

LA BONNE VIE: LE REVE ET LA REALITE

Changements Socio-culturels aux Nouvelles-Hébrides

par

Jean-Marc Philibert

B.A., Université de Montréal, 1966

B.Sc., Université de Montréal, 1968

M.A., Université de Montréal, 1969

THESE SOUMISE COMME L'UNE DES CONDITIONS PREALABLES

A L'OBTENTION DU GRADE DE

PHILOSOPHIAE DOCTOR

à la

Faculté des Etudes Supérieures

(Anthropologie)

Cette thèse est conforme aux normes requises.

The University of British Columbia

Avril 1976

© Jean-Marc Philibert, 1976

In presenting this thesis in partial fulfilment of the requirements for an advanced degree at the University of British Columbia, I agree that the Library shall make it freely available for reference and study. I further agree that permission for extensive copying of this thesis for scholarly purposes may be granted by the Head of my Department or by his representatives. It is understood that copying or publication of this thesis for financial gain shall not be allowed without my written permission.

Department of Anthropology and Sociology

The University of British Columbia
2075 Wesbrook Place
Vancouver, Canada
V6T 1W5

Date 21 June 1976

RESUME DE THESE

Cette thèse de doctorat traite de l'adaptation économique et politique d'un village indigène des Nouvelles-Hébrides, Erakor, à la situation de contact culturel dans ce Territoire du Pacifique-Sud.

Les habitants de ce village ont fait preuve au cours de leur histoire d'une volonté poussée de modernisation et la stratégie d'adaptation qu'ils ont choisie se présente comme le pendant des mouvements de résistance indigène, de type culte du cargo, rencontrés aux Nouvelles-Hébrides. Nous décrivons les structures économiques et politiques mises en place au niveau villageois en réponse à la situation coloniale et nous analysons ces changements sociaux à partir de la problématique suggérée par Burridge (1969) pour l'étude des cultes du cargo.

Nous examinons dans la première partie de la thèse la manière dont les villageois ont résolu les tensions entre économie primitive et économie marchande. Nous présentons de façon minutieuse l'organisation des activités de production pour saisir le type de rationalité inscrit dans un tel système économique et pour montrer le rôle joué par la monnaie dans la médiation des relations sociales. Ceci nous permet d'articuler le niveau de production domestique aux relations de pouvoir entre les secteurs indigène et européen par la place qu'occupe la consommation ostentatoire dans le procès de différenciation sociale au village.

La seconde partie de la thèse porte sur la façon dont les villageois ont tenté de résoudre l'inégalité des formes de pouvoir entre secteurs indigène et européen. Cette partie décrit la forme et le contenu de l'arène

politique villageoise, présente la dimension politique des liens entre le village et la ville, et mesure le degré d'autonomie politique que la communauté a su préserver.

La démarche théorique que nous avons adoptée nous permettra d'aborder dans une étude ultérieure la dimension cognitive de ces changements sociaux; en ce sens, ce travail forme le premier volet d'une étude plus générale de la symbolique de la modernisation.

PREFACE

L'archipel des Nouvelles-Hébrides, situé entre les îles Salomons et la Nouvelle-Calédonie, comprend près de quatre-vingts îles qui s'échelonnent sur quelques cinq cents milles de long entre les 13° et 21° degrés de latitude Sud et les 166° et 171° degrés de longitude Est. La superficie du Territoire est d'environ 5,700 milles carrés et la population, qui se chiffrait en 1967 à 76,582 habitants, est répartie sur une douzaine d'îles principales.

Le gouvernement des Nouvelles-Hébrides est de type condominial, c'est-à-dire que le Territoire est placé sous l'administration conjointe de la France et de la Grande-Bretagne, telle qu'établie par la Convention de 1906 et le Protocole franco-britannique de 1914. Sous ce régime juridique, les ressortissants français et britanniques qui habitent dans le Territoire sont soumis aux lois de leur mère-patrie, sans par ailleurs que les deux puissances revendiquent une souveraineté territoriale sur les Nouvelles-Hébrides. De leur côté, les Néo-Hébridais, qui ne peuvent acquérir le statut juridique de ressortissant français ou britannique, ne doivent allégeance à aucune des deux puissances. Alors que chaque puissance exerce de façon unilatérale ses compétences nationales sur ses propres ressortissants, les deux pays disposent d'un pouvoir conjoint sur le Territoire et les Autochtones par une délégation de l'autorité des Hauts-Commissaires français et britannique à leurs représentants respectifs aux Nouvelles-Hébrides, les Commissaires-Résidents. (Le lecteur intéressé par

ce régime juridique pourra se reporter à Benoist 1972.)

Il existe en fait trois cadres administratifs distincts. La France et la Grande-Bretagne exercent chacune les compétences nationales suivantes: les services judiciaires et d'état civil (réservés exclusivement aux ressortissants de chaque puissance), les services de santé, d'enseignement, d'information, etc., services dont jouissent également les Autochtones. Il y a, en plus de ces deux administrations nationales parallèles, une administration conjointe placée sous la direction des deux Commissaires-Résidents. Parmi ces services communs ou condominaux, on trouve les douanes et le Trésor, les Tribunaux mixtes, de Premier Degré et indigène, la conservation foncière et les mines, les travaux publics, les postes et télécommunication, etc. En ce qui concerne l'administration des affaires indigènes, le Territoire est divisé en quatre circonscriptions, chacune d'elles ayant à sa tête un délégué administratif français et anglais.

Le Conseil consultatif établi en 1957 est maintenant remplacé par une Assemblée législative dont les membres sont élus, pour la majorité, au scrutin universel. L'assemblée, formée en novembre 1975, n'avait pas encore siégé en avril 1976.

Etant donné que les Nouvelles-Hébrides possèdent près de 130 langues parlées, le Bichelamar ou bislama s'est imposé comme langue "nationale". Ce sabir ou "pidgin English" est aujourd'hui en voie de créolisation dans les centres urbains. Il existe plusieurs variantes du bislama à travers l'Archipel de même que plusieurs orthographes. L'orthographe adoptée dans cette étude est celle du linguiste J.B.M. Guy (1974). Nous

recommandons son Manuel de Bichelamar à ceux qui considèrent toujours cette langue comme une forme abâtardie d'anglais.

II

Le village indigène étudié, Erakor, est situé sur l'île de Vaté ou Efate à dix kilomètres de Port-Vila, la capitale des Nouvelles-Hébrides, qui comptait en 1972 une population de 12,536 habitants (zone péri-urbaine incluse). Tout comme les quatre autres villages indigènes de la zone péri-urbaine de Port-Vila, Erakor est établi sur ses propres terres. La communauté villageoise comprenait, en 1972, 629 habitants répartis dans 92 maisonnées et 117 émigrants résidant dans l'Archipel ou en Nouvelle-Calédonie. Erakor possédait à cette époque deux écoles primaires (anglaise et française), deux coopératives attachées au Service des Coopératives de la Résidence de France et de la Résidence britannique, un dispensaire et une église (presbytérienne).

Erakor diffère des autres villages péri-urbains. D'abord en terme de composition ethnique, puisque le quart de sa population possède le statut juridique de ressortissant français. Ces derniers sont les descendants de Néo-Calédoniens établis au village après avoir épousé des femmes d'Erakor dans les années 1920. De plus, bien qu'en majorité protestant, le village offre une composition religieuse complexe: on y trouve des catholiques romains, des membres de l'Assembly of God, du mouvement Bahai, et de la foi Seventh Day Adventist. Les terres d'Erakor appartiennent en

propre à la mission presbytérienne qui exerce un mandat sur le terroir, alors que les terres des autres villages sont gelées sous forme de réserve indigène. La communauté est de plus touchée de près par l'industrie touristique: un hôtel de classe internationale, qui emploie de nombreux villageois, est situé en face du village sur la rive opposée du lagon d'Erakor et un second hôtel est en voie de construction à Tassiriki (cf carte No. 2). Le village a également fait l'objet de plusieurs offres de développement hôtelier sur ses propres terres. Ainsi Erakor est non seulement un des villages les plus modernes et les plus prospères des Nouvelles-Hébrides, mais il est également impliqué dans la mise sur pied d'une industrie touristique dans le Territoire.

III

La recherche sur le terrain fut effectuée de décembre 1971 à avril 1973. Après avoir consulté les archives de la Résidence britannique à Suva, nous sommes demeurés quinze mois aux Nouvelles-Hébrides; dont treize à Erakor. En plus de visiter certaines parties du Territoire, nous avons aussi fait deux brefs séjours dans les villages d'Eratap et de l'ilôt Fila. La permission de nous fixer à Erakor avait été obtenue sur place des autorités villageoises par notre directeur de thèse plusieurs mois avant notre arrivée sur le terrain. Nous avons dès le début décrit notre rôle, comme celui d'un étudiant envoyé par une université canadienne, pour écrire un livre sur les changements qui s'étaient produits dans la vie des

habitants d'Erakor depuis le siècle dernier.

La collecte des données a été faite à partir des méthodes usuelles de l'Anthropologie des petites communautés, à savoir l'utilisation de recensements démographiques et socio-économiques, l'observation participante, les interviews dirigés et non-dirigés, etc. Nous avons ainsi recueilli les matériaux suivants: histoire indigène du village; histoires et mythes; composition des maisonnées à un an d'intervalle à Erakor et dans un autre village; généalogies à Erakor et dans un second village; culture vivrière; tenure foncière et modes d'héritage de la propriété foncière; deux "survey" de la participation des femmes d'Erakor au marché de Port-Vila (un de ces "survey" fut effectué par mon épouse); fonctionnement des coopératives; collecte de budgets familiaux; histoire occupationnelle d'un échantillon de villageois; rôle du chef et la présence de factions au village par la participation à tous les meetings du conseil du village; rôle du conseil du village dans la résolution des conflits; conflits dans le village; relevé des infractions commises par les villageois au cours de la période 1967-1972 par l'examen des procès-verbaux des divers tribunaux; recueil d'énoncés normatifs sur le système de clans et les formes de mariage; inventaire des échanges effectués lors des mariages et des deuils, etc. .

Les notes de terrain et les bandes magnétiques furent recueillies en bislama, la langue seconde de tous les villageois, des plus jeunes aux plus vieux.

IV

Nous tenons à remercier le Dr. K.O.L. Burrige pour avoir accepté de diriger cette thèse: sa contribution a largement dépassé ce qui pouvait être attendu d'un directeur de thèse. Nous remercions également les membres de notre comité de rédaction de thèse le Dr. H. Hawthorn, le Dr. C. Belshaw, le Dr. Elvi Whittaker, et le Dr. G. Ward pour leurs suggestions. Il est entendu toutefois que nous assumons seul la responsabilité de ce travail et des idées qui y sont émises.

Nos sincères remerciements aux personnes qui ont participé de près ou de loin à la rédaction de la thèse: Martine de Widerspach-Thor pour avoir épuré la langue écrite d'un francophone en voie d'assimilation, Carol McLaren pour sa contribution à la bibliographie et aux cartes, Carol Salmela pour avoir dactylographié la thèse dans des délais impossibles.

Nous voulons enfin exprimer toute notre gratitude à Marlyn Philibert qui a partagé l'expérience de terrain et qui a permis à sa façon de mener ce travail à terme.

Nous sommes reconnaissant aux institutions suivantes pour l'aide financière qui nous a été accordée: le Conseil des Arts du Canada, la Direction Générale de l'Enseignement Supérieur et le University Awards Committee de la University of British Columbia.

Nous remercions la Résidence de France et la Résidence britannique pour nous avoir permis d'effectuer une recherche aux Nouvelles-Hébrides. Nous tenons à mentionner plus particulièrement l'aide apportée

par M. Keith Woodward de la Résidence britannique.

Nous tenons à nous acquitter d'une dette envers les habitants d'Erakor, qui nous ont rendu la tâche agréable par l'intérêt et la patience qu'ils ont témoignés à nos recherches, en leur dédiant ce travail en témoignage de gratitude et d'amitié. Merci en particulier à Marik Charly Kalmet, Marik Matai, Ata, Marik Waya, Marik Waoute, Marik Are Kalon et Marik Wah, pour n'en nommer que quelques uns.

	<u>Page</u>
2 - historique	85
3 - une journée au marché	88
4 - revenus tirés du marché	96
5 - dépenses des femmes se rendant au marché	106
6 - conclusion	109
III - <u>Les Activités non-agricoles</u>	
A - Le travail salarié	
1 - historique	122
2 - travail salarié et main d'oeuvre villageoise 1972	136
3 - les émigrants	141
4 - stratégie de production et revenus des maisonnées	144
B - Développement communautaire: la société <u>Ntuam Sook</u>	
1 - introduction	150
2 - historique	151
3 - fonctionnement de N.S.K.	157
4 - la réaction s'organise	163
5 - le président s'explique	168
6 - conclusion	172
C - Formation de Capital et Investissements	
1 - ressources naturelles	187
2 - échange de services dans le secteur non-marchand	200
3 - capital liquide et capital technique	204
4 - capital "humain"	206
a - santé	206
b - instruction	209
5 - investissements à Erakor	217
6 - conclusion	220
IV - <u>Les Structures de Production</u>	223

IMPORTANCE RELATIVE DES SECTEURS MARCHAND ET NON-
MARCHAND DANS LA DISTRIBUTION DES BIENS ET SERVICES

	<u>Page</u>
Introduction	234
I - <u>Secteur non-marchand</u>	
A - Echanges mineurs	
1 - échanges informels de nourriture	236
2 - <u>tipati</u>	236
3 - <u>smol maket</u>	237
B - Echanges majeurs	
1 - mariages	239
2 - deuils	249
II - <u>Secteur marchand</u>	252
Conclusion	254

PATTERNS DE CONSOMMATION A ERAKOR

Introduction	256
I - <u>Patterns de Consommation</u>	
A - Alimentation	257
B - Habitation	259
C - Objets de luxe	263
II - <u>Consommation ostentatoire</u>	267

MODERNISATION ET IDEOLOGIE A ERAKOR

Introduction	278
I - <u>Le Passé</u>	280
II - <u>Le Présent</u>	291
Conclusion	308

<u>Deuxième partie: L'ORGANISATION POLITIQUE</u>	<u>Page</u>
I - <u>Historique</u>	
A - Organisation politique traditionnelle	314
B - Organisation politique au début du siècle	322
II - <u>La Chefferie</u>	
A - La chefferie de 1900 à 1972	338
B - Election d'un nouveau chef	345
C - Rôle et fonctions du chef de village	352
D - Stratégies de légitimation	359
E - Limite du pouvoir du chef	366
III- <u>Le Conseil du Village</u>	
A - Mode de sélection des conseillers	374
B - Rôle du conseil du village	377
IV - <u>Les Church Elders et la Mission presbytérienne</u>	
A - Fonctions des <u>Church Elders</u>	393
B - Mode de sélection des <u>elders</u>	396
C - Deux crises provoquées par les <u>elders</u>	399
V - <u>Le Meeting général</u>	417
VI - <u>Le Rôle politique des Cadets</u>	423
Conclusion	427
<u>CONCLUSION GENERALE</u>	433
Notes et Renvois	440
Appendices	444
Bibliographie	466

T A B L E A U X

	<u>Page</u>
No 1 -- Inventaire de 6 jardins	74
No 2 - Superficie des jardins	76
No 3 - Production vivrière selon l'âge du chef de maisonnée	77
No 4 - Modes de coopération dans l'agriculture vivrière	78
No 5 - Modes de transmission des terres de culture	79
No 6 - Modes de transmission des cocoteraies	80
No 7 - Le Marché de Port-Vila: Participation	96
No 8 - Le Marché de Port-Vila: Revenus	96
No 9 -- Revenus dérivés du marché par les "régulières"	175
No 10 - Importance relative des divers produits vendus par les "régulières"	176
No 11 - Distribution des dépenses par vendeuse par jour de marché	177
No 12 - Main d'oeuvre féminine	178
No 13 - Main d'oeuvre masculine	179
No 14 - Mobilité occupationnelle	180
No 15 - Statut occupationnel des chefs de maisonnée	181
No 16 - Stade de développement, production vivrière et revenus des maisonnées	182
No 17 - Distribution des maisonnées selon le revenu mensuel par unité de consommation	183
No 18 - Distribution par village des investissements dans la coopérative N.S.K.	154
No 19 - Distribution des investissements des sociétaires dans la coopérative N.S.K.	154
No 20 - Dépenses hebdomadaires en nourriture	258

No 21 - Ameublement dans 4 villages de Vaté	262
No 22 - Achats effectués par les maisonnées durant une année	263

A P P E N D I C E S

	<u>Page</u>
No 1 - Alimentation	440
No 2 - "College for what?"	442
No 3 - Préparatifs à un mariage	450
No 4 - <u>Tingpiel</u>	452
No 5 - "Bride price"	453
No 6 - Trousseau de la mariée	454
No 7 - <u>Nanromien</u>	456
No 8 - Dépenses résultant de deux mariages	461
No 9 - Contributions de certains consanguins	464
No 10 - Un relevé quotidien de ventes à la coopérative britannique	465
No 11 - Equipement des maisonnées d'Erakor (1972)	465a

CARTES GEOGRAPHIQUES

	<u>Page</u>
Carte No. 1 - Ile de Vaté	184
Carte No. 2 - Zone péri-urbaine de Port-Vila	185
Carte No. 3 - Village d'Erakor	186

PHOTOGRAPHIES

	<u>Page</u>
A - Place centrale du village: église, McKenzie Hall et école primaire.	116
B - Magasin et garage de la société N.S.K.	117
C - La mariée et son cortège "prennent le thé" chez le marié au sortir de l'église.	118
D.- Comptage des nattes formant le "bride price".	119
E - Kal., le président de la société N.S.K., porteur de la médaille du mérite agricole.	120
F - M., un informateur.	121
G - Résolution d'un litige foncier.	277

INTRODUCTION

Cette thèse de doctorat porte sur la réaction d'un village néo-hébridais, Erakor, à la situation de contact de cultures dans ce Territoire. Le premier objectif de cette étude est de combler une lacune, en décrivant une stratégie indigène d'adaptation à l'ordre colonial, qui a été largement ignorée dans les études récentes sur les Nouvelles-Hébrides au profit des réactions de type culte du cargo (culte du Nu et mouvement John Frum). Non seulement Erakor n'a pas connu de tels mouvements de résistance au cours de son histoire, mais de plus les habitants de ce village se sont montrés particulièrement réceptifs aux influences extérieures.

Nous considérons ces deux formes de réaction à première vue antithétiques, soit volonté poussée de modernisation et culte du cargo, comme faisant partie intégrante d'une même histoire de conversion à un ordre social nouveau aux Nouvelles-Hébrides. C'est ainsi que nous analysons les changements socio-culturels à Erakor à partir d'une problématique développée pour l'étude des cultes du cargo.

Notre sujet chevauche en fait deux domaines de recherche bien établis en Anthropologie, à savoir les cultes du cargo et la modernisation de village. Il est malheureusement impossible, dans les limites d'un ouvrage déjà fort long, de présenter à la fois les résultats de notre recherche empirique et de passer en revue les diverses théories sur ces deux sujets, ou encore d'adopter une approche véritablement comparative. Nous nous contentons de comparaisons implicites, laissant à l'arrière-plan

les écrits qui ont influencé notre démarche. Nous comptons en temps et lieu situer ce travail dans un contexte comparatif. Le lecteur, pour qui ces sujets sont familiers, reconnaîtra sans peine les ouvrages dont nous sommes tributaires; le lecteur moins averti voudra bien se reporter à notre bibliographie.

La thèse décrit les structures économiques et politiques mises en place au niveau villageois en réponse à la situation de contact et leur mode d'insertion dans l'univers social du Territoire. Nous analysons en particulier la façon dont les habitants d'Erakor ont résolu les tensions entre économie marchande et économie primitive d'un côté et l'inégalité des formes de pouvoir entre secteurs européen et autochtone de l'autre. Ainsi dans la première partie de la thèse, nous étudions, à travers l'organisation des activités économiques, le genre de rationalité (marchande ou non-marchande) qui guide le système économique. L'axe principal de notre analyse devient l'utilisation de la monnaie, son usage comme sa signification, dans l'articulation des divers niveaux de relations sociales. Ce travail entend déblayer le terrain pour une étude ultérieure de la symbolique propre à de tels systèmes d'organisation sociale. La seconde partie de cette étude traite de l'arène politique villageoise et de sa relation avec le gouvernement central. Nous essayons là de mesurer le degré d'autonomie politique que le village a su préserver, à l'intérieur des limites inhérentes au mode d'adaptation choisi, et de découvrir les principes qui structurent l'activité politique.

Après cette mise en garde, nous pouvons maintenant aborder les

raisons qui ont motivé cette recherche et expliquer la démarche qui a été suivie.

I

Nous assistons présentement à une réinterprétation de l'histoire coloniale du Pacifique-Sud. Les historiens actuels insistent maintenant sur le rôle joué par les populations autochtones dans la situation de contact de cultures.

