de monnaie symbolique dans le Nord de Pentecôte.
Bwet : Taro (Centre Pentecôte)
Bwetnanrep : Champ de taro extensif sur pente et en forêt.
Bwetwaswas : Rejet de taro repiqué.
Bwetsak : Taro de consommation non cérémoniel (Centre Pentecôte).
"Capman" : Délégué administratif et Commissaire-Résident dans l'ex-système du Condominium.
Damrap : Grande igname cérémonielle (Centre Pentecôte).
Dam likuiba : Igname dure ou sauvage (Centre Pentecôte).

---

(1) Les termes vernaculaires sont en caractères gras, les termes en bislama sont entre guillemets.

Gamal : **Nakamal** dans les îles du Centre (langue namakura).
Hungwe : Nom local du système des grades en Aoba.
Hurubara : Parcelle de cinq buttes d'ignames cérémonielles correspondant au **lele** (parcelle de 100 taros cérémoniels) dans le Centre Pentecôte et à une natte-monnaie.
Huvui-huvui : Parole et incantation magique dans les îles du Nord.
Ika assim : Lieu sacré dans les langues de Tanna ou "tabu-ples" en bislama.
Ila : Homme du rivage (ou "man sol wora" en bislama) à Pentecôte.
Ima : Pays ou territoire dans les langues de Tanna. Chaque pirogue ou **niko** a son **ima**.
Incauwaï : Terrasse de taros irrigués (Anatom).
Iremëra : Aristocratie locale liée au privilège de la plume d'épervier dans la société traditionnelle de Tanna. Les titres d'**Iremëra** sont héréditaires.
"Kakaï" : Terme générique passé en bislama qui désigne les nourritures.
Kanaka : Lors de la traîte (Blackbirding), il désignait les hommes recrutés pour les plantations du Queensland. Ce terme a donné le mot "canaque" par lequel les colons désignaient les Mélanésiens.
Katam : Poteau supportant le **nakamal** dans les îles du Centre (langue namakura).
Kapia : Cochon glabre à haute valeur cérémonielle (Tanna).
"Kava" : Plante de la famille des poivriers (**Peper methysticum**) dont les racines broyées donnent un breuvage à effets narcotiques. Le mot est passé en bislama.
Kava tabunga : Plant cérémoniel de kava à Tanna obéissant à un mode de plantation particulier.
Kokon : Grande igname cérémonielle au Centre Pentecôte.
Kole : Nom d'un cochon dont les dents en spirale forment un cercle complet dans les langues d'Aoba.
Kole kole : Fête ostentatoire tenue par les grands hommes dans les îles du Nord à l'occasion d'un grand évènement : mariage, naissance d'un premier enfant, nouveau défrichement, expédition maritime ou guerrière, départ ou retour d'un grand voyage, etc.
Kopen : Groupe des ignames de consommation et non cérémonielles (Tanna).
Kut : Homme de la forêt et de l'intérieur de l'île ("man bus" en bislama) à Pentecôte.
"Lap-lap" : Plat traditionnel mélanésien fait d'une pâte de tubercules mêlée à une crème de lait de noix de coco. Le tout est enveloppé dans des paquets de feuilles odoriférantes comestibles et cuit à l'étuvée au four océanien de pierres chaudes. Il existe de nombreuses façons d'apprêter le "lap-lap".
Lekoteraba : Nouveau jardin (Centre Pentecôte)
Lele : Parcelle de 100 taros cérémoniels **tsinon** (Centre Pentecôte). Un **lele** équivaut en monnaie symbolique à une natte **sese**.
Lele'utan : Nom local du système des grades dans le pays Apma du Centre Pentecôte.
Libatel : Jardin de deuxième saison (Centre Pentecôte).
Lipsal : Nom d'un cochon dont les dents en spirale forment un cercle complet dans la langue Apma du Centre Pentecôte.
Litu : Palissade ou barrière entourant les sites de hameaux au Centre Pentecôte.
Mage : Nom local du système des grades à Ambrym.

Maki : Nom local du système des grades dans la région des ilôts du Nord de Malakula

"Man blong taro" : Paysan du taro.

"Man blong yam" : Paysan de l'igname.

"Man bus" : "Homme de la brousse", terme bislama provenant de l'anglais "man bush". Ce terme désigne les hommes appartenant aux communautés de l'intérieur des îles sans accès direct au rivage.

"Man sol wora" : "Homme de l'eau salée", terme bislama provenant de l'anglais "man salt water". Ce terme désigne les hommes du rivage.

Malaho : Nom de l'une des deux moitiés matrilinéaires dans la société Raga (Nord de Pentecôte). Les **Malaho** sont les équivalents des **Tabi** dans la société Apma (Centre Pentecôte).

"Mana" Symbole de la puissance magique. Ce terme, originaire de Polynésie, utilisé par CODRINGTON n'a pourtant pas d'équivalent dans les langues vernaculaires. Il est aujourd'hui passé dans le bislama des îles du Sud avec le sens de "puissance".

Mata : Terrain de taros irrigués (Maewo).

Mariak : Grade le plus élevé de la hiérarchie des grades du Centre Pentecôte dans la région de Melsisi. Ce terme signifie le "bout de la terre".

Meleun : Nom de grade élevé à Malakula et Ambrym.

Mol : ou **Moli**, Nom de grade communément répandu dans les îles du Nord. Dans le Centre Pentecôte, il s'agit du premier cycle du système des grades.

Mulunbwet : "Coeur du taro", ou plant déjà grandi, vieux de 3 mois.

Mweraĩbeo : Peuple patrilinéaire de l'Ouest d'Aoba. Ce sont les gens "d'en bas".

Mwereaulu : Peuple matrilinéaire de l'Est d'Aoba. Ce sont les gens "d'en haut".

"Nagriamel" : Mouvement à consonnance millénariste et politique du Nord de l'Archipel.

Nahelnale : Fête d'intronisation des titres de chef dans les sociétés des îles du Centre.

Nakamal : Lieu social de réunion réservé aux hommes d'un groupe local. Dans les îles du Nord et du Centre, il s'agit d'une maison plus grande que les autres, dans les îles du Sud d'une simple clairière au sol nu établie à une croisée de chemins. Les hommes y boivent le kava. Le terme **nakamal** est passé en bislama mais il provient à l'origine d'un mot de langue nakamura dans les îles du Centre (**nagamal**).

Nakaĩnanga : Sujet dans les îles du Centre : le **nakaĩnanga** porte un titre inférieur à celui de son ou de ses chefs : il leur doit le **nasaotonga**.

Nambas : Etui pénien dans les langues vernaculaires ; ce mot est aujourd'hui passé dans le bislama. Plusieurs types d'étuis péniens se rencontrent dans l'Archipel.

Namangki : Nom du système des grades à Malakula. Le mot "Namangi" est passé en bislama.

"Namwele" : Plante symbolique de la société traditionnelle et du système des grades. Il s'agit du **Cyca**.

"Nangarie" : Plante symbolique de la société traditionnelle du Nord de l'Archipel. Il s'agit de la **Cordyline**.

Nangi : Cycle de grades les plus élevés dans la hiérarchie du Nord de Malakula. Ce sont des "grades de pierre", par rapport aux "grades de plantes" des cycles inférieurs.