"... the history of colonial penetration shows that at different times, and according to their reading of the situation and the resources at their disposal, Pacific Islanders ... made conscious acts of selection and rejection of elements of European culture ... Any generalization about the attitudes of Pacific Islanders under colonial rule must therefore emphasize the flexibility of their responses and the vigour of their initiatives in moving between accommodation and opposition."

(Hempenstall, 1974:16)

Il se dessine également une remise en question de l'interprétation acceptée de l'histoire des contacts culturels aux Nouvelles Hébrides. Les études récentes du démographe McArthur (1967) mettent en doute la croyance, populaire au début du siècle (Rivers), à la dépopulation de l'archipel néo-hébridais. L'étude de Shineberg (1967) sur le commerce du bois de santal indique clairement que le rapport de force entre santaliers et Autochtones penchait largement du côté de ces derniers, qui furent capables dans une

large mesure, d'imposer leurs conditions dans ce commerce. La période plus récente de la traite de la main d'oeuvre commence à peine à être étudiée en dehors des écrits des sociétés anti-esclavagistes et missionnaires sur le sujet. Il devient de plus en plus évident, par-delà les atrocités commises par les recruteurs, que les Autochtones n'étaient pas que des dupes dans le marché, et qu'ils s'engageaient pour des raisons qui leur étaient propres.

L'établissement européen, minime et dispersé à travers l'archipel, ne formait pas une force capable d'imposer unilatéralement ses volontés à la population autochtone. L'efficacité préventive de la commission navale mixte créée en 1887, qui venait punir quelques fois l'an les crimes commis contre les Européens par des canonnades, demeure assez douteuse. De plus, bien que la Convention franco-britannique qui établissait le Condominium néo-hébridais fut signée en 1906, l'existence d'un gouvernement central digne de ce nom ne remonte qu'aux années 1920.

A cette date, les habitants d'Erakor étaient déjà alphabétisés et chrétiens depuis au moins quarante ans, produisaient des cultures commerciales depuis une dizaine d'années, et plusieurs d'entre eux étaient revenus de Fidji, Queensland ou de la Nouvelle-Calédonie. Les transformations du mode de vie indigène ne furent donc pas imposées par la force des armes aux quelques survivants d'une société indigène décimée par les épidémies et "démoralisée" par la perte de ses coutumes. La croyance, que les divers représentants de la société européenne ont dicté de façon unilatérale les conditions de l'interaction entre Néo-Hébridais et Européens,

apparaît aujourd'hui absurde.

L'histoire du Pacifique-Sud a été écrite par des Européens qui ont assigné un rôle passif à la population insulaire. Pourtant, la situation de contacts entre ces deux groupes ne peut se comprendre sans reconnaître une volonté de participation du secteur indigène. L'établissement somme toute aisé des colons dans l'archipel, la conversion rapide, dans certains cas instantanée, au christianisme, la participation à l'économie de marché par la production de cultures commerciales, sans que celles-ci soient encouragées par des taxes, tout cela ne peut s'expliquer sans tenir compte de la signification que les indigènes attachaient à ces choses.

Notre but n'est pas de réécrire l'histoire des Nouvelles-Hébrides, mais de montrer que les Autochtones ont joué un rôle de premier plan dans l'acceptation des modes de faire européens. Le refus de leur reconnaître un rôle historique semble une façon pernicieuse de leur dénier une histoire. Il est grand temps de rendre aux Néo-Hébridais le rôle et la responsabilité qui sont les leurs pour la situation actuelle du Condominium. Ces gens n'ont pas été des martyrs cloués au poteau d'idées européennes (économiques, politiques et religieuses) imposées de force, mais des personnes qui ont disposé d'une liberté variable de choix et d'action à diverses périodes de leur histoire, et qui, à ce titre, ont façonné en partie les Nouvelles-Hébrides telles que nous les connaissons aujourd'hui. Leur disputer un rôle historique et la responsabilité qui s'y attache, parce qu'on est moins que satisfait du résultat de cette rencontre de cultures, constitue une forme de paternalisme à peine plus acceptable que la première.

II

On a parfois dit que l'étude des cultes du cargo formait un mode d'approche privilégié pour comprendre l'univers socio-culturel mélanésien. Si l'on admet, par ailleurs, que les Autochtones ont joué un rôle important dans l'histoire coloniale, les exemples de modernisation de village constituent une facette de la réaction mélanésienne à la situation de contact, et une façon tout aussi valable de soulever un pan des conceptions indigènes de leur univers socio-culturel.

La volonté poussée de modernisation rencontrée à Erakor et le mouvement de résistance John Frum sur Tanna représentent pour nous les deux pôles de réaction néo-hébridaise aux contacts culturels. Tous les cas de modernisation ne sont pas nécessairement des cas de non-cargo et l'inverse n'est pas plus exact. On ne peut pas non plus traiter de modernisation précisément dans les mêmes termes qu'on peut décrire un culte de cargo. Pourtant, ces deux formes de réaction ont plusieurs choses en commun, la première étant que ce sont là deux stratégies d'adaptation à une même situation coloniale aux Nouvelles-Hébrides. Ces mouvements démontrent tous deux une insatisfaction profonde envers une situation souvent commune, manifestent un même désir de changement et recherchent des voies nouvelles pour parvenir au "cargo". L'idée de rédemption semble inscrite au cœur de ces deux mouvements: on y trouve des espoirs et des aspirations neuves qui commandent la création et l'utilisation de nouveaux symboles dans la quête d'une société renouvelée.

Les habitants d'Erakor ont toujours affiché au cours de leur histoire une grande réceptivité aux idées venues de l'extérieur: ils furent

les premiers à se convertir au christianisme sur Vaté et ils jouèrent un rôle important dans la christianisation de cette île; ils participèrent très tôt à l'économie monétaire par la production de coprah et ils prennent aujourd'hui une part très active au marché de Port-Vila. Ce village très prospère représente dans l'opinion de ses habitants une adaptation réussie à la situation de contacts culturels. Les habitants d'Erakor se sont coupés de leur passé, maintenant oublié, pour se tourner entièrement vers l'avenir. La religion presbytérienne, avec ses promesses d'un monde nouveau et meilleur, a été le principal agent de socialisation à l'idée de modernité. Le nouvel idéal s'est présenté de façon diamétralement opposé au monde coutumier, celui "des ténèbres", et les villageois n'ont pas reculé devant le choix. Pour embrasser le "monde de la lumière", ils ont abandonné les guerres, les fêtes, et les danses entre villages; ils laissèrent aussi derrière eux leur religion traditionnelle, le culte des ancêtres, et les maisons des hommes. Les villageois se perçoivent aujourd'hui comme "moitié, moitié", comme des participants de deux univers culturels disjoints, celui d'un passé qu'il n'est déjà plus possible de récupérer, même s'ils le désiraient, et d'un avenir toujours à réaliser.

Les communautés néo-hébridaises se situent entre les deux extrêmes que nous venons de mentionner, c'est-à-dire qu'elles ne partagent pas la forme de résistance du mouvement John Frum ni la réceptivité des gens d'Erakor. Il est important de se souvenir que nous nous adressons aussi à elles lorsque nous traitons des limites du continuum de réaction néo-hébridaise à la situation de contact. Nous allons donc voir à travers

l'étude d'Erakor ce qu'il est advenu d'"un village qui a choisi le progrès", pour parodier le titre d'une monographie célèbre sur la société paysanne.

III

Nous avons dit qu'il ne fallait pas sous-estimer aux Nouvelles-Hébrides la participation indigène à leur propre acculturation. On peut considérer, dans une certaine mesure, les changements socio-culturels qui se sont produits comme le résultat de leurs efforts. On peut envisager la situation actuelle du village comme la résultante d'un ensemble d'aspirations et de tentatives de modeler leur communauté à partir de certains impératifs, bref, comme un discours dont on peut saisir les référents et les paradigmes.

Nous considérons les exemples de modernisation et les cultes du cargo comme les deux côtés d'une même médaille, comme la conséquence d'une même insatisfaction envers un ordre social donné et la recherche de nouveaux moyens de salut. Nous allons ainsi aborder cette étude de modernisation de village à partir de la problématique suggérée par Burrige (1969) pour l'étude des cultes du cargo.

Un culte du cargo est pour cet auteur un phénomène social total, un mode de régénération de tout l'être social, tant dans ses manifestations intellectuelles, morales et religieuses qu'économiques et politiques. Ces mouvements apparaissent lorsqu'il y a bifurcation entre une vision de la réalité sociale, fondée sur un ensemble de symboles plus ou moins traditionnels, et le devenir historique. La divergence est si fondamentale entre l'attente qui résulte d'une conception particulière de la réalité et ce qui

se produit dans la pratique, entre un ensemble d'aspirations et le réel, que l'inexplicable s'insurge entre ces termes. Le culte du cargo se présente alors comme une tentative de formulation d'un nouveau "contrat social". BurrIDGE centre son analyse sur le système de prestige, c'est-à-dire l'ensemble des qualités morales reconnues et démontrées par un système social particulier et les activités sociales par lesquelles les gens se différencient les uns des autres. Les cultes du cargo se produisent lorsque des circonstances nouvelles font que les modes traditionnels de mesure de l'homme propres à une société se révèlent inadéquats.

Cette situation résulte souvent de changements qui affectent deux ensembles de variables. Le premier ensemble est économique et découle des contradictions entre économie primitive et économie moderne. (Ces concepts tels que définis par l'école substantiviste sont pris ici comme des types idéaux). On a là deux univers sociaux antithétiques, faisant appel à des processus de différenciation sociale, à des finalités différentes, et qui se retrouvent en juxtaposition à la suite de l'expansion coloniale. Les principes d'organisation sociale de ces deux systèmes économiques sont si contradictoires qu'ils donnent naissance à des univers sociaux irréconciliables, bien que, dans la pratique, ce soit le propre des sociétés paysannes d'avoir à concilier à des degrés divers les exigences de chaque système. Les cultes du cargo résultent des tensions entre des formes opposées de prestige social. La compétition sociale en société traditionnelle est une activité éminemment conservatrice: le prestige se gagne en démontrant qu'on réalise à un haut degré l'idéal social de la communauté, puisque la compéti-

tion s'exprime à travers des activités partagées par tous. En économie de marché, l'argent offre une mesure quantitative du prestige. Ce mode d'acquisition et de transmission d'un avoir qui dure n'atteste pas en lui-même d'une conformité aux règles morales de la communauté. Ce rôle ou cette dimension symbolique de l'argent reflète l'organisation complexe des économies de marché. C'est ainsi que les cultes du cargo prennent la forme d'énoncés symboliques qui tentent de jeter un pont entre deux univers sociaux discontinus, de constituer en système cohérent des valeurs et des mesures opposées de l'homme dans son rôle social.

Les revendications d'un "cargo" expriment également des relations de pouvoir, plus précisément la manière dont le groupe autochtone se perçoit à travers les yeux des Européens.

Un processus de paupérisation résulte souvent de l'établissement d'une paysannerie. Alors qu'en société d'auto-subsistance il n'existe pas de pauvreté en tant que telle, bien qu'il puisse y avoir des famines, puisque les "besoins" sont généralement axés sur la capacité de production du système économique, il émerge dans les sociétés paysannes un écart entre de nouveaux standards de consommation et les moyens de satisfaire ces aspirations. L'indigence est une relation inachevée entre un niveau d'aspiration et les moyens pratiques de les satisfaire. Donc à des "besoins" précis, peu importe en termes absolus le niveau de consommation, lorsque correspondent des moyens accessibles de satisfaire ces "besoins", il n'existe pas par définition de pauvreté. La pauvreté ne se mesure pas en termes absolus mais relatifs: un pauvre doit savoir qu'il est pauvre pour en devenir un.

Avec l'établissement d'un régime colonial, c'est-à-dire de relations économiques et politiques inégales entre deux secteurs d'une population, s'installe donc un appauvrissement du secteur indigène. Il importe peu à cet égard que les Autochtones vivent mieux et plus longtemps qu'auparavant. Une situation de dépossession économique ne peut manquer de se faire jour, puisqu'on fait miroîter au secteur indigène une somme infinie de biens nouveaux, alors que les moyens de les obtenir sont imposés et contrôlés par le secteur dominant pour son avantage propre.

Nous verrons dans le chapitre sur les modes de consommation à Erakor la relation directe entre consommation, formes de compétition sociale, groupes de référence et centres de pouvoir. Si comme nous le croyons, les modes de consommation forment un langage par lequel s'exprime la compétition sociale, les signes et symboles de ce discours de différenciation ne peuvent ignorer les instances du pouvoir telles qu'elles sont perçues.

Cette dépossession économique, qui résulte en partie de relations inégales de pouvoir entre les secteurs autochtones et européens, ne manque pas de devenir, surtout dans la société mélanésienne où traditionnellement la possession de biens de prestige est synonyme de statut, l'admission d'un statut d'infériorité. La revendication d'un accès égalitaire aux produits manufacturés, ceux-là mêmes qui sont consommés par le groupe dominant, est la façon dont s'exprime dans un culte du cargo le désir d'une société nouvelle, d'un ordre social nouveau, sans doute parce que ces produits se sont révélés particulièrement coûteux à obtenir, comme nous le verrons pour Erakor. Le "cargo" réclamé est donc aussi la reconnaissance par le groupe

dominant des qualités morales et de la valeur du groupe dominé.

IV

Nous avons à Erakor une communauté villageoise qui, comme plusieurs autres aux Nouvelles-Hébrides, n'a pas répondu à la situation de contact par un culte du cargo. L'étude d'un tel village devrait nous permettre de découvrir ce qui se présente comme une alternative à de tels mouvements. En assumant que les villageois sont en partie responsables de la situation actuelle, il est important de voir ce qui fut abandonné de leur organisation sociale traditionnelle et les nouveaux modes d'organisation qu'ils se sont donnés. Notre étude porte plus précisément sur les modes d'organisation économique et politique mis en place pour répondre à la situation de contact et le contenu de ces structures qui forment un "discours social": un discours, avec signifiants et paradigmes d'abord, mais aussi au sens de production d'un contexte ou trame culturelle.

Selon Turner:

"Human social groups tend to find their openness to the future in the variety of their metaphors for what may be the good life and in the context of their paradigms. If there is order, it is seldom preordained ... it is achieved -- the result of conflicting or concurring wills and intelligences, each relying on some convincing paradigms."

(Turner, 74:14)

Nous avons parlé de l'aspect innovateur des cultes du cargo, que ce soit dans la formulation d'idéaux neufs ou les tentatives de réorganisation sociale. Les essais de modernisation sont aussi concernés par une définition de la kut laef dans les termes des gens d'Erakor et la recherche

des moyens propres à y parvenir. La volonté de modernisation est également fondée sur une attente que le système traditionnel ne peut remplir. On trouve dans l'histoire de la modernisation d'un village autant de révélations sur les conceptions indigènes de leur univers social, autant d'expériences avec des idées et des modes nouveaux de faire, autant d'espoir et d'audace que dans les cultes du cargo. La conception indigène de leur univers socio-culturel se découvre sans doute avec moins d'éclat et de symboles inquiétants, mais elle n'en est pas moins là pour guider la façon dont se tisse la trame sociale au jour le jour.

La thèse décrit la stratégie d'adaptation d'un village situé dans la zone péri-urbaine de Port-Vila et définit aussi précisément que possible la situation économique et politique de ce village. Si Erakor est aujourd'hui urbanisé et l'un des villages les plus prospères des Nouvelles-Hébrides, son histoire reflète pourtant assez fidèlement l'histoire coloniale du Territoire. Les villageois ont connu les spoliations de terre, les épidémies qui décimèrent une partie de sa population, le travail sur les plantations de Fidji ou de Queensland, la conversion au Protestantisme, la centralisation administrative, etc. Les villageois ont certainement eu des contacts plus poussés avec les Européens que les habitants des villages de brousse. S'ils avaient accès à un plus grand nombre d'emplois salariés (domestiques, miliciens, marins, etc.), la base de l'économie villageoise était pourtant la même que celle des autres villages: une production commerciale du coprah soumise aux mêmes fluctuations de prix à travers l'Archipel.

Erakor forme aujourd'hui une communauté atrophiée de son passé,

une mixture de matérialisme, de perspicacité commerciale, de religion chrétienne assise sur une base païenne, d'optimisme face à l'avenir, et d'assurance d'avoir choisi la bonne voie. Bref, le village donne l'impression de savoir où il veut aller et d'avoir obtenu ce qu'il voulait. Comment expliquer cet état de fait sinon en l'opposant aux cultes du cargo qui ont surgi dans d'autres parties de l'Archipel? Les habitants d'Erakor réagissent au mouvement John Frum par des moqueries devant ce qu'ils considèrent comme des enfantillages, une imitation des moyens propres à assurer l'arrivée du "cargo" ou de la "kut laef".

Au niveau du sens commun, on peut dire qu'Erakor n'a pas connu de culte du cargo parce que ses habitants ont été capables d'approfondir, par des contacts fréquents, leur connaissance du secteur européen. Il faut alors expliquer le cadre conceptuel des villageois, voir d'où ils tenaient leur modèle de la société européenne, qui leur a permis de se représenter avec autant d'exactitude la situation de contact et de s'acheminer avec autant de succès sur la voie de la modernisation. Seule une étude symbolique ou cognitive de la modernisation peut répondre à ce genre de questions. Il est toutefois impossible d'entreprendre une telle analyse des symboles, images ou paradigmes, employés par les villageois pour définir la nouvelle réalité sociale, c'est-à-dire leur modèle de sens commun, sans fonder cette analyse sur une description antérieure de l'organisation sociale. On ne peut accéder au niveau idéologique sans avoir au préalable défini l'univers des contraintes sociales. C'est ce que nous avons voulu faire dans cette thèse tout en posant des jalons, en offrant des repérages, pour une étude

ultérieure de la symbolique de la modernisation.

Nous pourrions, dans cette étude future, considérer l'organisation sociale comme des propos que les gens se tiennent, à partir de paradigmes ou symboles qui viennent informer une conception particulière de la vie communautaire. Ces images de leur communauté et de l'univers social plus vaste dans lequel elle s'inscrit sont mises en pratique, testées pour ainsi dire, dans les activités quotidiennes. Elles sont redéfinies et contestées par les participants, selon leur position dans la communauté, les buts qu'ils se donnent et les tactiques qu'ils déploient pour réaliser leur projet de mobilité sociale. Les normes qui se dégagent de ces images ne sont pas toutes internalisées de la même façon et ne viennent pas par ailleurs supplanter les déterminations individuelles. Ce "script culturel", pour employer une expression de Turner, s'exprime dans l'ordre social, dans les tensions qui en résultent et dans les éléments qui le minent.

Cette thèse se veut donc le premier volet d'une étude de modernisation. A part le chapitre consacré à l'idéologie de la modernisation à Erakor, l'analyse porte sur l'organisation économique et politique du village. Nous nous empressons d'ajouter toutefois que l'analyse est conduite d'une façon particulière qui a été dictée par la problématique adoptée. Les chercheurs qui se sont penchés sur les cultes du cargo ont décrit les expérimentations auxquelles ces mouvements donnent lieu, l'importance de leur contenu symbolique et la confusion des domaines d'action sociale. Nous présentons une description minutieuse des comportements économiques de façon à saisir l'attitude des villageois face aux diverses activités économiques et

cerner les domaines d'application des principes en cause. Ainsi le matériel statistique, assez volumineux dans certains chapitres, n'a pas été analysé à partir de matrices complexes. Nous réservons ce travail pour des publications ultérieures sur des sujets plus restreints. Nous avons également fait une large place aux énoncés des villageois, c'est-à-dire à la façon dont ils décrivent eux-mêmes les activités étudiées, pour percevoir leurs termes de référence. Nous tenons donc à mettre le lecteur en garde que cette thèse n'est pas une étude d'anthropologie économique, même si le matériel empirique présenté est largement économique.

Nous étudions la modernisation d'un village à partir d'une problématique développée pour l'étude des cultes du cargo afin de voir ce que ces deux formes d'adaptation ont en commun. Nous avons, par exemple, dans la partie qui traite de l'organisation économique conservé l'hypothèse de Burridge que les mouvements messianiques naissent souvent des tensions entre économie de subsistance et économie de marché. Nous avons essayé de déterminer le type de finalité qui se manifeste à travers les activités économiques pour découvrir s'il existait des tensions à Erakor entre ces deux types antithétiques de système social. L'analyse et la description ethnographique sont donc faites en termes de délimitation de domaines, de formation de groupes, de valeurs exprimées à travers ces formes d'organisation sociale, pour en arriver finalement à certains principes cognitifs ou paradigmes sociaux qui définissent, organisent et unifient l'univers social. Ce genre d'étude de modernisation peut être tout aussi révélateur d'un ensemble de perceptions et d'aspirations que les études de cultes du cargo. Nous

voulons, par l'étude des comportements économiques et politiques, des formes d'interaction et de groupements sociaux mis en place, des principes qui dirigent ces activités et des valeurs qui les sous-tendent, saisir la perception du social qui en émerge. Nous présentons donc ces données comme un discours avec ses référents et ses images de la "kut laef" à réaliser et qui offre une direction et un sens aux changements socio-culturels.