Nare : Homme du commun dans les îles du Centre de l'Archipel.
Nasaotonga : Sorte de tribut social symbolique d'une relation d'allégeance traditionnelle entre les hommes du commun (**nare**) et les chefs (**wotalam**) dans les îles du Centre de l'Archipel.
Nassarah : Place de danse dans les îles du Nord, située dans le prolongement du **nakamal**.
Nelakawung : Igname dure ou sauvage (Tanna).
Niel : Pile de dons entassés lors des rituels d'échanges à Tanna. Ce même terme désigne l'allié privilégié.
Nigidreldel : Littéralement le "premier poteau" : il s'agit du premier cycle du système de grades à Malakula (Baternär).
Niko : Pirogue dans les langues de Tanna. Ce mot désigne au sens propre la pirogue traditionnelle et au sens symbolique un groupe local élargi et son territoire.
"Niu laef" : Vie nouvelle des chrétiens que l'on opposait à la "dark laef" des "man bus" de la Coutume.
Nowanem : Igname ronde (Tanna).
Nowankulu : Palissade ou barrière de roseaux entourant les sites de hameau à Tanna. Ce terme désigne également le "village" traditionnel.
Nowanuruk : Igname courte (Tanna).
Nu : Grande igname cérémonielle à Tanna.
Poes : Cochon dans la langue Sakau et de Big Bay à Santo. La même racine se retrouve dans la plupart des langues du Nord de l'Archipel.
Ratahigi : Haut-gradé dans le système des grades de l'île d'Aoba (**Hungwe**) et du Nord de Pentecôte (**Bolololi**). Les **Ratahigi** sont les "pères" de la Coutume.
Ratahigi boï : "Père des cochons". Ce terme désigne les hauts-gradés du système des grades du pays Raga (Nord de Pentecôte).
Ratahigi talu : "Père des jardins" dans la société Raga (Nord de Pentecôte). Ce sont les maîtres du sol et de la distribution des sites de jardins au sein du groupe local.
Ratahigi vanua : "Père de la terre" dans le pays Raga (Nord de Pentecôte). Ce sont les aînés des matrilignages (**vara**) habitant sur les lieux fondateurs de la lignée.
Salagoro : Rituel des"sociétés secrètes" dans les îles Banks.
Sese : Natte mortuaire servant de monnaie symbolique dans le pays Apma (Centre Pentecôte). Ce terme désigne également un grade dans la hiérarchie sociale des îles du Nord-Est.
"Skul" : Métaphore désignant la mission et son univers. Ce mot dérive du mot anglais "School" : être "Skul", c'est être chrétien et appartenir à une église.
"Stamba" Métaphore désignant les fondements ou les racines. Ce terme utilisé surtout dans le bislama des îles du Centre et du Sud dérive du mot anglais "stump" (la souche de l'arbre). Les lieux "stamba" sont les lieux primordiaux de surgissement des pouvoirs et des lignées : ce sont des lieux fondateurs.
Subunanvini : "Les pères de la terre". Ce sont les hauts-gradés du système des grades du pays Apma (Centre Pentecôte).
Suque : Système des grades dans les îles Banks.
Tabi : Nom de l'une des moitiés matrilinéaires dans la société Apma (Centre Pentecôte). Les **Tabi** sont les équivalents des **Malaho** du pays Raga.

"Tabu" : Mot d'origine polynésienne, passé dans le bislama, désignant les interdits rituels et les lieux sacrés.
Tagaro : Héros culturel des îles du Nord.
Tamata : La paix, dans les îles du Nord-Est.
Tamate : Ancêtre ou esprit des morts.
Tan : Terre dans les îles du Sud.
Tangaroa : Puissance magique ou "mana" dans les langues d'Aoba. Ce terme provient du dieu **Tagaro** communément vénéré dans toutes les îles du Nord-Est et principal héros des mythes fondateurs dans cette aire culturelle.
Ta'ute : "Man bus" ou homme de l'intérieur et de la forêt dans les îles du Nord (Malakula).
Tavahel : Bas-fond marécageux dans les vallées sèches du plateau karstique du Centre de Pentecôte. La plupart des **tavahel** sont aménagés par un dispositif de drainage et d'élévation de banquettes pour la culture du taro pluvial.
Toka : Grand rituel de l'alliance organisé par l'aristocratie de Tanna dans le cadre du cycle de **nekowiar**. Le **toka** est la grande danse effectuée à l'aube par le groupe invité.
Tomar : Ancêtre dans le Sud de Malakula (Port-Sandwich).
Tsinon : Long taro cérémoniel dans le Centre de Pentecôte.
Vanua : Pays dans la langue de Raga (Nord Pentecôte).
Vara : Matrilignage en langue Raga (Nord Pentecôte). Le terme de **vara** désigne également la route.
Varana : Segment de matrilignage en pays Raga (Nord Pentecôte).
Varea : Place de danse dans les îles du Centre de l'Archipel (langue nakanamanga). Ce terme désigne également le groupe local de résidence. Il a alors la même signification sociologique que celui de **nakamal**.
Vanuaaku Pati : Parti politique nationaliste (ou V.A.P.) qui prit le pouvoir à l'Indépendance obtenue en 1980. Le nom de la nation de Vanuatu en dérive.
Vatu : Monnaie nationale de Vanuatu.
Vie : Taro géant en Aoba (**Alocasia**).
Vini : "pays" dans la langue Apma (Centre Pentecôte). Ce terme désigne le patrimoine global du groupe local: les hommes, la terre, les maisons, les routes.
Vire : Nom de grade très communément répandu dans les îles du Nord-Est. Le mot désigne"la fleur".
Vosran : Igname ronde (Centre Pentecôte).
Vui : Esprit errant habitant la forêt et les pierres. Ils sont détenteurs d'une puissance magique qui peut être dangereuse. Les **vui** peuvent également prendre une forme humaine, mais ils n'ont aucun lien de nature avec les hommes ou avec les ancêtres. Ce terme est utilisé dans les îles du Nord ; **yarimus** est son équivalent à Tanna.
Warsangul : Système des grades dans le Sud de Pentecôte (langue **Sa**).
Wawari : Groupe des ignames de consommation non rituelles dans le Centre de Pentecôte.
"White Grass" : Formation de savane arborée ou de prairie d'origine anthropique, dominée par les **Imperata cylindrica**.
Wotalam : "Chef" détenteur d'un titre élevé dans les îles du Centre (Tongoa)

Yapinap : "hommes noirs" (Tanna), ou "dark man" en bislama. Cette métaphore désignait les païens de la Coutume lors du conflit culturel qui les opposait aux chrétiens.

Yarimus :"Esprit errant"dans les langues de Tanna. A ne pas confondre avec les ancêtres.

Yimwayim : Place de danse traditionnelle à Tanna. Le **yimwayim** doit alors s'entendre dans le même sens que **nakamal** dans les îles du Nord. Le terme désigne à la fois un lieu social et le groupe qui se réunit le soir dans ce lieu pour boire le kava.



TABLE DES MATIÈRES

LIBRES PROPOS 1

INTRODUCTION GENERALE 7

Ière PARTIE : L'ARCHIPEL DECOUVERT 17

CHAPITRE I. LA VISION DES DECOUVREURS 19
I. Sur le chemin du mythe 19
1) La Terra Australis Incognita 19
2) Les chevaliers face aux "Indiens" 24
3) La nouvelle Jérusalem 36
4) Un jardin d'Eden ? 42
II. Le "temps des géographes" 45
1) Louis Antoine de BOUGAINVILLE et "les Grandes Cyclades" 46
2) James COOK et les "Nouvelles-Hébrides" 51
III. Une société "Rousseauiste" ? 62
1) La *"félicité domestique"*(FOSTER) 62
2) Le mythe du retour des ancêtres 68

CHAPITRE II. L'ABONDANCE FRAGILE 73
I. L'espace brisé 74
1) L'activité sismique 74
2) Le volcanisme et la mise en place des reliefs émergés 76
II. Types d'îles et paysages naturels 81
1) Les îles-volcans 82
2) Les îles-décombres 83
3) Les îles à "éclipse" 84
4) Les îles-horsts de la dorsale orientale 85
5) Les îles-continents de la dorsale occidentale 86
6) Les îles basses : ilôts, atolls et récifs coraliens 87
III. Les tropiques humides ou le "paradis fragile" 88
1) La différenciation Nord-Sud 89
2) Le rôle des climats locaux 91
3) Les risques climatiques 94
IV. La géographie des sols ou une géographie de la fertilité 96
1) Le rôle fertilisant des dépôts cendreux 96
2) La classification des sols 97
V. Les paysages végétaux 99
1) La forêt "océanienne" 99
2) Savanes, formations anthropiques et secondaires 102
VI. La mer et l'écosystème de rivage 104
1) Les reliefs côtiers 104
2) Les ressources du milieu océanique côtier 105
3) Un écosystème en équilibre fragile 106
4) Entre "mer" et "forêt" 107

CHAPITRE III. LE DILEMME DES ORIGINES 109
I. La question du peuplement océanien. 109
II. La route asiatique : esquisses et problèmes 112
1) L'expansion australoïde 112
2) L'expansion austronésienne 114
3) Le "complexe culturel Lapita" 116
III. Vanuatu : "*Une Méditerranée d'Océanie*"(GARANGER) 118
1) L'hypothèse d'un peuplement pré-Lapita 118
2) Les phénomènes de "retour" des Polynésiens 120
3) Chronologies et recherches archéologiques au Vanuatu 121
IV. Par delà l'éclatement linguistique 125
1) L'éclatement linguistique 125
2) Les chaînes d'intelligibilité 127
3) Le tissu de nexus 131
4) La dynamique des langues mélanésiennes actuelles 132