On ne retrouve pas dans les communautés comme Erakor une concordance totale des modes de faire ou des valeurs. Les réalités et les objectifs individuels sont multiples, les paradigmes nombreux qui viennent s'inscrire dans les projets de différenciation sociale. Toutefois, le processus de colonisation amène une différenciation des sous-systèmes sociaux, lorsque ceux-ci sont tirés de leur gangue domestique et parentale pour être déterminés de l'extérieur, dans un univers socio-culturel beaucoup plus vaste. Cet état de société partielle fait partie de la définition de la société paysanne. Mais ce constat ne prend son sens que lorsqu'étudié comme un processus jamais entièrement complété à travers les stratégies d'adaptation du secteur indigène. Nous nous proposons d'analyser ici une des formes d'adaptation à la situation de contact qui se présente comme le pendant des cultes du cargo déjà étudiés aux Nouvelles-Hébrides. En étudiant ce qu'il est advenu d'un village qui a misé sur la modernisation, son état de "modernité" pour ainsi dire, nous espérons définir les confins de l'expérience néo-hébridaise des contacts culturels.

V

La thèse se présente en deux parties de longueur inégale. La première partie, qui porte sur l'organisation économique actuelle et les transformations qu'elle a subies, traite principalement des activités de production. D'abord parce que nous essayons de déterminer les modes d'articulation de l'économie villageoise à celle de l'archipel et, ensuite, parce que celles-ci sont d'une importance capitale pour la compréhension du système social villageois.

L'hypothèse que nous avons adoptée veut que les cultes du cargo naissent des ambiguïtés et des contradictions qui tiennent à la coexistence d'économies primitive et marchande dans une communauté. Il est donc essentiel de déterminer si ces tensions existent à Erakor, aussi bien au niveau des principes d'organisation, que des valeurs qui guident les activités économiques.

Nous abordons dans un premier chapitre les activités d'auto-subsistance au village. Après avoir décrit brièvement le système agricole autochtone et offert une mesure de la production vivrière, nous montrons la relation qui existe au niveau domestique entre la production vivrière et les activités salariées. Nous analysons ensuite les formes de coopération entre maisonnées dans les cultures vivrières et commerciales pour cerner l'unité de production agricole. Nous décrivons enfin le régime foncier ou la manière dont les droits sur ce moyen de production sont répartis entre villageois.

Un deuxième chapitre traite de l'agriculture commerciale, soit de

la production de coprah et de la participation au marché de Port Vila.

L'étude du marché nous permet de saisir les comportements économiques des villageois dans les activités commerciales et leur connaissance du fonctionnement de l'économie de marché.

Un troisième chapitre a pour objet le travail salarié, le principal mode d'articulation de l'économie villageoise à l'économie de l'Archipel. Nous analysons la structure et la mobilité occupationnelles des villageois et le phénomène d'émigration des jeunes travailleurs. Nous examinons ensuite les revenus monétaires des maisonnées pour montrer la prospérité du village et voir jusqu'à quel point l'économie villageoise est axée sur l'économie marchande.

Un quatrième chapitre porte sur une entreprise de développement communautaire, la coopérative de production Ntuam Sook. Nous étudions en particulier les problèmes de leadership et de gestion de cette entreprise pour découvrir l'attitude des habitants d'Erakor envers les modes communautaires de développement économique.

Un cinquième chapitre, qui analyse l'attitude des villageois envers les biens de production, le degré de capitalisation et les formes d'investissement au village, va nous permettre de déceler l'ubiquité de l'économie marchande à Erakor.

L'étude des modes de production se termine par un chapitre intitulé Structure de Production. Après avoir noté le polymorphisme des activités de production, nous concluons qu'Erakor constitue une formation sociale de type hybride, à la fois rurale et urbaine, sans être vraiment l'une ou l'autre.

En économie paysanne, la production domestique n'obéit pas exclusivement aux coûts de production. La maisonnée, en plus d'être l'unité de consommation, a également des obligations sociales à rencontrer. Le septième chapitre passe brièvement en revue les modes de distribution de biens et services à Erakor pour mesurer l'importance relative des secteurs marchands et non-marchands. Nous étudions les diverses formes d'échange et de prestations entre maisonnées pour montrer que les biens qui circulent dans la sphère marchande excèdent largement en valeur les biens canalisés dans le secteur non-marchand. Nous en arrivons à la conclusion que le niveau de production domestique s'explique en fait par les standards de consommation.

Le huitième chapitre traite, à partir de quelques indicateurs, des standards de consommation au village. En plus de décrire la valeur monétaire ou la valeur d'usage des biens en cause, nous examinons l'ordre social derrière les formes de consommation. Nous montrons au niveau individuel que les dépenses somptuaires s'inscrivent dans les projets de différenciation sociale. Nous expliquons ensuite la forme et le contenu de la consommation ostentatoire par le statut de société partielle, déterminée de l'extérieur, de la communauté villageoise. La finalité des activités de consommation révèle une fois de plus l'intégration de l'économie villageoise à l'économie de marché.

Un neuvième chapitre, qui examine l'idéologie de la modernisation à Erakor, vient clore cette partie. Nous analysons, à travers diverses

représentations, comment les villageois conceptualisent les changements qu'ils ont connus. Nous montrons le rôle historique du christianisme comme facteur de transformation socio-culturelle et nous décrivons la réaction des habitants d'Erakor envers un culte du cargo néo-hébridais. Nous comparons finalement la société Ntuam Sook à une autre entreprise de développement communautaire pour cerner dans la pratique l'idéologie de la modernisation dans ce village.

La seconde partie de la thèse, qui porte sur l'organisation politique d'Erakor, traite d'un ensemble de variables presque toujours associé à l'émergence de cultes du cargo, celui des relations de pouvoir entre secteur indigène et secteur européen.

Nous analysons les modes d'articulation du village au système politique du Territoire pour voir ce que la modernisation d'Erakor a coûté à ses habitants en terme d'autonomie politique. Nous voulons découvrir comment les liens économiques avec l'univers non-villageois se traduisent dans la réalité politique. Bref, l'intégration politique est-elle aussi complète que l'intégration économique?

Nous étudions les structures politiques mises en place en réponse à la situation de contact. Nous examinons la forme et le contenu de l'arène politique villageoise, aussi bien au niveau institutionnel que non-institutionnel, la distribution du pouvoir entre co-résidents, et les liens entre le village, l'administration condominiale et la mission presbytérienne.

Qu'il nous soit permis d'ajouter que nous souscrivons entièrement à l'approche dynamique des systèmes politiques locaux proposée par Swartz,

Turner et Tuden (1966) et Swartz (1968) qui fait porter l'analyse sur les processus plutôt que sur les structures. Ceci dit, l'organisation politique est si peu formalisée à Erakor, les rôles officiels si vides de pouvoir réel, que nous ne risquons pas de figer indûment les processus politiques en analysant surtout le système de charges.

Cette partie de la thèse débute par une reconstitution de l'organisation politique traditionnelle et de la gérontocratie religieuse instituée par la mission presbytérienne au début du 20^{ème} siècle. Un second chapitre traite de la chefferie telle que nous l'avons observée. Le chef et son assistant ne disposent que d'une autorité minimale. C'est à travers le fonctionnement du conseil du village, le sujet du troisième chapitre, qu'ils acquièrent une autorité consensuelle. Nous allons insister sur l'aspect judiciaire du rôle des conseillers et décrire les alternatives à ce mode communautaire de redressement. Un quatrième chapitre étudie le rôle politique des church elders afin de décrire un mécanisme politique de base, soit la manipulation d'autorités extérieures. Un cinquième chapitre analyse le fonctionnement des meetings comme mode de prise de décisions. Nous verrons les divers référants utilisés et les voix qui, exclues de l'administration quotidienne des affaires du village, sont à même de s'y faire entendre. Le dernier chapitre examine le rôle officieux mais néanmoins effectif des cadets dans l'arène politique. Finalement, une conclusion fait le point sur l'arène politique villageoise et sur l'idéologie contenue dans ce système.

Première partie:

L'ORGANISATION ECONOMIQUE

LES ACTIVITES DE PRODUCTION

I - LES ACTIVITES D'AUTO-SUBSISTANCE

A - Chasse et Pêche

Les villageois pratiquent la chasse mais c'est plutôt un sport qu'une importante activité de subsistance. Plusieurs habitants possèdent des fusils avec lesquels ils chassent pigeons, roussettes et cochons sauvages, d'autres ont des chiens qui traquent les cochons sauvages qui s'aventurent dans les jardins. Mais le prix des cartouches étant élevé et les résultats de la chasse souvent incertains, ce n'est pas une activité pratiquée régulièrement.

La pêche est beaucoup plus importante au point de vue de la subsistance. On pratique la pêche, de jour ou de nuit, au filet, à la ligne, à la sagaie ou au fusil de chasse sous-marine. Bien que les filets de pêche appartiennent aux gens dans la quarantaine, ce sont les jeunes hommes, surtout les chômeurs, qui se rendent le plus souvent pêcher.

Si neuf maisonnées dans notre échantillon possèdent des filets de pêche, une seule pourtant vit uniquement du produit de la pêche. Cet homme tire son revenu du poisson frais qu'il vend au village, au marché, ou aux restaurants de la ville. Les autres individus qui pratiquent la pêche au filet consomment le poisson à la maison et vendent l'excédent au marché.

La mer offre également d'autres ressources. Les femmes et les enfants ramassent diverses variétés de coquillage sur le récif et ceux-ci sont consommés, vendus au marché, et utilisés dans la production artisanale.

Les produits de la mer occupent une place beaucoup plus importante dans l'alimentation que la viande fraîche qui est assez rarement consommée.

B - Agriculture vivrière à Erakor

1 - DESCRIPTION

Il ne s'agit ici que de présenter un bref aperçu de l'agriculture vivrière autochtone avant d'aborder ce qui nous concerne plus directement, soit l'organisation de la production agricole.

Les villageois font remarquer qu'Erakor possède les avantages suivants au point de vue des ressources naturelles. Ils ont un accès facile aux produits de la mer grâce au lagon d'Erakor et à la baie d'Etmat protégée par un récif de corail. Ils considèrent que le sol est plus fertile que celui d'autres villages de la zone péri-urbaine de Port-Vila. Ils expliquent l'existence d'organisations communautaires de travail aux îles Shepherd, par exemple, parce que les produits vivriers doivent être plantés à un moment précis du calendrier agricole. A Erakor, ce travail en commun n'est pas nécessaire, dit-on, parce qu'à part les ignames, on peut planter n'importe quoi, n'importe quand. Le travail agricole requiert ainsi moins de soins et moins de temps qu'ailleurs. Un troisième avantage tient à la position du village qui leur permet de mettre facilement en marché l'excédent de la production vivrière.

On pratique à Erakor une agriculture itinérante à long cycle de rotation, c'est-à-dire avec une période de jachère d'environ dix ans.¹ Il y a deux saisons aux Nouvelles-Hébrides: l'été ou la saison des pluies de novembre à avril et l'hiver ou la saison sèche de mai à octobre. Le calendrier agricole est relativement simple: juin, juillet, août: débroussage des sites et préparation des nouveaux jardins; de août à janvier: plantation; de février à avril: désherbage et replantation.

Le débroussage débute alentour de juin au début de la saison sèche. On coupe au sabre d'abattis et à la hache la végétation secondaire. Les petits arbres sont abattus alors les plus gros sont ébranchés. On laisse sécher ce feuillis pendant quelques semaines avant d'y mettre le feu. On distingue plusieurs sortes de sol sec et sablonneux ("blanc") et de sol humide et riche en humus ("rouge"). On brûle d'abord le feuillis des jardins situés en sol humide, donc plus difficile à sécher en cas de pluies. On commence à planter à la fin de juillet, début août, et on continue à débrousser le jardin petit à petit, à mesure que les surfaces déjà débroussées sont mises en culture.

Les gens possèdent en général plus d'un jardin parce que certains types de sol conviennent mieux à certains produits. En l'absence d'engrais naturel ou chimique, les gens disent qu'il faut utiliser les possibilités offertes par chaque type de sol pour maximiser les rendements.

Cette pratique s'explique également pour des raisons de tenure foncière comme nous le verrons plus loin.

La seule culture qui est saisonnière est celle de l'igname plantée du mois d'août au mois de janvier. Les ignames ne peuvent être plantées dans un jardin plus d'une seule année, alors que les autres produits vivriers peuvent et sont en général plantés une seconde année et parfois même une troisième. Ces jardins sont finalement abandonnés quand la tâche de désherbage devient trop difficile.

Plusieurs cultures cohabitent dans les jardins autochtones qui gravitent toutes autour de la culture de l'igname qui requiert des soins

spéciaux.

Les taros fidji (*Xanthosoma*) doivent être plantés loin des ignames de façon à ce que leurs larges feuilles ne recouvrent pas la tige de l'igname ou ne jettent pas d'ombrage sur les autres légumes. Les bananiers sont plantés un peu plus tard en décembre alors que les feuilles des ignames sont sèches indiquant que le tubercule est déjà formé dans le sol.

De février à mai, à mesure qu'on récolte les ignames, on replante dans le même trou, bananiers, taros, manioc ou cocotiers. Ces produits peuvent être plantés à n'importe quel moment de l'année. Le désherbage se fait en février, mars, avril, alors que les cultures ont commencé à donner de l'ombrage. On continue à remplacer dans le jardin les produits qu'on a déterrés jusqu'à ce que vienne le temps de débrousser un nouveau jardin. De nombreux arbres sont plantés dans les jardins et l'on y trouve des plantations semi-permanentes de bananiers et de *Xanthosoma*.

Il n'y a pas de division rigoureuse du travail selon le sexe, sinon que le travail le plus dur est réservé aux hommes. Ceux-ci se chargent de l'ébranchage ou de l'abattage des arbres et du creusage des trous d'ignames au bâton à fouir ou à la barre à mine. Le débroussage et le brûlage des jardins, la plantation des divers produits et le désherbage, sont faits par les hommes et les femmes.

2 - CHANGEMENTS QUI SE SONT PRODUITS DANS L'AGRICULTURE VIVRIERE

Selon Bonnemaïson (1973), l'agriculture traditionnelle néo-hébraïdaise était "monocentrée", c'est-à-dire qu'on cultivait presque exclusivement ou le taro ou l'igname, cette culture étant la culture cérémonielle. Les

systèmes agraires étaient fondés sur l'une ou l'autre de ces plantes. Le taro était en général la culture des man bush et l'igname; celle des man salt-water.

L'"horticulture savante"² de l'igname a été abandonnée à Erakor, même s'il existe encore une classification poussée de cette culture. On distingue toujours une quarantaine de variétés d'igname sans compter les sous-variétés.

En plus de la simplification des techniques traditionnelles de culture de l'igname, certains autres changements se sont produits dans le système agricole. Plusieurs villageois ont passé la remarque que les gens ne travaillent plus autant dans leurs jardins qu'auparavant. En fait, l'évolution de l'agriculture vivrière à Erakor se modèle sur la situation décrite par Barrau (1956) dans un autre village de la zone péri-urbaine de Port-Vila. Il avait trouvé à Mele une diminution des surfaces cultivées, un raccourcissement des périodes de jachère, et une diversification des cultures qui mettait l'accent sur des plantes plus faciles à cultiver, telles les manioc, patates douces et Xanthosoma. Cependant, on est encore bien loin de la situation rencontrée par Bonnemaison (1973) dans la région Ndui Ndui d'Aoba, où guère plus de 10 % des superficies agricoles sont réservées à l'agriculture vivrière, le reste étant occupé par des cultures commerciales.

Avec la production commerciale du coprah, le travail salarié et la capacité des villageois d'acheter pain, riz, poissons et viandes en conserves, on assista à une diminution des surfaces cultivées. Toutefois, cette tendance s'est renversée dans bien des cas avec la commercialisation de

l'agriculture vivrière et l'abandon de la production de coprah.

On utilise aujourd'hui à Erakor un cycle de jachère de cinq à six ans. Quant à la diversification des cultures, les jardins contiennent un nombre étonnant de plantes, sans compter les arbres fruitiers et les noyers plantés à proximité des maisons.

On trouve dans les jardins des ignames (Dioscores alata, D. pentaphylla, D. bulbifera, D. esculenta, D. hebridensis, D. nummularia)³, des taros dits "island" (Colocasia esculenta) dont on cultive plusieurs variétés, des taros dits "fidji" (Xanthosoma) de plusieurs variétés, des maniocs (Manihot esculenta), des patates douces dites kumala (Ipomoea batatas), de la canne à sucre (Saccharum officinarum). Il y a également les cultures plus récentes de choux canaques, choux de chine et choux européens, de laitues, de tomates, de piments, de citrouilles, d'haricots, de persil, de maïs, d'échalottes et de carry. On plante aussi dans les jardins divers palmiers, des arbres à pain (Artocarpus altilis), des papayers (Carica papaya) et plusieurs variétés de bananiers (Musa spp). On rencontre autour des maisons des agrumes (citronniers, limiers, orangers, mandariniers, et limoniers), des noyers et des amandiers (Barrington excelsa, Canarium spp, Terminalia, Inocarpus edulis, etc.).

Le tableau No. 1, *qui décrit la composition de six jardins, nous laisse voir les variations d'une maisonnée à l'autre pour les produits de base.

3 - DIMENSION DE LA PRODUCTION VIVRIERE

Nous avons dit plus haut que les villageois cultivaient en général plus d'un jardin. Lors du recensement économique des maisonnées, nous avons demandé aux chefs de famille de donner le nombre de jardins mis en culture en 1973 et de classifier eux-mêmes la superficie de chacun de ces jardins en grande, moyenne ou petite.

Ceci ne demeure bien sûr qu'une mesure qualitative de la production vivrière qui est présentée ici sous toute réserve. Nous avons par la suite mesuré et fait l'inventaire de quelques jardins pour découvrir à quoi correspondaient ces catégories. Nous avons mesuré quinze jardins: cinq petits, sept moyens et trois grands pour obtenir une moyenne à l'intérieur de chaque catégorie. (Voir tableau No. 2). *

Certains informateurs ont sans doute exagéré par vanité la dimension de leurs jardins, alors que d'autres, par fausse modestie, l'ont sous-estimée. Toutefois, après avoir mesuré ces jardins avec quelques villageois, nous avons constaté que ces derniers avaient adopté la même classification que le propriétaire du jardin dans onze cas sur quinze. Ces catégories possèdent donc une certaine validité.

Nous allons maintenant examiner les résultats de ce recensement. L'échantillon couvre soixante-trois maisonnées, soit 57.8 % de la population totale.

Seulement trois maisonnées sur soixante-trois n'ont fait aucun jardin en 1973. Deux hommes et une femme sont à la tête de ces maisonnées et tous trois sont salariés. Le concubin de cette jeune femme était au loin

*
p. 76

et celle-ci avait charge de jeunes enfants en plus de travailler à plein temps. Un des hommes, célibataire, construisait une maison et passait sa journée de congé hebdomadaire à ce projet. Le troisième individu, un homme marié, était l'un des plus hauts salariés du village.

Examinons maintenant les pôles de la distribution en commençant par les maisonnées qui ne possèdent qu'un seul jardin. Dix-huit maisonnées sur soixante-trois n'ont qu'un seul jardin en cultivation et, dans la majorité des cas, les chefs de maisonnée ont moins de trente ans, possèdent des familles peu nombreuses et sont salariés à plein temps.

Si l'on regarde la composition des maisonnées qui n'ont qu'une superficie minimale en cultivation, c'est-à-dire qu'un seul petit jardin, on découvre:

- (1) une femme âgée dont le mari est invalide; ces deux personnes sont à la charge de leur fils adoptif
- (2) une femme âgée, veuve, qui vit seule
- (3) un homme, son épouse et leurs enfants d'âge scolaire; les époux sont tous deux salariés
- (4) un couple salarié avec un fils d'âge scolaire
- (5) un étranger salarié et sa famille habitant sur les terres d'un villageois d'Erakor.

A l'autre pôle du continuum, on trouve treize maisonnées qui possèdent de larges superficies en cultivation, soit au moins trois grands jardins. Dans chaque cas, la mère de famille se rend au marché et une portion des revenus provient de la commercialisation des produits vivriers. Le chef de famille de ces maisonnées est âgé de quarante-cinq à cinquante-cinq ans et aucun des parents n'est salarié, même si des enfants le sont dans certains

cas.

Deux conclusions se dégagent de cet examen rapide de la production agricole à Erakor: (1) l'agriculture vivrière n'est pas une nécessité, puisque plusieurs maisonnées ne disposent pas d'une production agricole suffisante pour satisfaire leurs besoins; (2) la production vivrière est par ailleurs intégrée à l'économie marchande, puisque les superficies mises en culture, autant en-dessous qu'au-dessus de la moyenne, s'expliquent dans un cas par les exigences du travail salarié et dans l'autre par la production commerciale de produits vivriers. (voir tableau No. 3).

En effet, les maisonnées ont diverses stratégies à leur disposition pour subvenir à leurs besoins, de l'emploi salarié qui exclut l'agriculture vivrière en passant par une combinaison des deux, jusqu'à la culture de larges superficies dont les produits sont mis en vente au marché par le producteur.