2ème PARTIE : LA COUTUME : LE POUVOIR, LES LIEUX ET LES ANCETRES 135

CHAPITRE IV. LES CREATEURS DE LA COUTUME 137
I. Les systèmes politiques des "sociétés à grades" 138
1) Une "société à rangs" 138
2) Les grades du premier rang 141
3) Les grades de rang intermédiaire 143
4) Les "pères" de la Coutume 146
5) Le pouvoir sacré des Grands Hommes 150
II. Syncrétisme et répartition géographique des systèmes de grades 151
1) Le principe du chaînage culturel 151
2) Un exemple : le **lele'utan** du Centre Pentecôte 156
III. Le "chemin de paix" 158
IV. La compétition permanente 163

CHAPITRE V. LA SOCIETE ARISTOCRATIQUE OU LE POUVOIR PAR LE NOM 167
I. Les systèmes politiques des sociétés à titres 167
1) Extension et origine des sociétés à titres 167
2) La pyramide des titres dans les îles du Centre 169
3) Le territoire-titre 172
II. Tongoa (Iles Shepherds) ou le territoire de la route 175
1) Le voyage fondateur 176
2) Les liens d'homme à homme du **nasaotonga** 178
3) Les dérives actuelles 181

CHAPITRE VI . LE TERRITOIRE DES ANCETRES 183
I. Sous "le regard des morts" 183
1) Monde sacré et monde profane 183
2) Le culte des ancêtres 185
3) Le paysage invisible du sacré 187
II. L'enracinement 189
1) L'idée de territoire 189
2) L'ancrage dans les lieux 190
3) Le "séjour paisible" 192
4) Les lieux fondateurs 193
III. Le système territorial 194
1) Le parcellaire aux limites mobiles et les droits sur le sol 194
2) La frontière ou l'étendue sans lieux 196
3) Le contrôle du territoire et le "droit de voyage" 199
4) La dialectique du clos et de l'ouvert 202

CHAPITRE VII.LE TERRITOIRE DE LA PARENTE 205
I. La route "tombée du ciel" 205
1) "La société des **vara**" 205
2) Le "territoire de route" 208
3) La route des Gilaho 209
4) Parenté et territoire : l'accès aux terres 214
II. "Et la guerre n'aura pas lieu..." 217
1) La société pacifiée 217
2) Le mythe d'origine du pays **Raga** 218
3) Les chemins du pouvoir 221
III. L'espace de fondation 223
1) Les sociétés à inflexion patrilinéaire et la société des **vara** 223
2) Les similitudes du cadre 225

3ème PARTIE : LA SURVIE ET L'ABONDANCE 229

CHAPITRE VIII. LE CADRE ET LES ECHELLES GEOGRAPHIQUES 231
I. Les échelles de l'espace social 231
1) Les structures résidentielles 231
2) Les échelles 233
II. Les lieux domestiques et les lieux sociaux 234
1) L'espace domestique ou les lieux au féminin 234
2) L'espace social ou les lieux au masculin 236
3) La mobilité et la permanence des lieux 237
III. Les encadrements territoriaux 239
1) La "région-territoire" ou l'espace réticulé 239
2) La pirogue ou l'espace découpé 240
IV. Les terroirs errants 243
1) Un espace agraire en perpétuel mouvement 243
2) Les types d'aménagement permanents 245
3) Le dilemme de la clôture 246

V. La répartition de la population 249
1) Le "nexus mélanésien" 249
2) Grandes îles et petites îles 252

CHAPITRE IX. HOMMES DU RIVAGE ET HOMMES DE LA FORET 255
I. La montagne et le rivage 255
1) Un très ancien clivage ? 255
2) Diversifier l'espace confiné 258
II. Les étagements 260
1) Le système du rivage 260
2) Le système du "milieu" 264
3) Le système de l'intérieur : le monde de la forêt humide 266
III. Le complexe des échanges verticaux 269
1) La différence créatrice 269
2) La relation de compétition 271

CHAPITRE X. PAYSANS DU TARO ET PAYSANS DE L'IGNAME 275
I. Un système agricole traditionnel dualiste 275
II. L'horticulture de l'igname 276
1) Les types et les classifications de l'igname 276
2) Les jardins et la récolte des ignames 283
III. L'horticulture du taro 287
1) Les types de taros 287
2) La culture du taro pluvial 288
3) La culture du taro irrigué 290
4) La culture par drainage en bas-fond marécageux 292
IV. Plantes secondaires et plantes de jachère 294
1) Les plantes secondaires 294
2) La cueillette 295
3) Le **kava** 295
V. Elevage cérémoniel et élevage errant 297
1) La finalité sociale et culturelle du cochon 297
2) L'élevage du cochon à dent 299
3) Les élevages ordinaires 301
VI. Peuples du taro et peuples de l'igname 302
1) Un choix éco-culturel 302
2) Le peuple du taro du pays **Apma** 303