La tendance actuelle va vers une dépendance économique plus directe envers la ville que par le passé. Les villageois ne sont pas sans ressentir cette situation comme en font foi les remarques suivantes de deux informateurs recueillies en 1973.

"Les jeunes gens ne veulent plus faire de jardins. Ils préfèrent tenir un crayon à la main. Ils aiment mieux la nourriture des Blancs. Ils seront bientôt comme les Fidjiens: ils s'occuperont de mécanique plutôt que des jardins."

"Les garçons et les filles d'aujourd'hui ne touchent jamais à un jardin. Nous sommes la dernière génération de villageois à cultiver des jardins. Le village va bientôt devenir comme celui de l'île Fila où les gens achètent des ignames et des taros."

Le village d'Erakor constitue une communauté rurale située en zone urbaine et l'agriculture qui y est pratiquée n'est pas encore devenue une agriculture de jardins potagers. Mais les produits vivriers possèdent une valeur monétaire et ils sont remplacés par des produits importés, quand leur coût de production, estimé en nombre d'heures de travail, est jugé trop onéreux.

C - Modes d'Entraide

Nous venons de voir que l'agriculture villageoise est liée de très près à l'économie de marché. Nous allons maintenant étudier l'unité de production agricole et les modes de coopération entre maisonnées.

La division domestique du travail est simple à Erakor. La femme, à moins qu'elle ne soit malade, se charge de tous les travaux domestiques. Les tâches agricoles les plus dures sont réservées aux hommes: ce sont eux qui abattent les arbres et creusent les trous dans les jardins. Les hommes et les femmes participent également aux travaux de débroussaie, de plantation et de désherbage des jardins.

Comme l'indique le tableau No. 4^{*} sur les modes de coopération dans l'agriculture vivrière, la majorité des maisonnées a recours à une forme ou une autre d'entraide. La forme de coopération la plus répandue consiste à demander l'aide d'un consanguin, d'un affin, ou d'un ami, pour une demi-journée ou une journée entière. La personne qui offre son aide ne perçoit rien, sinon sa nourriture à la fin de la journée, mais elle recevra plus tard l'équivalent du travail qu'elle a donné. Le nombre de jours de travail

* p. 78

échangés dépasse rarement une demi-journée ou une journée lors des opérations de débroussaiege ou de creusage des trous. Le reste des travaux agricoles est effectué par les membres de chaque maisonnée.

Près du quart des maisonnées ont recours aux services d'organisations villageoises. Les membres du P.W.M.U.⁴ par exemple louent leurs services à qui veut les employer. Les membres de cette organisation religieuse donnent bénévolement une demi-journée de travail et le montant versé par la personne qui a retenu les services du P.W.M.U. (environ une livre sterling pour le groupe entier pour une demi-journée) est payé à la caisse de l'association. Les membres de la société Ntuam Sook, une entreprise familiale, échangent également entre eux des demi-journées de travail.

On trouve au village certains groupes d'entraide appelés kambani. Ces groupes ne sont pas permanents, bien que certains durent plusieurs années, et ne servent que pour les travaux agricoles. Il n'existe pas de principe apparent d'organisation sociale pour dicter la composition de ces groupes informels. Ce sont les femmes qui forment le plus souvent des kambani au moment des travaux de débroussaiege, de brûlage et parfois de désherbage des jardins. Il y avait en 1973 cinq groupes de femmes qui coopéraient dans les travaux agricoles. L'existence de ces groupes, qui contiennent au plus quatre femmes, est liée au fonctionnement des organisations villageoises. Les années où le P.W.M.U. fonctionne bien, c'est-à-dire qu'un grand nombre de ses membres offrent leurs services, les groupes particuliers d'entraide sont moins nombreux. Encore une fois, l'entraide entre les membres d'une kambani implique rarement plus qu'une journée de travail.

Les villageois se sont mis récemment à employer des ouvriers agricoles (boi) pour travailler dans leurs jardins. Ils ont engagé, pour des périodes allant d'un à quatre mois, des habitants de Tanna ou de Mallicolo venus à Port-Vila en quête de travail. Treize maisonnées d'Erakor ont employé d'un à quatre immigrants chacune. Ces employés agricoles sont rémunérés de \$ A 20.00 à \$ 30.00 par mois, logés et nourris. Ceux qui possèdent des boi louent leurs services sur demande aux villageois qui n'en ont pas. De ces treize employeurs, onze étaient salariés et n'avaient pas le temps ou l'inclination de travailler à leurs jardins, et les deux autres vendaient au marché une large partie de leur production vivrière. Le tableau No. 4, fondé sur des données collectées avant que l'utilisation d'ouvriers agricoles ne devienne populaire, ne reflète pas l'importance de cette nouvelle forme d'organisation de la production vivrière. Nous avons en fait dénombré vingt-neuf ouvriers agricoles durant une période de six mois.

On constate donc que les modes de coopération entre maisonnées sont restreints au niveau de l'agriculture vivrière. Chaque maisonnée est généralement auto-suffisante, à l'exception de quelques demi-journées de travail échangées ici et là au moment des activités les plus dures. Les activités agricoles n'en demeurent pas moins la seule raison pour laquelle des groupes informels d'entraide se forment. Il n'existe pas d'autres activités de production qui sont faites en commun, pas de pêche ou de chasse communales. Ces groupes d'entraide n'échangent que leur force de travail. L'horticulture pratiquée par les villageois ne requiert pas d'outillage spécialisé ou coûteux que certains individus pourraient contrôler. Il n'y a pas non plus de

moments bien précis où la main d'oeuvre agricole se trouve en quantité limitée et soumise à une forte demande.

Une des particularités les plus importantes du système agraire est cette flexibilité d'arrangement qui rend son contrôle impossible par une catégorie d'individus. Celui qui dispose d'un droit de culture sur une parcelle a simplement besoin d'une hache, d'un sabre d'abattis, d'un bâton à fourir, et de la main d'oeuvre fournie par son épouse et ses enfants pour cultiver un jardin.

Les membres d'une maisonnée, qui coopèrent dans les jardins et possèdent un accès égal à leurs produits, forment l'unité de production agricole.

Il nous reste à parler des modes de coopération dans les cultures commerciales. La seule culture commerciale toujours en production en 1968 était le coprah.

Ceux qui possédaient de larges plantations demandaient l'aide d'organisations villageoises -- P.W.M.U.; Men's Club, Youth Fellowship -- quand venait le moment de ramasser les noix de coco. Ils donnaient à manger aux participants et une somme d'argent était versée à la caisse de ces organisations après que le coprah fut vendu.

Dans une autre forme de coopération, le propriétaire d'une cocoteraie donnait la permission à quelqu'un de faire du coprah et cette personne se chargeait en retour de nettoyer la plantation. Cet arrangement devenait parfois permanent.

D'autres propriétaires de cocoteraies signaient un contrat avec un

entrepreneur européen qui envoyait ses ouvriers wallisiens à Erakor. Ces derniers faisaient tout le travail sauf le séchage du coprah. Le villageois vendait ensuite son coprah à l'entrepreneur européen qui déduisait du montant de vente le salaire versé à ses ouvriers agricoles.

Nous avons vu dans la section précédente que les villageois pratiquent une horticulture à longue jachère qui ne requiert aucun outillage spécialisé ou coûteux et qui ne nécessite qu'un minimum de main d'oeuvre. Le système agraire est donc particulièrement souple et égalitaire. Nous avons également constaté que la production agricole fait partie intégrante de l'économie monétaire, puisqu'elle est en large partie déterminée, au niveau des maisonnées, par le nombre de salariés ou par son équivalent, la production commerciale de produits vivriers pour le marché de Port-Vila.

Nous avons ensuite analysé les modes de coopération pour cerner l'organisation de la production agricole. Nous avons noté que les modes d'entraide dans l'agriculture vivrière et commerciale sont limités. La production est individuelle; les villageois échangent bien par commodité quelques journées de travail, mais on ne retrouve pas de forme communale de coopération ou de réseaux d'entraide qui lient plusieurs maisonnées ensemble. Il existe des groupes informels de travail, mais ceux-ci sont petits et le nombre de ces groupes fluctue d'année en année. Par ailleurs, les villageois louent volontiers les services d'organisations villageoises ou emploient des ouvriers agricoles pour faire le travail.

La production agricole est nucléarisée, fondée sur la maisonnée, et les relations sociales au niveau des activités d'auto-subsistance sont souvent

de type monétaire.

Nous venons de voir, à l'intérieur du système agraire, que l'accès aux outils et à la main d'oeuvre n'était pas restreint. Nous allons maintenant aborder la façon dont les villageois ont réparti entre eux les droits sur un autre moyen de production, soit la terre.

D - Le Régime Foncier

Cette analyse de l'organisation des activités agricoles à Erakor nous amène maintenant à parler des modes d'appropriation du sol.

Nous présentons d'abord dans ce chapitre un bref aperçu de l'organisation sociale coutumière, avant d'aborder les changements de tenure foncière apportés par la mission presbytérienne, et le rôle que cette dernière continue à jouer de nos jours. Nous examinons ensuite les droits des villageois sur les terres de l'habitat, les terres de culture et les cocoteraies, les modes de succession et quelques litiges fonciers.

1 - ORGANISATION SOCIALE COUTUMIERE

Les gros villages que l'on trouve sur Vaté datent à peine d'une centaine d'années. Auparavant, l'habitat était dispersé dans la brousse sous forme de petits hameaux.

Sur les terres d'Erakor étaient situés deux principaux hameaux: EKASUVAT où régnait le chef Namak ou Pomal et ETAOURLAP. De nombreux autres hameaux (stésin en bislama) étaient situés aux emplacements suivants: EMELPAO et EMELTAFRA (Emel signifiant place de danse) dont on ne sait plus très bien s'ils formaient une ou deux stésins; EMELSA où se trouvait un

endroit tabou dont on se souvient encore aujourd'hui; EMLATOL (une ou deux stesin); ESUMPARU serait le nom d'EMELSA selon certains; EMTEN, ESUMELANG, EMTAPERN, EMTUAM: EMELRAI se serait déplacé vers ELLAKINTALITAO; EMLAI et ETMAT auraient formé une seule unité politique.

Personne ne connaît la dimension démographique de ces hameaux. Certains disent qu'ils étaient tout petits, d'autres qu'ils étaient énormes. Chacun de ces emplacements possédait une place de danse et un nakamal ou effare (club ou maison des hommes) sur lesquels présidait un "petit chef". Ces hameaux étaient composés des membres de plus d'un clan, même si dans chacun il y avait un clan dominant. Ces petits nakamal dépendaient politiquement d'un grand nakamal, celui d'EKASUVAT ou d'ETAOUM LAP. Certains clans avaient une fonction propre: le clan NMAL (variété d'igname) par exemple fournissait les guerriers qui demeuraient au village pour le protéger des attaques de l'ennemi, lorsque les autres villageois étaient partis en expédition.

Le pouvoir du chef principal était limité, vraisemblablement à celui d'organiser les représailles ou la défense commune du territoire, puisqu'à cette époque, les villages de Pango, Erakor et Eratap étaient fréquemment en guerre les uns avec les autres. Son pouvoir dépendait en fait de l'assentiment des chefs de chaque hameau.

Les terres de chaque clan étaient divisées en sections par des clôtures de pierre et chacun était le possesseur de son sol. Les filles n'héritaient pas de terres puisqu'elles étaient "vendues" à d'autres clans. Il semble, d'après les informations fragmentaires obtenues, que la succession était de type filial, même si l'appartenance aux divers clans était transmise

par les femmes.

Bien que peu d'individus se souviennent en détails de l'origine de l'organisation clanique (nous reviendrons sur ce sujet dans une autre partie), on connaît néanmoins le but de cette organisation. On dit qu'auparavant tous les gens étaient "mêlés" et qu'il était difficile de vivre ensemble. Avec l'apparition de l'organisation clanique, les gens furent divisés en groupes et les devoirs et responsabilités de chacun furent clairement délimités. Le chef principal pouvait compter sur les chefs du clan local pour transmettre ses ordres. Les troubles qui naissaient à l'intérieur du clan devenaient la responsabilité du chef de clan. Les gens "virent clair" avec ce système d'organisation sociale.

Ce type d'organisation signifiait que, par-delà les allégeances villageoises, tous les membres d'un même clan étaient des frères. L'idée ne mit pas fin aux guerres mais créa, dans chaque village, des refuges pour le visiteur dans le besoin. Une organisation supra-villageoise avait pris naissance. Le christianisme vint parachever cette idée en imposant une religion commune.

Les premiers missionnaires polynésiens s'établirent à EKASUVAT en 1845 sous la protection de Namak et, durant près de vingt ans, préparèrent la voie pour l'arrivée du premier missionnaire canadien.

A la même époque de nombreuses épidémies frappèrent les Nouvelles-Hébrides. Les gens abandonnèrent derrière eux leurs hameaux dépeuplés pour se regrouper en nouvelles unités. ESUMBARU et EKASUVAT s'amalgamèrent en un seul village et, en 1864, à l'arrivée du missionnaire Morrison, ils

étaient installés à ANGIS dans un village temporaire. Les gens établis à ETMAT vinrent bientôt les rejoindre. Après l'arrivée du Dr. McKenzie en 1872, les gens abandonnèrent leurs poison, les esprits magiques et les places-tabou, les dances entre villages, les guerres, le kava et la polygamie. La population avait été en partie décimée, lorsqu'à la suggestion de ce missionnaire, ils s'établirent sur l'ilôt d'Erakor (ERANIU) où ils devaient demeurer jusqu'en 1959.

Les gens installés sur l'ilôt devait connaître une dernière épidémie de dysenterie qui fut très coûteuse en terme de vies humaines. Certains disent que ce fléau fut envoyé par Dieu pour punir ceux qui refusaient toujours la nouvelle religion, d'autres qu'il suivit l'arrivée d'un navire.

Les habitants actuels d'Erakor sont les descendants des survivants de cette épidémie plus des nombreux "étrangers" qui vinrent à Erakor. L'origine de leurs ancêtres est multiple. Le village d'Erakor -- KOR signifie clôture -- servait de sanctuaire pour ceux qui fuyaient leur village. Certains furent exilés de leur hameau à cause de leur caractère dissolu. D'autres furent donnés en esclave au chef Namak pour racheter la mort d'un habitant d'EKASUVAT et rétablir la paix. Certains furent persuadés par le Dr. McKenzie ou par les catéchistes d'Erakor d'abandonner leur hameau de brousse pour venir s'installer dans un village chrétien.

Presque tous les grand-parents ou arrière grand-parents des villageois actuels viennent de la brousse. Une liste des vingt-trois vieillards qui habitaient l'ilôt au début du siècle nous apprend que, pour les dix-huit

d'entre eux dont l'origine nous a été donnée, six provenaient d'EKASUVAT et deux d'ETMAT, alors que le reste était formé d'étrangers: trois venaient de BOUFFA, deux d'ERATAP, deux de NANGUIRI, deux de l'île FILA et un de PANGO.

2 - ROLE DE LA MISSION PRESBYTERIENNE

Erakor diffère des autres villages de la zone péri-urbaine en ce que les terres du village n'appartiennent pas à ses habitants. Alors que les terres de Pango ou de Mele ont été gelées sous forme de réserve indigène, celles d'Erakor appartiennent en propre au Property Trust de la Presbyterian Church of New South Wales. La mission presbytérienne est donc propriétaire à plein droit des terres d'Erakor, sur lesquelles elle dispose en principe d'un droit de disposition, alors que les villageois ne possèdent qu'un droit d'usage sur les terres où ils ont l'habitude de faire des jardins.

Nous allons nous attarder sur cette question de propriété des terres villageoises, parce que c'est là un problème d'ordre fondamental qui explique un grand nombre de faits, aussi bien économiques que politiques.

a - aliénation du domaine villageois

Autour de 1860-1870, il n'y avait plus qu'un seul habitant à ETMAT. Tous les autres étaient morts ou s'en étaient allés à ANGIS former le nouveau village d'Erakor. Ce vieillard fit cadeau de deux pointes de terre à Amos et Kalontapil, parce que ces jeunes gens lui donnaient toujours une partie des poissons qu'ils pêchaient à ETMAT. La parcelle de terre donnée à Amos appartenait au clan NAPTAM (fruit-à-pain) et celle donnée à

Kalomtapil au clan KRAM (coquillage marin). A l'époque, de nombreux vaisseaux visitaient les eaux près du Lagon d'Erakor pour faire du recrutement, du commerce, ou pour se ravitailler. Un jour, le capitaine d'un vaisseau demanda s'il pouvait acheter une partie de la grève près de l'endroit où il avait jeté l'ancre. Les villageois virent immédiatement l'avantage qu'ils pourraient tirer d'un navire ancré près de chez eux. Kalomtapil accepta de vendre la pointe, c'est-à-dire de céder au capitaine un droit d'usage sur cette parcelle de terre, et il reçut en retour calicot, tabac, côuteaux et pipes. Amos vendit également sa parcelle de terre à ETMAT. Le capitaine les aurait rassurés sur la transaction, leur disant qu'ils n'avaient rien à craindre et tout à gagner de ce marché. Il aurait ajouté que leur prospérité était maintenant assurée.

Le capitaine du navire ne revint jamais au pays et les habitants oublièrent bientôt cet acte de vente, contents qu'un Blanc ait payé pour un privilège qu'il n'utilisait pas. Jusqu'au jour où le Dr. McKenzie reçut une lettre l'informant que le capitaine avait vendu son droit de propriété à une autre personne qui réclamait maintenant une large part des terres d'Erakor. Amos et Kalomtapil avaient cédé au capitaine des droits sur deux petites bandes de terre et celui-ci avait falsifié sur le contrat de vente l'étendue de sa possession.

Son titre de propriété (titre 44) remontant au 4 novembre 1871 se lit de la façon suivante:

"Nous soussignés, demeurant à Erakor, cédon's à William A. Fraser, et à ses héritiers et ayant droit, nos titres et droits sur tous les terrains d'Erakor qui nous appartiennent, sous réserve toujours de ce que cette vente

ne sera pas interprétée comme touchant notre droit de planter sur les terrains dans les endroits où nous avons l'habitude de planter. Nous les indigènes, de notre part nous engageons à ne pas léser les plantations qui soient construites par le susdit W.A. Fraser. En paiement de ces terrains nous avons reçu marchandises à la valeur de £ 25: 0: 0, soit 625 fr."

Le chef et 9 villageois endossèrent l'acte de vente. Enregistré à Port-Vila le 27 février 1907. No. 91/07 Folio 191 A.

Le Dr. McKenzie convoqua immédiatement le chef du village pour obtenir des explications et le mettre au courant de la signification du document signé. Il offrit d'écrire au nouveau propriétaire pour savoir si les villageois pouvaient racheter le terrain. Le propriétaire répondit qu'il était prêt à vendre les terres en sa possession pour £ 40: 0: 0. Les habitants d'Erakor essayèrent de gagner cette somme en produisant du maïs et de l'arrowroot qui furent vendus en Australie. (On ne produisait pas encore de coprah à cette époque.) Leurs efforts ne leur rapportèrent que £ 15: 0: 0. Le Dr. McKenzie proposa alors de demander à la mission presbytérienne de la Nouvelle-Ecosse de combler la différence, une offre que le village accepta avec empressement. Le missionnaire suggéra de plus que les villageois remettent leurs terres entre les mains de la mission qui deviendrait alors mandataire du domaine villageois. A cette époque, la mission presbytérienne encourageait ce genre de pratique pour prévenir la spoliation des terres indigènes. (Il y eut par la suite d'autres aliénations de terre à TASSIRIKI et ANGIS dont nous ne parlerons pas ici.)

Les terres du village furent donc immatriculées au nom de la mission presbytérienne pour que cette dernière préserve intégralement ces terres

pour la population d'Erakor.

L'acte de vente par Fraser et Smith au Révérend R. Steel, représentant de la mission presbytérienne aux Nouvelles-Hébrides, date du 11 février 1884 et fut enrégistré à Port-Vila le 27 février 1907. Le 13 décembre 1929, le tribunal immatricula le terrain aux droits et avantages de The Board of the Presbyterian College of Halifax, le dit immeuble restant grevé d'un droit d'usage au profit des indigènes d'Erakor, tel qu'établi dans l'acte du 4 novembre 1871. Le service des géomètres dressa un plan des terrains en cause dont la superficie est de 1,409 ha, 77 ares, 23 centiare.

Les droits de propriété furent transférés le 28 juillet 1966 à la Presbyterian Church of New South Wales, puisque celle-ci oeuvrait aux Nouvelles-Hébrides, alors que la mission canadienne s'était depuis longtemps retirée de ce champ missionnaire.