CHAPITRE XI. LA RELATION DE DETTE 307
I. L'économie de survie et l'économie d'apparat 307
II. Les deux rythmes du temps : temps social et temps domestique 310
1) Une auto-suffisance relative 310
2) De la subsistance à l'exubérance 311
III. Le sens des affaires 312
1) La dette nécessaire 312
2) "Le médiateur personnalisé" 313
IV. "Faire compagnie" 315
1) Etre généreux 317
2) La "monnaie" traditionnelle 319
3) La compétition généreuse 322

IVème PARTIE : LE CONTACT BLANC 325

CHAPITRE XII. LE CONTACT SAUVAGE 326
I. La ruée sur le santal 327
1) Les guerres du santal 328
2) Les marchands-aventuriers 329
3) Le système des stations 331
4) Les Mélanésiens face aux santaliers 332
II. La traite des "oiseaux noirs" (Blackbirding) 335
1) L'exploitation des "gisements de main-d'oeuvre" 336
2) Les méthodes du Blackbirding 338
3) Les étapes de la dépossession 342
III. "L'annexion sauvage" 345
1) Les premiers centres de colonisation : Tanna et Port-Havannah (Vate) (1867-1879) 345
2) La "Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides" et "l'aliénation foncière" 347
3) Les colons français 352

CHAPITRE XIII. L'EVANGILE ET LE ROYAUME 355
I. La fragmentation et l'importance du fait religieux mélanésien 355
1) La force de l'impact chrétien 355
2) La fragmentation religieuse 357
3) La "Bonne Skul" 361
II. L'Eglise Presbytérienne : le rêve de la "nation chrétienne" 362
1) Les prédécesseurs : La London Missionary Society 362
2) Les hommes et les doctrines 364
3) Le modèle presbytérien achevé 366
4) Le bombardement de Tanna 370
5) "La nation chrétienne" 372
III. Le modèle anglican : l'église locale 375
1) Le système anglican 375
2) L'évangélisation de Mota (îles Banks) 377
3) La christianisation spontanée des îles du Nord-Est 379
4) Un espace religio-culturel autonome 382
IV. Les missionnaires-paysans de la Mission Catholique mariste 383
1) Un contexte général peu favorable 384
2) Survivre 385
3) Le face à face avec le protestantisme dans les ilôts du Nord de Malakula 387
4) Les chrétientés de Pentecôte 391
5) Un développement tardif 394
V. Les églises marginales 396
VI. Les nouveaux territoires religieux 398
1) Les fonctions d'encadrement des églises 398
2) Les nouvelles frontières 401
3) Le sentiment millénariste de la modernité 403

CHAPITRE XIV.. HEURS ET MALHEURS DE LA SOCIETE COLONIALE 407
I. La mise en place des structures condominiales 1882-1906 407
1) Faut-il annexer ? 407
2) La Commission Navale Mixte 409
II. Le Condominium franco-britannique 413
1) Le principe de la souveraineté conjointe 413
2) Le problème de l'immatriculation des terres 414
3) Le pouvoir disjoint 417
III. "Autant en emporte le vent...." 419
1) L'extension de la colonisation agricole française 419
2) Port-Vila 421
3) Une colonisation sans héritiers 422
4) L'évolution des superficies cultivées 424
5) Les cycles économiques de l'exploitation coloniale 426
IV. Le problème de la main-d'oeuvre 431
1) Misères et aléas du recrutement 431
2) L'apport de la main-d'oeuvre extérieure 435

CHAPITRE XV. LE FACE A FACE : SOCIETE MELANSIENNE ET SOCIETE COLONIALE 439
I. La contestation des terres aliénées 439
1) Le dialogue des dupes 439
2) Le conflit des droits 441
II. Le cycle des violences : meurtres et affrontements 445
III. Entre "Coutume" et "Modernité" 448
1) Le repli sur soi 448
2) L'acculturation volontaire 449
IV. La crise de l'Indépendance 451
1) Le débat politique à la veille de l'Indépendance 451
2) "La rébellion" 454
3) Coutume et politique 457