Quelles sont les implications de ce mandat de la mission sur les terres d'Erakor?

b - modifications du système foncier introduites par la mission

Avant l'arrivée des missionnaires, "au temps de la coutume et des clans", chaque clan (NAFLAK ou NAMATRAO) possédait une superficie de terre bien déterminée. Lorsque la résidence était uxorilocale, l'époux obtenait un droit d'usage sur les terres de sa femme, bien qu'il possédât lui-même des terres dans son hameau d'origine. Quand la résidence était virilocale, ses jardins étaient situés sur les terres de son propre clan et c'est là que ses enfants cultivaient leurs jardins. Ses enfants ne recevaient pas un droit de propriété sur ses terres, parce qu'elles appartenaient à un clan

différent du leur, la descendance étant matrilineaire. Ils avaient droit toutefois au bien de leur père, tout ce qui résultait du travail de ce dernier, tels les arbres fruitiers, les arbres servant à faire des pirogues, etc. Le contrôle du sol allait aux soeurs du père et à leurs enfants. Toutefois, les fils pouvaient continuer de résider dans le hameau de leur père où ils avaient alors accès à des terres.

Comme la population pratiquait l'écobuage et que la densité de population n'était pas très élevée, on peut supposer que l'accès aux terres des matri-clans ne devait pas être restreint.

Lorsque la mission créa les villages côtiers, que les divers hameaux s'amalgamèrent, et que des "étrangers" s'établirent dans ces villages, les nouveaux arrivants furent accueillis par les membres de leur clan vivant à Erakor. Les membres du clan igname donnèrent des terres aux "ignames" venus d'ailleurs et ainsi de suite. Cela ne devait pas être suffisant puisque le Dr. McKenzie décida de modifier la tenure foncière.

On décida d'ignorer les droits coutumiers des divers clans sur la brousse. Toute parcelle non-débroussée, c'est-à-dire jamais mise en culture, appartiendrait dorénavant à qui la mettrait en culture et ce dernier pourrait la transmettre à qui il voulait. Les habitants débroussèrent des lopins de terre un peu partout, sans égard aux clans qui pouvaient les revendiquer. La terre appartenait maintenant à la mission et celle-ci la mettait à la disposition de tous: mivala i kambani lon kraon.

Nous avons déjà vu que le système foncier traditionnel reconnaissait une succession de type filial, mais que celle-ci ne s'étendait pas au

contrôle du sol. Les nouvelles règles amenèrent une individualisation de la tenure foncière avec un mode de tenure personnel. Aujourd'hui, il n'y a plus de terres communautaires à Erakor où toutes les terres ont déjà été débroussées. On ignore de plus les limites des terres autrefois contrôlées par chaque clan. Les gens connaissent seulement l'endroit où leurs parents faisaient des jardins, ces derniers les tenant selon le même principe de leurs propres parents.

Les villageois disent qu'Erakor est le seul village à ignorer les limites des terres qui appartenaient aux divers clans. On verra plus loin les nombreux litiges fonciers qui résultent de cet état de fait.

c - rôle actuel de la mission

Le village est en majorité presbytérien, bien qu'une minorité de ses habitants appartienne aux sectes suivantes: catholiques romains, Bahai, Assembly of God et Seventh Day Adventist. L'influence de la mission presbytérienne se fait doublement sentir à cause de son pouvoir légal sur les terres du village. Non pas que la mission ait abusé de ce pouvoir, mais celui-ci est renforcé par son rôle traditionnel de médiateur entre le village et le monde extérieur. D'un autre côté, les church elders du village ne se sont pas privés d'employer ce pouvoir hypothétique de la mission pour alimenter la ferveur de leurs ouailles: ils leur rappellent constamment qu'ils sont tributaires du bon vouloir de la mission pour leur bien-être économique. C'est là un des éléments-clés de la politique villageoise que nous analyserons dans la seconde partie de la thèse.

Par ailleurs, il ne semble pas que la mission ait considéré son

rôle autrement que celui de garantir l'intégrité du domaine villageois, puisqu'elle n'a jamais procédé à la mise en valeur de ces terres.

Au cours des années 1960, le missionnaire responsable du presbytère de Vaté a offert aux villageois le transfert des droits de propriété sur leurs terres. Le pasteur d'Erakor, alors un habitant du village, refusa disant qu'il valait mieux pour la protection des villageois que la mission conserve son mandat. D'un point de vue politique, c'est certainement à l'avantage des church elders de conserver la mission comme propriétaire des terres du village. Ils deviennent ainsi les intercesseurs auprès d'une source de pouvoir située hors du village dont ils disent être les seuls à connaître les volontés. Ils peuvent ainsi manipuler l'information dans les deux sens, du village au missionnaire et vice-versa.

Les terres d'Erakor ne sont pas cadastrées, pas plus que celles des autres villages de Vaté. Cela pose un problème pour les entrepreneurs villageois qui voudraient se servir de leur propriété foncière comme garantie pour des emprunts auprès des banques. C'est particulièrement irritant pour les habitants d'Erakor qui n'ont pas le droit de faire un acte sur leurs propres terres sans l'assentiment préalable du Land Trust Committee de la Presbyterian Church of New South Wales.

Alors qu'auparavant les gens vivaient de la production de coprah, la protection de la mission contre tout empiètement sur les terres du village était la bienvenue. Maintenant que les villageois veulent se servir de la terre comme d'une commodité, cette protection devient une force d'inertie à surmonter avant d'entreprendre tout projet. D'un autre côté, lorsque la

mission endosse un projet de développement, il devient d'autant plus difficile pour les villageois de décider en toute liberté ce qu'ils veulent. Le droit de regard de la mission devient une source d'irritation dans les deux cas. Sa position de mandataire ne permet pas à la mission presbytérienne d'échapper à son rôle de religion d'état. Les habitants d'Erakor demeurent dans un état d'incertitude quant à leurs terres, un état soigneusement cultivé et entretenu par les church elders.

Le rôle actuel de la mission est ambigu pour les villageois: celui d'un gardien désintéressé qui a montré récemment un intérêt mercantile dans ce qu'il est chargé de protéger; celui d'un mandataire intransigeant de l'intégrité territoriale du village qui refuse aujourd'hui d'être l'autorité ultime de qui peut ou ne peut s'établir au village.

3 - TENURE FONCIERE A ERAKOR

On distingue deux types de terre: les terres de l'habitat et les terres de culture. Nous allons examiner ici les modes de tenure de chaque type.

a - terres de l'habitat

Le village d'Erakor était situé sur l'ilôt d'Erakor de la fin du XIX siècle jusqu'en 1959. En 1959, après qu'un raz-de-marée eut détruit une large partie du village, on décida de reconstruire celui-ci sur la grande terre de Vaté.

Plusieurs individus cultivaient des jardins à l'endroit adopté. On résolut donc, avec l'assentiment des propriétaires de ces terrains, que

ceux-ci feraient don de leurs terres au conseil du village, qui se chargerait en retour de les redistribuer parmi les villageois.

Sur l'ilôt, le village était divisé en cours d'inégale dimension, les fils habitant la cour de leur père qui, lui-même, vivait dans celle de leur grand-père. Ceux qui appartenaient à des familles nombreuses partageaient un espace restreint ou devaient aller habiter avec des affins. Les maisons étaient disposées pêle-mêle, souvent accolées les unes aux autres. Certains habitants avaient déjà quitté l'ilôt dès 1928 pour s'établir petit à petit sur l'île de Vaté en bordure du Lagon.

Plutôt que de vivre à nouveau dans des cours qui seraient continuellement subdivisées, on décida d'innover dans le nouveau village. On voulait un aménagement de l'espace, qui soit suffisamment flexible pour absorber l'accroissement de la population, tout en préservant l'intimité de chaque famille nucléaire. L'assistant-chef, aidé du conseil du village, décida que chaque famille vivrait sur un lot de 25 par 30 m., trop petit pour être subdivisé, mais suffisamment grand pour contenir une large maison, une cuisine extérieure attenante, un espace de verdure et quelques arbres fruitiers.

Les villageois firent eux-mêmes la levée de plan du village qu'un arpenteur du Service de la Tenure foncière vint par la suite corriger. Le plan originel prévoyait un village de 700 m. de long et 160 m. de large. Le plan envisageait également que le village serait traversé par une route carrossable à deux voies, une route qui ne vit le jour que huit ans plus tard. La route est bordée de chaque côté par une double série de maisonnettes derriè-

re laquelle une voie publique a été prévue. Des terrains de réserve sont situés de l'autre côté de cette voie en s'éloignant de la route principale. Comme on peut le voir sur le plan du village annexé, des voies d'accès pour les voitures mènent aux divers lots et plusieurs sentiers publics sillonnent le village.

Les maisons, toutes situées sur des lots de dimension identique, sont en général placées à angle droit avec la route. Des haies d'hibiscus ou des plants de couleur voyante marquent les limites de chaque lot. Deux personnes sont chargées de faire respecter la propreté dans le village, bien que les villageois n'attendent pas de se le faire dire pour ramasser les déchets autour des maisons ou pour tondre leur gazon.

Le village possède une place centrale, un grand espace de verdure où jouent les écoliers durant les récréations. Cet espace est bordé sur la gauche par le Woman's Club et l'église, à l'arrière par le McKenzie Hall, et sur la droite par l'école primaire anglaise et le nakamal. Tous ces édifices publics sont peints de la même couleur, murs jaune et toits bleu.

La conception que les villageois se font de l'ordre social se retrouve au niveau de l'espace. L'aménagement est moderne, voire moderniste, en rupture complète avec la façon dont le village était organisé sur l'ilôt. Avec ses nombreuses maisons construites en matériaux importés, le village ressemble beaucoup plus à une banlieue, dont le silence est percé par les cris des enfants et le bruit des tondeuses-à-gazon, qu'à un village néo-hébridais.

Les villageois sont très fiers de leur nouveau village, de la

façon dont il a été conçu et de la manière dont il a été exécuté. Moins de treize ans se sont écoulés depuis la reconstruction du village et, déjà, la plupart des maisons temporaires ont été remplacées par des demeures permanentes.

Au début, tout le monde n'accepta pas avec le même enthousiasme le nouveau plan. Certains insistèrent pour s'établir sur leurs propres terres, quitte à avoir un habitat dispersé, de peur de se voir un jour expulser de leur lot par le propriétaire originel du site. On convainquit finalement ces personnes que rien de semblable ne se produirait, puisque les terres appartenaient à la communauté maintenant que les anciens propriétaires avaient renoncé à leurs droits.

Ceux qui possédaient des parcelles de terre à l'intérieur du périmètre du nouveau village s'établirent sur leur ancienne terre, d'autres firent des échanges de terre de façon à être chez eux à l'endroit qu'ils avaient choisi, et la majorité choisit un lot ici et là.

Les changements introduits allèrent plus loin que la création d'un nouveau concept d'espace villageois. On voulut également modifier le fonctionnement de certaines relations sociales. L'assistant-chef suggéra que frères et soeurs ne s'établissent pas sur des lots contigus de façon à ce que les querelles qui existaient dans l'ancien village ne se reproduisent pas à nouveau.

Sa suggestion ne fit pas l'unanimité. Sur un total de quarante-deux maisonnées, vingt maisonnées qui sont situées sur des lots adjacents sont liées par des liens de consanguinité et douze par des liens

d'affinité. Ceci ne représente néanmoins qu'une fraction de l'univers des relations sociales qui lient ces maisonnées.

Les données suivantes sont plus révélatrices des changements qui se sont produits au niveau spatial. Nous avons demandé aux chefs de maisonnée de nommer leurs voisins immédiats (également chefs de maisonnée) sur l'ilôt afin de déterminer le rôle joué par les anciens liens de voisinage dans l'organisation du nouvel espace villageois. L'échantillon comprend vingt-huit maisonnées et n'inclut que les personnes toujours vivantes en 1972. On constate que vingt-et-un de ces maisonnées ont de nouveaux voisins et que parmi les sept maisonnées qui ont conservé leurs voisins, une seule en a gardé plus d'un.

Alors qu'en principe, les villageois sont censés avoir abandonné leur ancien droit de propriété sur les terres du village, il semble néanmoins qu'ils aient conservé un certain nombre de droits résiduels. Après que les lots furent attribués, des litiges fonciers entre ex-proprétaire et nouvel occupant forcèrent au moins cinq maisonnées à se déplacer. Dans chaque cas, la personne déplacée choisit de s'établir sur sa propre terre en bordure du village. Un des villageois, ancien membre du conseil du village, qui avait donné une large partie de ses terres pour fonder le nouveau village, réclama dans un moment de colère que les gens établis sur son sol lui paient un loyer.

Néanmoins, malgré ces incidents, le principe que les habitants du village sont propriétaires à plein droit du lot qui leur a été alloué est maintenant établi. Ce droit inclut un droit de disposition du terrain et de

la maison qu'il contient en faveur d'un des enfants du chef de maisonnée.

b - terres de culture

Tout comme les autres villages de la zone péri-urbaine de Port-Vila, mais pour des raisons différentes, Erakor forme une entité territoriale fixe.

Tout villageois possède par sa naissance un droit d'exploitation sur le terroir villageois, c'est-à-dire à l'usufruit du domaine. Par ailleurs, ce droit est limité par les droits personnels dont jouissent les autres villageois sur les terres qu'ils réclament comme les leurs. Dans la brousse, chacun a le droit en principe de débrousser une parcelle de terre et d'y faire des jardins. Son droit d'exploitation se transforme alors en droit personnel sur ce lopin de terre mis en valeur par son travail. Dès lors qu'une superficie a été mise en exploitation, elle appartient exclusivement à un individu. Il peut ensuite la transmettre à ses héritiers ou la donner à qui il veut et cette terre ne retourne jamais dans le domaine public.

Trois règles régissent le système foncier:

- (1) le producteur a un droit exclusif au produit de son travail, c'est-à-dire que par ce principe, les arbres appartiennent à qui les plante;
- (2) on reconnaît l'appropriation par occupation, soit le droit personnel du premier occupant ou exploitant sur une parcelle de terre;
- (3) un propriétaire possède, non seulement un droit d'usufruit sur son bien, mais également un droit de disposition à l'intérieur du village.

Aujourd'hui, il n'existe plus de terres non-débroussés, de terres

résiduelles que tout un chacun peut mettre en culture et s'approprier pour son usage exclusif. Toutes les terres sont maintenant revendiquées. Comme on le verra plus loin en parlant des modes de succession, les terres sont possédées par des individus ou par des groupes familiaux restreints.

Entre villageois, la terre ne se vend pas, ni ne se loue. Il ne peut y avoir de liens de clientèle entre le titulaire d'un lopin et son locataire. Mais la terre se donne, s'échange pour des raisons de commodité, ou se prête.

Le droit à l'usufruit du domaine villageois n'est pas également partagé entre les habitants du village. Tous n'ont pas accès au même nombre de terres ou aux mêmes superficies sous ce régime de propriété privée. En fait, certains possèdent très peu de terres. Ceux-ci doivent alors se faire donner de la terre ou emprunter un droit de culture sur des parcelles appartenant à des consanguins, des affins ou des amis. Ce droit de culture, qui n'astreint l'emprunteur à aucune redevance, est prêté à titre personnel et révocable par le titulaire du sol. L'emprunteur s'engage de son côté à ne pas planter d'arbres sur la terre en question, puisqu'y planter des arbres serait s'approprier le sol. Ou encore, il s'engage sur papier (les documents écrits sont beaucoup plus fréquents de nos jours) à remettre son droit d'usage et de disposition sur ces arbres au propriétaire de la parcelle empruntée lorsqu'il lui rendra celle-ci.

Toute transaction à long terme avec des non-villageois requiert l'assentiment du Land Trust Committee de la Presbyterian Church of New South Wales. Les villageois n'ont pas l'autorité de faire un acte sur quelque

terre que ce soit. Certains habitants laissent par ailleurs des amis néo-hébridais cultiver des jardins sur leurs terres. Ce privilège est toutefois assujéti aux mêmes règles que le prêt d'un droit de culture et ne saurait entraîner l'aliénation du sol.

Certains individus et/ou leurs descendants, qui possèdent le statut de ressortissant français, sont propriétaires de terre à Erakor. Dans chaque cas, c'est par leur mariage à des femmes d'Erakor et leur résidence dans le village qu'ils ont obtenu ces terres. La majorité d'entre eux sont les descendants de Néo-Calédoniens qui se sont installés à Erakor dans les années 1920, alors qu'ils ne se réclamaient pas encore de nationalité française.

Le régime foncier tend actuellement vers une individualisation de plus en plus poussée. Non seulement les terres sont toutes appropriées, mais de plus la majorité d'entre elles sont en propriété privée. Seulement quelques familles possèdent encore un fonds de terres indivis géré par un superviseur jusqu'à ce que le fonds s'épuise à mesure que croît la famille. Chaque fois qu'une parcelle est mise en culture, elle quitte le fonds pour devenir la propriété de l'exploitant.

c - modes de succession: modèle normatif

La transmission des terres se fait des parents à leurs enfants. Le père et la mère (le mari est le gardien des terres de sa femme) transmettent leurs biens à leurs enfants. Si la mère survit à son mari, elle conserve ses droits de culture sur toutes les terres de son époux, même si c'est le fils aîné qui devient le nouveau gardien de la propriété familiale.

Le sol ne peut être divisé avant le mariage des enfants, avant de connaître la "situation" des beaux-fils et des belles-filles. En règle générale, les filles ne reçoivent que de petites superficies, parce que c'est à leur mari d'assurer leur subsistance. Même si les filles ne doivent pas se marier les mains vides, à moins que leurs époux ne soient complètement dépourvus de terres, elles ne recevront qu'une fraction de l'héritage. Les fils obtiennent la majeure partie de l'héritage parce qu'ils deviendront le support économique de leur famille nucléaire.

En général, le domaine du père aura été au moins partiellement divisé avant sa mort. Mais on rencontre les trois formes de succession suivantes. Le père peut:

- (1) choisir de diviser ses terres parmi ses enfants avant sa mort. Il aura dans certains cas mis tout cela sur papier.
- (2) donner des parcelles ici et là à ses enfants à mesure qu'ils ont besoin de jardins et laisser un fonds de terres indivis à la disposition de ses héritiers.
- (3) n'avoir rien divisé du tout, laissant à ses héritiers le soin de se partager son domaine.

Dans les cas (2) et (3), c'est au superviseur de la propriété, le fils aîné, et à ses frères et soeurs, de partager le domaine entre eux. Encore là, ils peuvent décider de tout partager immédiatement ou de laisser certaines terres indivises, une fois qu'ils en ont chacun assez pour leurs jardins.

Huit individus au moins dans notre échantillon possèdent avec leurs

consanguins des fonds de terres indivis. Les héritiers de K. ont divisé toutes les terres, sauf les cocoteraies. Chacun a conservé les parcelles où il faisait des jardins avant la mort de son père. K_1 va partager parmi ses enfants le sol qu'il a lui-même exploité. Quant à la terre familiale reçue de son père, il ne lui appartient pas de la partager. Il va choisir comme superviseur de ce domaine un de ses fils qui "à bon coeur" et qui est "bon" envers ses frères et cousins.

Certains chefs de famille ont affirmé qu'ils ne diviseraient pas leur terre pour les raisons suivantes:

"Si je vis vieux, je n'aurai plus d'endroit où travailler après avoir divisé et donné mes terres."

"Cela produit trop de querelles dans la famille lorsqu'une personne empiète sur le terrain d'une autre."

"Quand les terres ont été partagées, ceux qui ont de petites familles se retrouvent avec trop de terres et ceux qui ont beaucoup d'enfants n'en ont pas assez. Il vaut mieux laisser chacun mettre en culture le nombre de terres dont il a besoin pour nourrir sa famille."

Que se passe-t-il quand il n'y a pas assez de terres pour tous les héritiers? Tout d'abord les filles ne recevront rien du tout et les fils héritiers auront la responsabilité de prendre soin de ceux et celles qui sont dépourvus. Bien que les frères doivent conserver de bons rapports avec leurs soeurs et leurs neveux utérins, il arrive que les frères dépossèdent leurs soeurs de leur héritage. Le fils aîné, le superviseur de la propriété, est dans une position de force pour s'accaparer les terres de ses frères et soeurs. A moins que ces derniers ne se soient faits publiquement donner leurs terres, ils n'auront aucun recours.

L'oncle utérin peut également donner de la terre à ses neveux et nièces dans le besoin, mais l'essentiel de son bien ira à ses propres enfants.

Les arbres fruitiers et les cocoteraies sont divisés entre garçons et filles. S'il n'y a pas suffisamment d'arbres pour tous les enfants, on les donne à un ou quelques fils avec la stipulation qu'il(s) devra(ont) permettre à leurs frères et soeurs de travailler de temps à autre dans la cocoteraie à la production de coprah. (Il y a quatre récoltes annuelles de noix de coco.) La terre est inséparable des arbres qu'elle contient et on ne peut donner l'un sans donner l'autre. Le père dira alors à son principal héritier:

"Je te donne le sol où ces arbres sont plantés et le sol t'appartiendra de même que les arbres que tu planteras. Mais les arbres que j'ai moi-même plantés appartiennent à toute la famille, à toi, à tes frères et à tes soeurs. S'ils passent à cet endroit, ils pourront prendre les fruits qu'ils voudront."