Vème PARTIE : LES NOUVEAUX RIVAGES 461

CHAPITRE XVI. LE NOUVEAU SYSTEME DU PEUPLEMENT 463
I. Le "tissu de nexus" brisé 463
1) Les dilemmes de la démographie historique 463
2) L'accentuation des disparités 465
3) La rupture des mailles fragiles 469
II. L'espace rétracté 470
1) Le pôle vide : l'espace de la colonisation 471
2) Le pôle plein : l'espace missionnaire 472
3) La descente vers le rivage : "Christ and Coconuts" 472
4) "Surpeuplement" et Dépopulation 474
III. Les nouveaux mouvements centrifuges 476
1) La nécessité de l'alliance 477
2) La recolonisation de Pentecôte et le problème des routes 478

CHAPITRE XVII. ESPACES ET SOCIETES DU RIVAGE 481
I. Aires centrales et aires marginales 481
1) Le nouveau modèle économique 481
2) "L'effet de Centre" 485
II. La fin des jardins d'abondance 491
1) Le don et le profit 491
2) La "désintensification" de l'horticulture vivrière 495
3) Magies de la Coutume et magies de la modernité 496
III. La société du rivage 498
1) L'entrepreneur et la Coutume 498
2) Les inégalités spatiales 500
3) La dépendance alimentaire 502

CHAPITRE XVIII. ENTRE DEVELOPPEMENT ET DEPENDANCE 505
I. La situation économique à la veille de l'Indépendance 505
1) Les effets "d'un développement basé sur l'exportation" 505
2) Les rentrées invisibles 509
3) Migration structurelle et pauvreté relative 510
II. Les choix de développement 513

CONCLUSION 517
La métaphore de l'arbre et de la pirogue 518
Société du réseau et espace réticulaire 520
"Nous sommes le commencement du monde..." (Tanna) 522

LISTE DES CARTES 524

LISTE DES FIGURES 525

LISTE DES TABLEAUX 526

PRINCIPAUX TERMES EN BISLAMA OU EN LANGUE VERCULAIRE UTILISES DANS LE LIVRE I 528

La bibliographie générale est renvoyée à la fin du Livre II.



Imprimé en France. — JOUVE, 18, rue Saint-Denis, 75001 PARIS. N° 16352
ORSTOM Editeur. Dépôt légal : 4e trimestre 1986

TONGOA : LE PARTAGE FONCIER À ITAKUMA

Gamal HANABANGALAM

Gamal HANABANGALAM SANGHAVA

Gamal HANABANGALAM MALAKOTO

Gamal DOVEA

Gamal BWATAM

Gamal WOITAS

Gamal MARAU

Gamal KAMAVAO

Gamal KAMALALAM

Les zones laissées en blanc relèvent de titres coutumiers qui n'entrent pas dans la sphère d'autorité de la chefferie Poleamata (gamal Dovea).

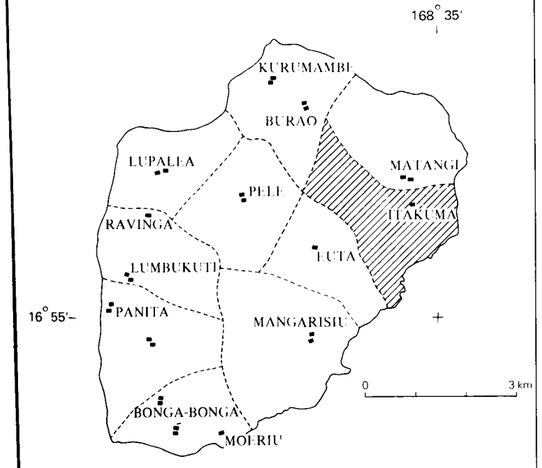
Piste carrossable

Groupe de maisons familiales représentant chaque fois un gamal

0 500m



TONGOA : LES TERRITOIRES DES WOTALAM MATA



Ces limites sont des repères et ne peuvent être considérées comme des limites topographiques. De nombreux conflits existent à leur sujet. Les repères séparant Kurumambe de Burao et Bonga-Bonga de Moeriu n'ont pu être connus.

ISSN : 0371-6023
ISBN : 2-7099-0819-0 (édition complète)
ISBN : 2-7099-0820-4 Livre I
Éditions de l'ORSTOM
70, route d'Aulnay F-93140 BONDY

Dessin : G. Kihm
Maquette : M.A. BRAY