Une certaine réciprocité existe alors entre frères et soeurs: celui qui possède telle espèce d'arbre fruitier laissera ses frères et soeurs prendre des fruits chez lui et obtiendra en retour les fruits qu'ils ne possèdent pas. Auparavant, il n'y avait pas autant d'arbres fruitiers. Ceux-ci ont fait leur apparition en même temps que les cocotiers. Maintenant que les fruits ont acquis une valeur marchande on ne donne plus les arbres fruitiers aussi facilement qu'avant. "Tete rot blon mani i open: evriting i ron lon mani nomo (aujourd'hui tout marche à l'argent)."

La compétition pour l'accès aux cocoteraies, pendant longtemps la principale culture commerciale, est beaucoup plus forte que pour les terres de culture. De nombreux superviseurs de la propriété familiale ont refusé à leurs frères et soeurs l'accès aux cocoteraies de leur père. Comme nous le faisait remarquer un informateur:

"Tu penses que les gens de ce village sont bons les uns envers les autres. Si les cours du coprah devaient remonter, les gens se querelleraient à propos des plantations jusqu'à ce que tu en sois fatigué. Il y aurait des querelles et des conflits sans fin."

Le modèle de succession que nous venons de présenter est relativement simple. Toutefois de nombreux facteurs viennent compliquer ce système.

Selon un informateur, un père va donner des terres à ses filles parce que ce sont elles qui prennent soin de leurs parents lorsqu'ils deviennent vieux. Les sentiments personnels du père pour chacun de ses enfants entrent également en ligne de compte au moment de l'héritage. Pour prendre un cas extrême, une fille fut complètement déshéritée pour avoir faussement accusé son père d'être l'auteur de l'enfant illégitime qu'elle portait. Celui-ci demeura plusieurs mois en prison jusqu'à ce qu'on découvre le véritable père de cet enfant.

Par delà ces facteurs d'ordre affectif, la norme est mitigée par les nombreux imprévus de la vie courante, tels la mort du père dans son jeune âge, le remariage d'un veuf ou d'une veuve, la composition des maisons (absence de fils), les nombreux cas d'adoption, etc.

Un ensemble de facteurs, dont il n'est pas fait mention au niveau du modèle normatif, va affecter les modes de succession. Prenons le cas des adoptions. Il existe au village plusieurs genres d'adoption, de l'adoption formelle à la naissance, telle que nous la connaissons, à l'adoption partielle qui n'est rien de plus que de prendre soin d'un enfant pour quelques années. On constate aussi que la terre est parfois transmise directement des grand-parents aux petit-enfants. Les grand-parents élèvent l'enfant qui leur rend des menus services (couper du bois, pêcher, travailler au jardin, etc.) et qui prendra en retour soin de ses grand-parents jusqu'à leur mort. Ce

genre de relation s'appelle également adoption. Sans aller aussi loin, un jeune homme qui apporte du poisson frais ou des noix régulièrement à un vieillard -- "qui est bon envers un vieillard" -- recevra en retour un arbre-à-pain, deux ou trois cocotiers et peut-être même une parcelle de terre sur laquelle il pourra planter ses propres cocotiers.

Lorsqu'on examine statistiquement la façon dont les villageois obtiennent leurs terres, on obtient une image beaucoup plus complexe des modes de transmission.

D'abord la situation qui prévalait il y a une trentaine d'années, au moment où de nombreux chefs actuels de maisonnée reçurent leurs terres, diffère de celle d'aujourd'hui. La population était moins nombreuse à cette époque, la brousse n'avait sans doute pas encore été entièrement mise en culture, et les terres de culture n'avaient pas la valeur commerciale qu'elles possèdent maintenant. Les facteurs de parenté influençaient la distribution des terres, puisque les mariages étaient toujours prescrits à l'époque et qu'on tenait compte des femmes échangées entre clans. (L'échange des soeurs était la forme préférée de mariage bien que ce ne fût pas une nécessité absolue.)

c - mode de succession: modèle statistique

° Au cours du recensement économique des maisonnées d'Erakor effectué après un an de résidence dans le village, des données furent recueillies sur la transmission de la propriété foncière. Après avoir posé une série de questions sur les terres en culture en 1972, nous avons demandé aux gens de nommer les parcelles de terre qui leur appartenaient⁵ et d'identifier la personne qui la leur avait donnée. Nous avons également essayé de connaître les personnes qui avaient elles-mêmes transmises ces parcelles à leur donateur et ainsi de suite.

Malheureusement, bien que cette enquête permette d'identifier chaque parcelle de terrain, elle n'indique aucunement sa dimension. Comme il n'existe pas de cadastre des terres d'Erakor et qu'il n'entraîne pas dans nos intentions d'entreprendre un plan parcellaire du domaine villageois, nous devons nous contenter de données qualitatives. Les données obtenues ne se prêtent pas non plus à un traitement statistique poussé. Elles nous permettent néanmoins de vérifier empiriquement les données normatives sur la transmission de la propriété foncière.

Nous présentons ici deux tableaux mettant en corrélation deux ensembles de variables: genre de terre obtenue (terre de culture ou cocoteraie) et le sexe du donataire. L'échantillon couvre cinquante maisonnées, soit légèrement plus que la moitié de la population totale.

Une dernière mise au point s'impose. Ces tableaux indiquent pour chaque donataire la relation qu'il entretient avec le donateur de la parcelle en question. S'il y a plusieurs disposants, chacun n'est inscrit qu'une seule fois, sans tenir compte du nombre de parcelles qu'il a transmises. C'eût été aléatoire à notre avis d'indiquer le nombre de parcelles sans connaître leur dimension.

Le tableau No. 5* porte sur le mode de transmission des terres de culture pour les hommes. On constate d'abord que tous les individus en droit d'hériter des biens fonciers par leur naissance ont effectivement reçu des terres. Cela confirme le principe qui veut que tout villageois possède un droit d'usufruit sur le domaine villageois. Dosin mata imi no kasem kraon, imi mas kat from i laef lon kraon (cela ne fait rien s'il n'a pas hérité de terres. Il doit en avoir pour vivre.). Dix-huit personnes sur quarante-six ont obtenu leurs biens fonciers d'un seul individu et, dans 77.7 % des cas, ce donateur est le père. La majorité des individus ont obtenu leurs terres

* p. 79

de plus d'une source, bien que le donateur le plus fréquent demeure le père. La mère est la seconde personne la plus susceptible de transmettre des terres, suivi du grand-père maternel, de l'oncle utérin, et d'un ami du père. En fait vingt individus ont hérité des parcelles de terre exclusivement du côté paternel et huit du côté maternel.

Le tableau présente une image différente de l'héritage des terres de culture en ce qui concerne les femmes. On constate d'abord que certaines femmes en position d'hériter des biens fonciers n'en ont pas reçu (huit cas) et que d'autres ont abandonné, volontairement ou pas, leur droit sur leur héritage (trois cas), ce qui ne se rencontre pas chez les hommes. On perçoit une autre différence dans le nombre des donateurs. Contrairement aux hommes, la majorité des femmes (vingt-quatre sur trente-trois) reçoivent leurs terres d'une seule personne qui demeure le père et le père adoptif dans dix-sept cas sur vingt-quatre. Sans connaître la superficie des terres impliquées, il est impossible de déduire de ce tableau que les filles reçoivent moins de terres que les garçons. Indiscutablement, elles en reçoivent d'un moins grand nombre d'individus. Ce tableau concorde avec la règle qui veut que le père doit donner des terres à sa fille -- il est le plus fréquent donateur -- et confirme de façon circonstancielle que les filles reçoivent moins de terres. L'origine des terres est sensiblement la même que pour les hommes: vingt-et-un individus ont hérité exclusivement du côté paternel, et cinq du côté maternel.

Le tableau suivant porte sur la transmission des cocoteraies. On a ici affaire à la principale culture commerciale et la compétition pour ces biens de production est beaucoup plus serrée que pour les terres de culture. On verra comment cela se reflète dans la différence d'accès à ces biens de production entre hommes et femmes.

Le tableau No. 6* nous apprend que 20.45 % des hommes en position d'hériter n'ont reçu aucune cocoteraie, alors que tous avaient hérité de terres de culture. Le nombre de donateurs pour chaque individu est également beaucoup plus petit. Alors que pour les terres de culture, dix-huit individus sur quarante-six avaient obtenu leurs biens d'une seule personne et que la majorité les tenait de plus d'une personne, la proportion est ici complètement renversée. Vingt-huit individus sur trente-cinq ont reçu leurs cocoteraies d'une seule source et sept uniquement de plus d'une personne. Le père demeure la personne la plus susceptible de transmettre les cocoteraies suivi de la mère et du grand-père maternel. Les individus qui ont hérité exclusivement du côté paternel se chiffrent à vingt-trois et du côté maternel à huit.

On voit donc que les cocoteraies ne sont pas données aussi facilement que les terres de culture. Ceci est encore plus vrai pour les filles dont les chances d'hériter sont à nouveau plus maigres que celles de leurs frères.

Le même tableau indique que la majorité des femmes en position d'hériter (vingt-cinq sur quarante-six) n'ont reçu aucune cocoteraie. La proportion de celles qui ont hérité leur bien de plus d'une personne est également deux fois plus petite que pour les hommes. Le père demeure le principal donateur. Les cocoteraies sont héritées exclusivement du côté paternel dans quatorze cas sur dix-huit et du côté maternel dans les autres cas. Aucune femme n'a hérité des deux parents à la fois.

En gros, le modèle statistique vérifie les énoncés normatifs des informateurs sur les modes de transmission de la propriété foncière, à l'exception toutefois, qu'il montre que les formes d'héritage sont beaucoup plus complexes que la règle de transmission de père en fils. Bien que le père demeure le principal donateur des biens fonciers, et que ses enfants, surtout

* p. 80

les fils, en soient les plus fréquents donataires, la mère et les grands-parents transmettent également des terres. Le grand-père maternel est particulièrement important à cet égard. Ce qui ne devrait pas nous étonner, puisque dans les nombreux mariages des filles d'Erakor à des "étrangers", c'est à lui de voir à ce que son beau-fils dispose d'assez de terres pour assurer la subsistance de sa famille. Les phénomènes d'adoption, totale ou partielle, la coutume de donner un nom à un enfant, les liens profonds d'amitié entre individus, l'appartenance commune à un clan, etc., tous ces facteurs entrent en ligne de compte dans le mode de transmission des terres. Ils expliquent que la propriété foncière soit diffusée à travers la communauté beaucoup plus largement que la règle de transmission filiale ne nous le laisserait supposer.

Les tableaux manquent bien sûr de mesures quantitatives, telles le nombre et la dimension des parcelles transmises. Toutefois, les données sont suffisamment consistantes d'un tableau à l'autre pour indiquer qu'il existe, dans la majorité des cas, une relation directe entre le nombre de donateurs et la superficie des terres reçues. Les tableaux permettent ainsi de vérifier empiriquement les énoncés normatifs de nos informateurs. Ce qui nous amène à parler d'un autre aspect du système foncier.

d - les litiges fonciers ou comment conserver ses terres une fois qu'on les a obtenues

On trouve diverses sortes de sol à Erakor et les parcelles qu'un individu possède sont dispersées dans le domaine villageois. On plante généralement différents légumes dans deux, trois ou quatre jardins, après avoir

choisi le type de sol qui convient le mieux à ce que l'on veut planter. Non seulement cette pratique est nécessaire pour assurer de bons rendements, mais elle permet également d'éviter des litiges fonciers qui peuvent se révéler coûteux.

Un individu ne peut se contenter pendant bien longtemps de revendiquer un droit d'usage exclusif sur un lopin de terre qu'il n'exploite pas. Il court le risque de voir les gens, qui cultivent des parcelles contiguës, empiéter d'année en année sur ses terres. Après quelques années, il va constater que ses voisins ont grignoté une bonne partie de ses terres et son seul recours sera d'amener le coupable devant le conseil du village. Mais on ne gagne pas à tout coup devant ce tribunal coutumier et en l'absence d'évidence, comme c'est souvent le cas, le conseil peut trancher la question en demandant aux deux parties de faire des concessions.

La prétention à un titre de propriété, c'est-à-dire à un droit d'usufruit exclusif sur une parcelle de terre, doit être actualisée, utilisée sans contestation, pour avoir force de loi. En l'absence de cadastre et d'une connaissance bien précise des limites de chaque parcelle, un individu qui plante un jardin dans un endroit, sans que sa prétention à cette parcelle soit contestée, est par définition le propriétaire du sol.

On a vu plus haut, à la suite des nouvelles règles de tenure foncière introduites par la mission, qu'il est maintenant impossible de savoir à quel clan appartenait chaque parcelle. A cause de cela, une certaine inconsistance a été introduite dans le système foncier et certains en profitent pour s'accaparer la terre des autres.

Il est souvent impossible pour les autorités villageoises de décider qui est le propriétaire légitime d'une parcelle, puisque celles-ci ne sont pas toujours au courant de tous les arrangements fonciers qui ont eu lieu. La personne la plus déterminée, la plus intransigeante, va souvent obtenir gain de cause dans le litige. A la rigueur, une des parties peut même refuser de respecter la décision du conseil du village ou du délégué administratif, et continuer d'utiliser la terre en litige. On se fatigue bientôt de ces querelles sans fin et la personne a gagné.

L'exemple suivant nous donne un cas extrême de ce genre de procédé. D. s'est emparé des terres de sa belle-soeur. Quand le frère de D. mourut, ses terres revenaient de droit à sa veuve et à ses enfants. Mais D. fit des jardins sur ces terres et prononça qu'elles étaient maintenant à lui. La plaignante amena l'affaire devant le conseil du village et le délégué, mais rien n'y fit. D. n'écoutait pas ce qu'on lui disait de faire. Les villageois avaient peur de lui parce qu'il avait la réputation de posséder une pierre magique: plusieurs individus qui s'étaient opposés à lui étaient subitement tombés malades. On dit de lui dans le village: Man ia ino kat sem nating. (Il n'a aucun sens de culpabilité et n'a peur de rien.) Celui qui n'a pas peur de braver la colère divine par des profanations, qui ignore l'opinion publique et la crainte de représailles sous forme de maladie, qui ne craint pas de perdre le support économique dont il a besoin pour les mariages et les deuils, celui-ci a le champ libre dans le village.

Les litiges fonciers se produisent quand vient le temps de brûler la brousse et de défricher les jardins. Comme les limites entre les parcelles

ne sont pas toujours claires, il arrive qu'un individu empiète sur les terres d'un voisin sans le savoir. On marque en général les terrains en plantant des cocotiers ou d'autres arbres qui ne seront pas étouffés par la végétation envahissant les anciens jardins. Même à cela, il n'est pas toujours facile de reconnaître un jardin reconquis par la brousse après une dizaine d'années.

Certains individus connaissent très bien les limites de leurs terres et celles de leurs voisins, même, s'ils prétendent les ignorer, lorsque le propriétaire légitime conteste publiquement leur droit sur une parcelle. Ils n'ont rien à perdre à prétendre ne pas savoir qui est le propriétaire d'un terrain (sinon une réputation s'ils le font trop souvent) et tout à gagner. Si le propriétaire ne loge pas immédiatement une plainte auprès du conseil du village, il aura des difficultés plus tard à réclamer son bien, s'il ne dispose pas de témoins inattaquables et de bonnes raisons pour avoir attendu aussi longtemps. S'il proteste, le conseil, après avoir entendu la cause au nakamal, ira marquer le terrain en cause.

Comment le conseil règle-t-il les litiges fonciers? Nous allons donner deux exemples de dispute pour montrer le pouvoir du conseil du village dans ce domaine et les principes qui guident leurs décisions.

Litige No. 1

Le litige est une dispute entre une tante maternelle et son neveu pour une petite parcelle de terre située près de leurs maisons respectives. Le problème aurait normalement dû être résolu à l'intérieur de la famille par le superviseur des terres mais le conseil fut forcé à regret d'intervenir.

Le fils aîné est le superviseur de la propriété du père. En général, le père a déjà donné beaucoup de ses terres de son vivant. A mesure qu'il cultive des jardins, il donne telle ou telle parcelle à ses fils et ses filles. Ceux-ci se rappelleront l'emplacement de ce terrain qu'ils iront cultiver après leur mariage et personne ne pourra contester leur droit. Avant leur mariage, ils auront peut-être cultivé eux-mêmes à cet endroit, ou encore, leurs parents auront fait un jardin qu'ils auront appelé du nom du donataire de la parcelle. Pour les terres demeurées indivises, c'est au superviseur de la propriété et à ses frères et soeurs de décider de leur répartition. Le superviseur règle également les disputes entre frères et soeurs et représente la famille dans les litiges avec leurs voisins.

Dans le cas qui nous concerne, le fils aîné s'est vu enlever sa fonction de superviseur par son oncle paternel. Durant la période de deuil, alors que toute la famille était rassemblée, on accusa sa femme de voler des ignames et des noix de coco. Le fils aîné se retira donc chez lui et refusa de se présenter quand vint le moment de régler les problèmes de succession. Piqué dans son amour-propre, l'oncle paternel décida d'investir le fils cadet du rôle de superviseur. Depuis lors, les deux frères n'ont pas cessé de se disputer. Lorsque le fils aîné débroussa une parcelle de terre, que sa tante maternelle s'était réservée pour faire un jardin, une querelle éclata que le conseil dut arbitrer parce qu'il n'y avait aucune autorité familiale pour le faire.

La tante maternelle tenait certains droits sur cette terre par sa mère. Mais comme la mère du disputant était sa soeur aînée, son fils avait

préséance sur sa tante. Le neveu avait certains droits sur la terre par son père, tout comme la tante, à qui le père avait donné une parcelle de terre pour qu'elle y construise sa maison. On se trouvait en face d'un ensemble de droits, qui eut suffi à chaque partie à gagner un litige contre des voisins, mais qui devenait un noeud gordien parce que la dispute mettait aux prises des membres de la famille. On trancha la question en décidant que la tante ne pouvait pas s'opposer à ce que son neveu fasse un jardin à cet endroit. Si elle avait elle-même fait un jardin sur ce terrain, durant les douze années qu'elle avait résidé dans cette partie du village, c'eût été différent. Mais elle n'actualisa jamais son droit sur ce lopin en le mettant en culture. Son neveu aurait dû lui donner la terre qu'elle demandait, parce qu'elle était sa "mère", qu'elle était vieille, et que son mari était invalide. Mais même si le neveu se montrait mauvais fils, parce qu'il avait déjà investi le produit de son travail sur cette parcelle, elle devenait sienne.

Le fils aîné gagnait de tout côté. En décidant de s'approprier une parcelle de terre que personne n'avait utilisée jusqu'alors, avec de son côté autant de droits que la plaignante, il était en bonne position pour gagner le litige. En forçant le conseil du village à intervenir dans la dispute, il démontrait l'inaptitude de son frère cadet à remplir le rôle de superviseur.

Litige No. 2

La mère de D. est la soeur de K. Lorsque celle-ci divorça son mari, K. éleva D. et ses frères et leur donna des terres. Lorsque K. fut sur son lit de mort, il appela ses propres enfants à son chevet, divisa ses terres,

et laissa un testament sans que D. le sache. Lorsqu'un des fils de K. vit que D. était en train de débrousser un terrain qui lui appartenait, il en avertit son frère aîné, W., qui se rendit chez le chef. Il n'y eut pas de meeting au nakamal, puisque la terre avait déjà été divisée et qu'il existait un testament. On se rendit donc examiner l'emplacement avec les deux parties en cause.

D. affirma tout ignorer du testament. W. reconnut de son côté que son père avait donné des terres à D. Mais le terrain donné se situait à l'autre bout de la cacaotière et non pas à l'endroit où D. avait coupé les pieds de cacaotier pour faire un jardin.

On se méfiait de D. qui possède mauvais caractère. Le chef, qui est son affin, fut donc le seul à lui parler. Il lui dit: "Ecoute. K. t'a élevé. Tu es comme son fils aîné. Quand tu veux faire un jardin, tu dois d'abord aller voir W. qui gère la propriété de son père. W. t'aurait dit qu'il existait un document et que cette parcelle avait été donnée à son frère."

D. comprit très bien que chacun savait qu'il essayait de s'approprier ce qui ne lui appartenait pas. Il essaya donc de minimiser sa perte. Il répondit: "Et alors, les bananes et les taros que j'ai plantés." Le chef: "Il est défendu d'enlever du sol ce qui a déjà été planté." Le chef demanda à W. s'il acceptait de payer D. pour son labeur. W. accepta. D. refusa l'argent, disant que l'argent sera dépensé en peu de temps, alors que les bananes vont donner des fruits durant plusieurs années. On lui dit qu'il valait mieux qu'il prenne l'argent, parce qu'il était dans le tort, et par

conséquent, qu'il n'était pas en position de récolter ses bananes. Mais D. ne voulait rien entendre. Le chef essaya de l'amadouer. Il lui dit; "Tu penses à tes bananes mais W. pense aux pieds de cacaotier que tu as détruits. Pourquoi devrait-il te donner quoi que ce soit puisque tu as fait le dommage? Les bananes que tu as plantées n'ont pas encore porté fruits. Elles sont trop jeunes. Mais le cacao que tu as coupé était déjà mûr et il rapportait de l'argent. Si nous voulions, nous pourrions te dire que tu as perdu le fruit de ton travail et que tu n'as rien à attendre de cette dispute." D.; "C'est mon frère et moi qui avons planté ces cacaotiers." Le chef; "Tu sais ce que tu as fait. Mais tu n'as pas de témoins. C'est impossible pour le conseil de savoir si tu dis la vérité. Et si tu as planté les cacaotiers, comment se fait-il que tu les détruises par la suite? Si l'affaire se rend chez le délégué, ça va te coûter. Tu sais qu'un cacaotier vaut plus cher qu'un jeune bananier." D.; "Bon, je vais enlever mes bananes et mes taros." Le chef; "Il est défendu de déraciner ce qui est planté. Si W. prend des bananiers dans son propre jardin et les plante dans un de tes jardins, seras-tu satisfait?" D. accepta finalement ce compromis.

Il eut été impossible de forcer W. à débrousser un jardin pour D. et à y planter des bananiers. Mais il accepta de les planter dans un jardin déjà débroussé. W. ne perdra pas beaucoup parce que les cacaotiers vont repousser d'eux-mêmes. Il obtient les bananes et les taros de D. sans avoir à faire de jardin pour les obtenir. D. a perdu le plus, tout le temps et les efforts qu'il a mis à débrousser un jardin et à planter des bananiers et des taros. Mais il n'a pas tout perdu, puisqu'il obtiendra des bananiers de W.

pour remplacer ceux qui ont été confisqués.

Le conseil a essayé de limiter le conflit en s'assurant qu'il n'y ait ni gagnant, ni perdant, tout en faisant respecter les droits du propriétaire du terrain en litige. Le chef rappela aux disputants que ce litige n'était qu'une querelle de famille sans importance et que les membres de cette famille devraient s'unir à nouveau.

L'autorité du conseil est une autorité morale dont le rôle est de réconcilier les disputants. Si le conseil du village ne parvient pas à limiter le conflit et à trouver un compromis qui satisfasse les parties en cause, le seul recours est de porter l'affaire devant une autorité supérieure, celle du délégué administratif. Mais le conseil ne peut laisser le délégué prendre soin des affaires du village sans avouer son impuissance à résoudre ces problèmes et saper son autorité morale. Son autorité lui vient de ce qu'il représente l'opinion des membres éclairés de la communauté. Il ne peut en même temps admettre qu'il est incapable de remplir ses fonctions et demander que les gens lui obéissent. Puisqu'il manque au conseil le pouvoir d'imposer sa volonté, dans les litiges fonciers comme dans les autres conflits, sa seule ressource est la réconciliation. Si une des parties dans le litige se montre intransigeante et résiste aux pressions exercées par les membres du conseil, dont certains sont ses consanguins ou ses affins, cette personne est en position d'obtenir gain de cause.

4 - CONCLUSION

Nous avons vu, à la suite des changements dans la tenure foncière introduits par la mission, que le système foncier est maintenant fondé sur la

propriété personnelle; par ailleurs l'inégalité d'accès à la terre est tempérée par les dons de terre, les prêts de droit de culture, et l'existence de terres familiales indivises.

Toutefois, la conception des terres de culture, comme un bien auquel tous les villageois ont droit, est en train de changer. Grâce au marché de Port-Vila, les produits de subsistance ont acquis une valeur commerciale et la terre de culture, tout comme les cocoteraies, tend de plus en plus à être considérée comme du capital. Nous avons noté que la compétition pour le contrôle des cocoteraies était beaucoup plus serrée que pour les simples terres de culture. La même compétition s'applique maintenant aux terres de culture et se manifeste dans les nombreux litiges fonciers que le conseil du village essaie tant bien que mal de résoudre.

Nous avons également constaté une plus grande individualisation de la tenure foncière et ce mouvement ne peut que s'accélérer. Les villageois participent plus étroitement à l'économie de marché et la terre, comme le travail, ont acquis une valeur marchande. Non seulement la terre se donne moins qu'auparavant, mais elle est en voie de devenir une commodité, comme on le verra dans une section ultérieure.

Les villageois ne font pas que subir passivement ces changements. Un exemple de "changement dirigé" en provenance de la communauté se retrouve dans l'aménagement du nouveau village d'Erakor. Loins d'être conservateurs dans la conception et la réalisation de ce village, les villageois ont choisi une organisation de l'espace à l'image qu'ils se font de leur communauté: prospère, individualiste et ostentatoire.

Variations dans la composition des jardins: inventaire de 6 jardins correspondant à la classification indigène de leurs jardins en petit, moyen et grand et indiquant la superficie en culture, le nombre de jardins par maisonnée, et la dimension des maisonnées.

Tableau No. 1

PRODUITS VIVRIERS		Nombre de plants					
		Petit jardin		Moyen		Large	
		A	B	C	D	E	F
Féculents	Igname	65	71	126	62	129	55
	Xanthosoma	14	63	63	35	98	358
	Colocasia	44	116	62	48	202	156
	Manioc	31	28	21	94	53	96
	Patate douce	1		9	26	6	
Légumes	Chou canaque	22	20	25	27	16	80
	Chou de chine	1	50		187	70	
	Mais			37	143		60
	Laitue	27	34	32	16	93	73
	Haricot	6	5		19	6	1
	Tomate			13	10		48
Fruits et Noix	Ananas		2	62		29	93
	Bananiers	36	41	51	71	101	138
	Cocotiers					14	
	Mandariniers		4				2
	Noyers		4				1

Données recueillies en février 1973. Voir également l'appendice # 12.

Tableau No. 1 (suite)

- A - Plus petit jardin: 567 yards². Maisonnée est composée d'un vieil homme invalide et de sa femme. L'épouse se rend parfois au marché. Leur seul jardin.
- B - Le plus grand jardin dans la catégorie "petit jardin": 1,061 yards². Maisonnée comprend un veuf et cinq enfants âgés de 1 à 23 ans. Père de famille salarié à mi-temps. Leur seul jardin.
- C - Jardin moyen: 1,447 yards². Maisonnée est formée d'un homme à sa retraite, de son épouse et de ses deux fils âgés de dix-neuf et vingt-trois ans. L'épouse se rend au marché. Ils possèdent un second jardin.
- D - Autre jardin moyen: 1,472 yards². Maisonnée comprend le chef de famille qui exerce de hautes fonctions au village, son épouse et quatre enfants âgés de huit à dix-neuf ans, dont deux sont salariés. Ils ont un second jardin.
- E - Grand jardin: 1,916 yards². Maisonnée est composée du père, de la mère qui participe régulièrement au marché et de cinq enfants de 1 à 36 ans, dont quatre sont salariés. Ils cultivent quatre autres jardins.
- F - Le plus grand jardin: 3,936 yards². Celui qui ressemble le plus à un jardin européen. Maisonnée inclut le père de famille, salarié, la mère qui participe régulièrement au marché, et quatre enfants d'âge scolaire. Leur seul jardin. Le père emploie des ouvriers agricoles.

Superficies moyennes des jardins correspondant à la classification indigène de leurs jardins en petit, moyen et grand.

Tableau No. 2

	Petit	Moyen	Grand
	Yards ²	Yards ²	Yards ²
	850	1447	1916
	707	855	3936
	1061	1142	2048
	567	1676	
	637	1333	
		1472	
		1428	
Superficie Moyenne des jardins	764	1336	2633

Données recueillies en février 1973. Voir également l'appendice # 12.

Production vivrière domestique: nombre moyen de jardins par tranche d'âge des chefs de maisonnée à partir de la classification indigène des superficies impliquées où l'unité de superficie = petit jardin = 700 yards².

Tableau No. 3

Tranche d'âge	Dimension de la production vivrière						
		Catégorie des jardins			Total	Nombre de maisonnées	Nombre moyen de jardins
		P	M	L			
20-29	No. de jardins	2	1	2	5	5	2.4
	No. ajusté *	2	2	8	12		
30-39	No. de jardins	9	10	9	28	18	3.6
	No. ajusté	9	20	36	65		
40-49	No. de jardins	7	12	14	33	13	6.7
	No. ajusté	7	24	56	87		
50-59	No. de jardins	11	18	15	44	14	7.6
	No. ajusté	11	36	60	107		
60 et plus	No. de jardins	13	4	13	30	12	5.2
	No. ajusté	13	8	42	63		
TOTAL	No. de jardins	42	45	53	140	62	5.5
	No. ajusté	42	90	212	344		

* nombre ajusté: nombre de jardins multiplié par les coefficients suivants:

petit X 1 ; moyen X 2 ; grand X 4;

(cf Tableau No. 2, superficies moyennes)

** Echantillon : 62/92 maisonnées. Données recueillies en octobre 1972.

Modes de coopération dans l'agriculture vivrière: provenance de la main d'oeuvre utilisée par les maisonnées dans les activités agricoles

Tableau No. 4

Entraide	Provenance de la main d'oeuvre	Nombre de maisonnées	Pourcentage
NON-COOPERATION	Maisonnée	9	20.9
	Maisonnée et particuliers	15	34.8
COOPERATION	Maisonnée et organisations	8	18.6
	Maisonnée et <u>kambani</u>	9	20.9
	Maisonnée et ouvriers agricoles	2 *	4.6
Total		43	100%

Echantillon: 43/92 maisonnées

* Données recueillies en octobre 1972 avant que l'utilisation d'ouvriers agricoles ne devienne répandue.

Modes de transmission des terres de culture

Tableau No. 5

FORMES D'HERITAGE	Hommes		Femmes	
	nombre	%	nombre	%
en position d'hériter	46	100	44	100
renoncé à leur héritage			3	6.81
n'ont rien hérité			8	18.18
ont hérité	46	100	33	75.0
ont hérité d'un seul individu	18	39.13	24	72.72
père/père adoptif	14	30.43	17	51.51
mère	2	4.34	4	12.12
autres	2	4.34	3	9.09
ont hérité de 2 individus et +	28	60.86	9	27.27
père et mère	3	6.52	1	3.03
père et mère et autre(s)	9	19.56	2	6.06
autres	16	34.78	6	18.08
héritage en lignée paternelle	20	43.47	21	63.63
héritage en lignée maternelle	8	17.39	5	15.15

Tiré du recensement socio-économique des maisonnées effectué en octobre 1972.

Echantillon:46/92 maisonnées.

Modes de transmission des cocoteraies

Tableau No. 6

FORMES D'HERITAGE	Hommes		Femmes	
	nombre	%	nombre	%
en position d'hériter	44	100	46	100
renoncé à leur héritage				
n'ont rien hérité	9	20.45	25	54.34
ont hérité	35	79.54	21	45.65
ont hérité d'un seul individu	28	80.0	19	90.47
père/père adoptif	21	60.0	13	61.9
mère et mère adoptive	3	8.57	2	9.52
autres	4	11.42	4	19.04
ont hérité de 2 individus et plus	7	20.0	2	9.52
père et mère	2	5.71		
père ou mère et autre(s)	5	14.28	2	9.52
autre..				
héritage en lignée paternelle	23	65.71	14	66.6
héritage en lignée maternelle	8	22.85	4	19.04

Tiré du recensement socio-économique des maisonnées effectué en octobre 1972.

Echantillon: 46/92 maisonnées.

II - L'AGRICULTURE COMMERCIALE

Introduction

Nous avons décrit dans les chapitres précédents les modes d'organisation des activités d'auto-subsistance à Erakor. Nous avons noté les transformations du système agraire indigène amenées par la participation à l'économie de marché. Nous avons constaté que la production vivrière domestique est directement liée au travail salarié et à la commercialisation des cultures. Nous avons observé, à travers l'étude des modes de coopération dans les activités agricoles, que la maisonnée constitue l'unité de base de ce système de production. Nous avons ensuite abordé la distribution au village des droits sur le bien de production qu'est le sol. Nous avons découvert un système foncier fondé sur la propriété personnelle avec une succession de type filial qui s'inscrivait en marge des solidarités du système de clans. Nous avons vu que la compétition entre villageois pour les cocoteraies s'est aujourd'hui déplacée vers les terres de culture depuis la commercialisation de l'agriculture vivrière.

Nous avons examiné les activités d'auto-subsistance à partir des paramètres économie primitive/ économie marchande et des modes d'organisation propres à ces formations sociales. Nous avons constaté que les activités d'auto-subsistance, aussi bien au niveau de la dimension de la production vivrière que de ses modes d'organisation, s'expliquaient par l'articulation de l'économie villageoise à celle de l'Archipel.

Nous allons maintenant étudier les cultures commerciales et, en particulier, la participation des habitants d'Erakor au marché de Port-Vila.

Nous voulons montrer d'un côté que l'économie villageoise s'intègre sous un jour favorable à celle de l'Archipel et, de l'autre, que les villageois comprennent bien les règles de l'économie de marché.

A - Les Cultures Commerciales

Les cultures commerciales ne sont pas récentes à Erakor. Au début du siècle, les gens cultivaient du maïs, du coton et de l'arrowroot qui étaient vendus en Australie. C'est ainsi qu'ils couvraient les frais de publication des livres saints et manuels scolaires rédigés dans leur langue et qu'ils contribuaient au maintien de la mission. Durant les années 1905 - 1910, avant même que les cocoteraies ne soient établies, on produisait déjà un peu de coprah à partir des quelques cocotiers qui se trouvaient à Erakor. Les villageois commencèrent à planter des cocotiers vers les années 1910.

Le coprah s'est révélé une culture très rentable pour les villageois par-delà les grandes fluctuations de prix. Les cocotiers ne mettent que six ans avant de commencer à produire et, une fois la cocoteraie établie, les arbres ne requièrent aucun soin particulier, résistent bien aux cyclones, et demeurent en production durant à peu près soixante ans. De plus, l'outillage utilisé pour "fumer" le coprah est peu dispendieux. (Les Autochtones n'utilisent pas de séchoirs à air chaud.)

On rapporte au village que, dans les années 1930, le prix était si bas, que plusieurs villageois s'engagèrent dans les milices anglaises et françaises. A partir de 1937, les prix remontèrent à un niveau acceptable,

mais la production de coprah fut abandonnée au cours de la seconde guerre mondiale. En 1947, le prix était de £ 47: 0: 0 la tonne, en 1950 de £ 52 la tonne et en 1952 de plus de £ 60 la tonne. Le prix se maintint alentour de £ 40 la tonne au début des années 1960 pour ensuite décliner subitement en 1967-1968. Les gens d'Erakor abandonnèrent la production de coprah lorsque le prix tomba à £ 20 la tonne.

Durant notre séjour à Erakor en 1972 - 1973 plus personne ne produisait de culture commerciale: ni coprah, ni cacao, ni café. Les quelques données présentées ici décrivent donc une situation qui n'a pas été observée durant la période de terrain.

Il semble que la production moyenne de coprah par maisonnée se situât entre six et sept tonnes par année. La production annuelle est difficile à estimer, parce que le coprah est produit quatre fois l'an, et que les gens ne pensent pas à leur production de coprah en termes annuels. Un individu, qui avait subitement besoin d'argent liquide, pouvait produire deux sacs de coprah de 50 à 60 kg chacun en deux ou trois jours et gagner environ £ 6. Il était possible de produire neuf ou dix sacs de coprah en deux ou trois semaines, soit près de trois quarts de tonne. Nous avons vu que tous n'héritaient pas de cocoteraies et que la compétition entre consanguins pour l'accès aux cocoteraies était grande. Il existait néanmoins des formes de coopération par lesquelles, ceux qui ne possédaient pas de cocoteraies, obtenaient un droit de culture, à condition de nettoyer la cocoteraie et de la garder en production.

On essaya également au cours des ans d'autres cultures commerciales,

telles le cacao et le café, mais celles-ci ne se révélèrent pas aussi lucratives que le coprah et furent peu-à-peu abandonnées. Le café ne semble pas avoir été une culture très populaire, puisque jusqu'à récemment, il n'y avait qu'un seul producteur de café au village. Au contraire, plusieurs villageois cultivaient du cacao jusqu'à l'abandon de cette culture alentour de 1960. Cette culture exigeait beaucoup de soins et la récolte annuelle pouvait être entièrement perdue si les processus de fermentation et de séchage étaient mal faits. Les acheteurs européens ne considéraient jamais le cacao produit de qualité suffisante pour payer le plein prix. Les villageois de leur côté se jugeaient trop peu rémunérés pour le travail accompli.

On découvrit une alternative: la production commerciale de produits vivriers pour le marché autochtone de Port-Vila. La prochaine section traite de la participation des villageois au marché de Port-Vila.

B - Le Marché de Port-Vila

1 - INTRODUCTION

Une étude détaillée du marché de Port-Vila fut effectuée en 1965 par des chercheurs de l'Australian National University (Brookfield, Brown, Glick, et Hart, 1969). Leur étude diffère de la nôtre sur les points suivants: (1) la leur est une étude globale, alors que celle de ma femme et moi est largement restreinte à l'étude de la participation des femmes d'Era-kor au marché de Port-Vila; (2) leur "survey" porte sur quatre vendredis consécutifs en juillet 1965; le nôtre s'échelonne sur une période de dix semaines couvrant en tout trente jours de marché en juillet et septembre

1972; (3) leur étude fut accomplie avec l'aide d'assistants de recherche engagés sur place, alors que ma femme et moi seulement sommes responsables des données recueillies.

Bien que la morphologie du marché de Port-Vila ait énormément changé depuis 1965, il ne nous sera pas possible de mettre à jour l'analyse de Brookfield, Brown Glick et Hart à l'aide de l'étude forcément limitée que nous avons effectuée. Nous allons donc nous borner à indiquer les changements les plus manifestes et discuter certaines de leurs conclusions à partir des données recueillies sur la participation des femmes d'Erakor.

2 - HISTORIQUE

Le marché de Port-Vila n'a pas toujours existé à l'emplacement actuel bien que, depuis l'implantation d'Européens sur Vaté, il y ait toujours eu un "marché", c'est-à-dire des débouchés pour des produits vivriers, du poisson et des crustacés, en provenance des villages qui font aujourd'hui partie du Grand-Vila. Un vieillard d'Erakor se souvient, enfant dans les années 1910, que son père allait vendre du poisson aux Européens établis à Port-Vila. L'argent ainsi gagné servait à acheter des vêtements, des outils de fer, etc.

Durant la seconde guerre mondiale et l'occupation de Vaté par les troupes américaines, les villageois se mirent à fabriquer et vendre, sur une échelle inconnue jusqu'alors, des curios et souvenirs aux soldats américains, "grass skirts", coquillages, casse-têtes, etc.

Un permis de commercer daté de 1952 indique vraisemblablement la première tentative du Condominium de régulariser le commerce du marché. Il

semble bien que ce fût la dernière et depuis lors les vendeurs ont été laissés à eux-mêmes.

Au début, les villageois vendaient leurs produits à la porte du magasin C.F.N.H. Lorsqu'ils n'y furent plus les bienvenus, ils allèrent s'installer pendant un certain temps dans la rue Hong-Kong, pour finalement venir à l'endroit actuel.

Le marché est maintenant situé sur la languette de terre entre la rue Higginson et la mer, face au building du Condominium. Cet emplacement n'a pas changé depuis 1965 bien que le marché ait maintenant lieu le matin plutôt que l'après-midi.

Jusqu'à récemment, la participation néo-hébridaise à l'approvisionnement de Port-Vila en légumes et fruits frais était somme toute assez limitée. Durant l'après-guerre, ce commerce était entre les mains des Vietnamiens. Ceux-ci, qui étaient venus aux Nouvelles-Hébrides en tant que coolies entre 1920 et 1939, formaient en 1946 un groupe d'environ 2,800 personnes qui n'étaient plus liées par ces contrats de travail qui les avaient amenés dans le Territoire. Ils délaissèrent bientôt les plantations pour s'installer dans les agglomérations de Port-Vila et Santo, où ils devinrent commerçants, restaurateurs, ouvriers spécialisés, chauffeurs de taxi, producteurs de produits maraîchers, etc. En 1946-47, près de deux mille anciens engagés regagnèrent le Nord-Vietnam. La guerre d'Indochine paralysa jusqu'en 1963 le retour des quelques 1,600 Vietnamiens demeurés aux Nouvelles-Hébrides. Enfin en 1963, la majorité d'entre eux fut volontairement rapatriée, ne laissant derrière eux que les 350 Vietnamiens qui choisirent de demeurer

dans le Territoire. (Doumenge, 66: 196-199)

Les maisons et potagers qu'ils avaient abandonnés furent rapidement occupés par des Néo-Hébridais et d'autres Océaniens, mais peu d'entre eux se consacrèrent au jardinage. En 1965, Brookfield, Brown Glick et Hart constataient que le vide, laissé par le départ des Vietnamiens, dans l'approvisionnement de la ville n'avait pas encore été complètement comblé.

Ces auteurs soulignaient que le marché de Port-Vila était petit et qu'il ne jouait qu'un rôle mineur dans le système de distribution des fruits et légumes de la communauté urbaine. Ils ajoutaient par ailleurs, que les produits offerts au marché, tout comme la composition ethnique des participants, étaient très variés pour un marché de cette dimension.

Le marché se compose aujourd'hui de femmes néo-hébridaises qui habitent les villages situés alentour de la ville, Erakor et Mele principalement, avec parfois des femmes de l'île Fila et de Pango. Deux ou trois vendredis par mois, des femmes des villages du Nord-Vaté (Leleppa, Moso, Siviri) viennent également au marché. Il y a de plus quelques spécialistes (deux Vietnamiens et deux Néo-Hébridais) qui ravitaillent en produits maraîchers une clientèle largement européenne.

Le marché n'est pas la seule source de ravitaillement de la ville. Les produits vivriers offerts par les producteurs néo-hébridais sont en très large partie des produits indigènes. Les tubercules (ignames, taros, manioc, patates douces) viennent au premier rang parmi les légumes vendus. Les Européens de leur côté achètent leurs produits maraîchers des magasins d'alimentation européens. On y trouve les légumes importés d'Australie, tels

carottes, pommes de terre, choux, etc. Entre l'arrivée de deux bateaux, quand ces légumes frais ne sont plus disponibles, on consomme des légumes en conserve. De son côté, la population néo-hébridaise ne dépend pas uniquement du marché pour se procurer ces produits. Plusieurs villageois du Nord-Vaté qui travaillent à la ville retournent chez eux pour le weekend, où ils font provision des légumes dont ils ont besoin. Il y a de plus un continuel va-et-vient entre les îles: plusieurs viennent à la ville à l'hôpital, visiter des consanguins, ou chercher un emploi, et ils apportent avec eux de larges provisions de produits vivriers qui sont distribuées en échange du gîte qu'on leur accorde.

En ce qui concerne les fruits, les Européens achètent plus de produits indigènes, même si les magasins d'alimentation offrent également ces produits en plus de ceux qu'on ne trouve pas dans le Territoire tels pommes, raisins, etc.

Certaines vendeuses offrent également de la nourriture: laplap et toulouk⁶, citrouille cuite à l'étuvée et poisson. On y vend également des coquillages, curios et certains articles ménagers, tels les grattoirs.

On constate donc que le marché occupe une niche bien spéciale dans l'approvisionnement de Port-Vila. Il fournit surtout les Néo-Hébridais et autres Océaniens en légumes et fruits indigènes.

3 - UNE JOURNÉE AU MARCHÉ

Les mercredis, vendredis et samedis matins de chaque semaine sont jours de marché à Port-Vila. Certains vendredis, les villageoises du nord-Vaté viennent se joindre aux femmes d'Erakor et de Mele qui participent

assidument au marché. Les femmes de Pango, tout comme celles de l'ilôt Fila, viennent rarement. La production agricole de ces deux villages serait à peine suffisante pour satisfaire les besoins de leurs habitants. Dans le cas de l'ilôt Fila, ce serait à cause de l'aliénation de leurs terres à jardin, dans celui de Pango, à cause de la pauvreté des sols.

Les vendeuses s'assoient à l'ombre d'une rangée d'arbres tournant le dos pour la plupart à la rue Higginson, indifférentes à la circulation intense comme au va-et-vient des fonctionnaires du Condominium. Pour ceux qui passent en voiture, c'est là une scène à caractère rural parmi une zone d'activités très européenne.

Comme Brookfield et al., l'avaient constaté en 1965, chaque groupe de vendeuses possède un emplacement qui lui est plus ou moins propre. Les femmes de Mele occupent en général l'extrémité nord du marché, alors que celles d'Erakor sont déployées du centre à l'extrémité sud. Mais ces "territoires" varient bien sûr avec le nombre de vendeuses présentes. Les femmes d'Erakor sont parfois déplacées par les villageoises du Nord-Vaté lorsque ces dernières sont les premières à arriver.

Les premiers taxis transportant chacun deux ou trois femmes et tous leurs produits arrivent alentour de 6:00 - 6:30 a.m. Les femmes de Mele sont en règle générale les premières à arriver, suivies de près par des femmes d'Erakor et par les Vietnamiennes. Les autres arrivent bientôt et la plupart des femmes sont déjà installées avant 7:30 a.m., à moins qu'il ne manque de taxis au village.

Les acheteurs n'attendent pas que la marchandise soit descendue des

automobiles et camions pour examiner et acheter les divers produits. Certains vont aider les vendeuses à décharger leur marchandise dans l'espoir de trouver, caché sous un tas de paniers remplis de fruits et légumes, l'article qu'ils désirent. Plusieurs acheteurs sont là très tôt, vers 6:30 - 7:00 a.m., pour pouvoir se procurer les produits les plus rares.

La Fidjienne qui vend des gâteaux et du thé fait son apparition vers 8:00 a.m., alors que les femmes ont déjà étalé leur marchandise et sont prêtes pour leur "morning tea".

Bien qu'il n'y ait pas de tables sur lesquelles étaler la marchandise, chaque vendeuse essaie néanmoins de présenter un étalage aussi attirant que possible. Les différentes sortes de produits sont séparées les unes des autres et placées en rangées ou en piles et les fleurs sont conservées dans des boîtes de conserves en guise de vases.

Les villageoises essaient de déployer leur marchandise de façon à ce que leurs paniers alignés les uns à côté des autres forment une rangée au devant de leur étalage, avec derrière, les autres produits disposés sur des nattes, des sacs de riz, des feuilles de bananiers ou même de vieilles nappes de plastique. Les fruits et légumes ne sont jamais disposés sur le sol à moins de se trouver déjà dans des paniers. Les femmes arrangent souvent leurs fruits et légumes en piles de deux ou trois unités, si c'est la façon dont ils seront vendus, ou les séparent selon leur grosseur. Le lap-lap et les autres aliments cuits arrivent au marché enveloppés dans les feuilles dans lesquelles ils ont été cuits.

Les spécialistes déploient leur marchandise sur de larges sacs.

Ils vendent uniquement des produits maraîchers -- laitues, tomates, et choux surtout -- qu'ils apportent au marché en grandes quantités. En fait, les villageoises utilisent chacune la moitié de l'espace occupé par les spécialistes. La carpeite indigène couvre à peine un yard carré alors que les spécialistes ont une "devanture" de deux à trois yards de longueur.

Les vendeurs s'assoient ou se tiennent debout derrière leurs produits si l'espace le leur permet, sinon, ils s'installent en retrait aussi près que possible de leur étalage. Plusieurs amènent un petit banc de bois ou une caisse sur lesquels s'asseoir. Les autres utilisent les racines en saillie des arbres qui dominent l'emplacement du marché.

Il n'est pas toujours facile d'identifier à qui appartient la marchandise offerte au marché. Les produits sont disposés de manière contiguë et, souvent, la vendeuse s'absente, visitant elle-même le marché, achetant ou bavardant avec des amies. De plus, plusieurs personnes achètent des produits qu'elles laissent derrière elles sous la surveillance du vendeur, pendant qu'elles terminent leurs achats; ce qui est déjà vendu demeure mêlé à ce qui ne l'est pas.

Il est normal pour l'acheteur d'examiner d'abord les divers étalages. Il commence à un bout du marché et progresse jusqu'à l'autre inspectant la qualité des produits offerts. Une fois qu'il a fait son choix, il procède de la façon suivante. Il demande en premier à la personne assise derrière ce qu'il veut acheter: samting ya, i blon yu? Si la réponse à la question est affirmative, la vendeuse soulèvera ses sourcils en signe d'assentiment, sinon, la propriétaire du produit répondra: i blon mi. L'acheteur

demande alors: yu salem finis? Si la marchandise n'a pas encore été vendue, on répondra: i stap. Il ne reste alors qu'à demander le prix. Hamas? ou Hamas lon wan, lon wan basket, etc.?

L'unité de monnaie utilisée au marché est la pièce de 10 cents australiens ou 10 francs néo-hébridais, c'est-à-dire l'ancien shilling australien. Les prix sont toujours donnés en multiples du shilling qui constitue l'unité de base. On va plutôt grouper ensemble deux ou trois articles ou même plus, plutôt que de les vendre trois cents ou cinq cents la pièce. Ce n'est pas qu'on ignore l'usage de l'unité de base qu'est le cent, puisqu'on l'emploie dans les magasins, mais ce système facilite grandement la comptabilité. Les villageoises n'ont généralement pas beaucoup de monnaie dans leur porte-monnaie ou dans leur mouchoir. Lorsqu'elles doivent changer plus d'un billet de \$A 10.00, elles obtiennent leur monnaie des spécialistes.

Les prix apparaissent uniformes à travers le marché. Les quelques relevés de prix effectués au hasard auprès de femmes de différents villages semblent confirmer ce point. Les femmes d'Erakor démentissent de façon véhémement toute suggestion que leurs prix sont plus élevés que ceux des vendeuses des autres villages. Cette opinion est également partagée par le spécialiste néo-hébridais de Tagabe qui nous confiait que les prix ne variaient pas d'une vendeuse à l'autre. Ce qui varie souvent largement, c'est la quantité et la qualité des articles offerts au même prix. S'il y a un prix fixe pour un régime de bananes, souvent il importe peu que dans un cas les bananes soient plus grosses ou qu'elles soient mûres, le prix demeurera sensiblement le même. Les vendeuses sont plus portées à monter leurs

prix, lorsque la qualité d'un produit est légèrement supérieure à la moyenne, qu'à les baisser lorsqu'elle est inférieure. Les plus beaux produits, ceux qui sont plus gros ou plus frais sont évidemment les premiers vendus: les acheteurs savent que les prix sont fixes et cherchent plutôt à obtenir les plus beaux spécimens.

Certains clients, habituellement des Européens ou des Vietnamiens, essaient de marchander, la plupart du temps sans succès. Au marché, tout comme dans les magasins de Port-Vila, le marchandage se rencontre peu. La tactique employée par les vendeuses, pour ne pas offenser le client éventuel qui essaie de marchander, est de déclarer que l'article qu'il veut acheter ne leur appartient pas, que la propriétaire qui peut elle-seule baisser le prix s'est absentée du marché.

Il y a des acheteurs qui viennent à la fin du marché vers 11:00 a.m. dans l'espoir de trouver des aubaines. Les vendeuses elles-mêmes attendent souvent cette période pour effectuer leurs propres achats lorsque: (a) elles sont certaines que le produit qu'elle désire ne sera pas complètement vendu, (b) ou qu'elles sont prêtes à risquer de ne pas obtenir ce qu'elles désirent. Les aubaines sont rares, car beaucoup de ces produits vont se conserver jusqu'au prochain marché et seront donc rapportés, ou ils seront tout simplement consommés à la maison par la vendeuse et sa famille.

On comprend que les acheteurs soient pour la plupart néo-hébridais ou océaniens, puisque les produits offerts sont des fruits, légumes et noix indigènes. Le marché est le principal débouché pour les denrées indigènes.

Le marché se termine habituellement entre 11:00 et 12:00 a.m. Cer-

taines femmes qui ont vendu très tôt leur marchandise retournent au village un peu plus tôt lorsqu'elles le peuvent. La vendeuse doit attendre en règle générale le chauffeur de taxi qui l'a amenée au marché. Si une femme n'est pas prête lorsque son taxi arrive, le chauffeur attendra ou encore prendra une autre de ses passagères.

Une des particularités du marché est que le rôle de vendeur est exclusivement réservé aux femmes, à l'exception de deux spécialistes qui sont des hommes. Certains hommes d'Erakor accompagnent parfois leur épouse au marché parce qu'ils ont des courses à effectuer ou des personnes à voir. Lorsqu'ils retournent au marché attendre leur femme, ils se placent en retrait de l'endroit où leur femme est assise et se gardent bien d'effectuer une seule vente.

On raconte que les femmes éprouvaient de la gêne au début à vendre leurs produits au marché. Elles se sentaient humiliées: "01 i sem tumas". Avec le temps, on s'y habitua et ce sont maintenant les hommes qui refusent d'être vendeur. Par exemple, un veuf n'ira pas vendre ses produits lui-même, mais demandera à une soeur ou une fille, réelle ou classificatoire, de se charger de la vente. Cette règle s'applique même aux adolescents.

Ceci peut expliquer la réserve des vendeuses. On ne presse pas le client à acheter en l'interpellant à moins de le connaître. Une vendeuse interpellera une amie ou une connaissance en l'appellant, eh, misis -- le nom générique pour une Européenne -- et bavardera avec elle. Il est alors naturel pour cette personne d'acheter ce qu'elle désire d'une amie. On laisse dans les autres cas le client examiner la marchandise et faire son choix sans attirer son attention. De fait, c'est habituellement au client

de faire le premier pas en demandant à qui appartient tel ou tel produit.

On rencontre deux formes de coopération au marché. La première consiste à vendre les produits d'une femme qui s'absente du marché pour faire ses courses, visiter un malade ou participer à un meeting. Cette forme d'entraide est entièrement à charge de revanche. Le second mode de coopération consiste à apporter et à vendre au marché les produits d'une personne qui doit demeurer au village, parce qu'elle a des enfants en bas âge, ou un malade qu'elle ne peut quitter, etc. Comme les vendeuses apportent elles-mêmes de larges quantités de produits, cela implique qu'on ne peut faire vendre qu'une quantité limitée de produits vivriers. De plus, les vendeuses vont essayer de vendre d'abord leurs propres produits, ce qui fait que le pourcentage des produits invendus est plus élevé chez celles qui ne se rendent pas elles-mêmes au marché.

Les vendeuses sont en général dédommagées en argent pour leurs peines. Il y a leurs frais de transport à considérer, leurs efforts à charger et décharger la marchandise, et le temps qu'elles mettent à vendre les produits qu'on leur confie. Ce n'est pas la vendeuse qui fixe le montant de la rémunération qu'elle recevra. Entre proches parents, la vendeuse n'exige aucune rétribution, mais ne refusera pas non plus ce qu'on lui donnera. Dans les autres cas, la vendeuse s'attend à recevoir entre trente et cinquante cents et à toucher plus si les recettes sont plus élevées. Si elle vend pour \$3.00 de produits, on lui donnera cinquante cents ou une partie des produits invendus. Par contre, si elle vend pour \$10.00 de tubercules ou de mollusques, elle percevra alentour de \$2.00.

4 - REVENUES

Une des conclusions de Brookfield était que le marché rapporte peu à ceux qui y participent.

"Most of the villagers and some of the specialists get very little return from their day at the market"

(Brookfield, 1969: 135)

"Except by a small core, mostly specialists, it can hardly be that market participation is regarded as a financially highly profitable enterprise."

(Idem, p. 138)

Le marché de Port-Vila: participation et revenus

Tableau No. 7

Périodes de 15 jours de marché	Nombre moyen de vendeuses par jour	Nombre moyen de non-vendeuses par jour	Nombre moyen de participants par jour.
28/6-29/7/72	14.93	3.7	18.73
30/8 - 30/9/72	19.20	4.13	23.33
28/6 - 30/9/72	17.06	3.93	21.00

Tableau No. 8

Périodes de 15 jours de marché	Revenu moyen par vendeuse par jour	Revenu moyen par non-vendeuse par jour	Revenu moyen par participant par jour
28/6 - 29/7/72	\$A 6.66	\$A 2.90	\$A 5.91
30/8 - 30/9/72	\$A 6.75	\$A 2.60	\$A 6.02
28/6 - 30/9/72	\$A 6.71	\$A 2.74	\$A 5.97

Les participants ont été divisés en deux catégories dans les tableaux No. 7 et 8; ceux qui se rendent eux-mêmes au marché vendre leurs produits et ceux qui confient leur marchandise à une vendeuse et demeurent au village.

On constate d'abord que les femmes préfèrent se rendre elles-mêmes au marché, lorsqu'elles en sont capables, puisqu'il y a en moyenne presque cinq fois plus de vendeurs que de non-vendeurs. Si on examine les tableaux, on s'aperçoit que les revenus des vendeurs sont presque trois fois plus élevés que ceux des personnes demeurées au village. Nous avons déjà indiqué le pourquoi de cet état de choses.

On a vu plus tôt que les personnes qui se rendent au marché en profitent pour faire leurs courses, visiter un malade, participer à un meeting, etc., puisqu'il est toujours possible de s'absenter du marché et de laisser à quelqu'un d'autre le soin de vendre ses produits.

Il arrive tout aussi souvent que le marché ne soit pas la principale raison de se rendre à la ville. Les femmes qui sont forcées d'attendre la fin du marché pour trouver un taxi pour rentrer au village apportent avec elles des coquillages ou des fruits, afin de gagner assez d'argent pour payer le prix d'un taxi aller-retour. Aussi, pour mesurer plus précisément les revenus que l'on peut tirer du marché, nous allons examiner la participation des vendeuses régulières.⁷ Cela devrait nous permettre d'éliminer de notre échantillon les personnes qui se rendent au marché pour une autre raison que celle de vendre leurs produits.

*
Le tableau No. 9 présente quatorze femmes qui ont participé ensem-

ble à un total de 225 jours de marché et dont la somme totale des ventes s'élève à \$A 1,605.30. Cela donne un revenu moyen par vendeur par jour de \$A 7.13 qui est de 5.89 % supérieur au revenu moyen par vendeur pour l'ensemble des vendeurs pour les trente jours de marché. Ce nouvel échantillon ne nous éloigne donc pas beaucoup de la normale.

Le tableau indique pour chaque femme, le nombre de marchés auxquels elle a participé, la somme de ses ventes, les chiffres de ventes minimaux et maximaux, et le montant moyen de ventes par jour de marché. Ce tableau nous offre une idée plus précise des revenus tirés du marché. Avec un chiffre de vente moyen de \$A 7.13 par jour de marché, la participation au marché est une activité lucrative quoi qu'en disent Brookfield, Brown Glick et Hart. (Rappelons qu'une femme gagne environ \$A 2.00 par jour pour un travail de domestique.)

Si on considère que les femmes de Mele viennent presque en aussi grand nombre que celles d'Erakor, que les villageoises du Nord-Vaté participent au marché en moyenne trois fois par mois, plus celles de Pango et de l'île Fila, on constate que le marché n'est plus aussi marginal qu'il l'était en 1965. Il est vrai que depuis une immigration urbaine constante a considérablement augmenté la population néo-hébridaise de Port-Vila. En tout cas, le marché n'est plus "l'anachronisme improfitable" qu'il apparaissait en 1965.

Une autre conclusion de Brookfield était que les villageoises avaient une pauvre idée de la demande qui existait au marché pour leurs produits. Cela se vérifiait dans le grand nombre de produits invendus.

"Native staple foods find few European buyers, but when we consider the volume of this commodity brought to market, the recorded trade is surprisingly small."

(Brookfield, 69: 131)

"... a high proportion of goods brought to market, and especially of native staple foods brought by the villagers, remain unsold... the most favourable estimate of sales would leave fully two-thirds unsold."

(Idem)

"... the villagers sell not more than about half the produce that they bring to market, and many sell less."

(Ibidem, p. 135)

Combien de produits apportés par les femmes d'Erakor au marché demeurent invendus? La réponse à cette question nous permettra de mesurer, d'abord, la demande existant au marché pour les produits vivriers indigènes, puisque c'est là l'essentiel de ce qu'elles apportent, et ensuite, la connaissance qu'ont les villageoises de la demande totale pour les produits qu'elles cultivent.

Le tableau No. 9 indique pour les mêmes vendeuses le rapport exprimé en pourcentage entre les produits invendus, dont la valeur est exprimée en argent, et les produits amenés au marché dont la valeur est également exprimée en argent. On constate que le pourcentage des produits invendus varie entre 15.72 % et 47.15 %, avec une moyenne de 26.94 % pour l'ensemble des vendeuses (\$A 549.65/ \$A 2,040.25).⁸

On voit donc que ces chiffres parlent d'eux-mêmes. A peine plus du quart des produits apportés au marché demeurent invendus. De plus, un produit invendu est souvent rapporté au prochain jour de marché, puisque

beaucoup de ces produits vivriers se conservent plusieurs jours. Tubercules, noix, et noix de coco sont parfois apportés deux ou trois fois consécutives avant que la vendeuse ne trouve preneur au prix qu'elle exige.

Comment expliquer l'écart entre les chiffres de 1965 et ceux de 1972? Une des raisons est que l'équipe de l'A.N.U. a effectué ses surveys uniquement les vendredis. En général, les produits vivriers sont ramassés le mercredi après-midi et le jeudi de chaque semaine pour les deux jours de marché du vendredi et du samedi. Les femmes apportent au marché le vendredi tous les produits qui seront vendus le vendredi et le samedi. Il n'est donc pas étonnant de voir qu'elles remportent beaucoup de produits à la maison le vendredi: ce sont les mêmes produits qui seront rapportés au marché le lendemain.

Plusieurs facteurs influencent le nombre de femmes à se rendre au marché. La présence au marché dépend bien sûr du nombre de produits que l'on a à vendre. Il faut au moins avoir suffisamment à vendre pour couvrir le coût du taxi jusqu'à Port-Vila. Si pour une question de maladie, de participation à un meeting, une femme ou son mari n'ont pu se rendre à leur jardin la veille, il ne sera pas question d'aller au marché.

S'il y a mortalité dans le village et que le service et l'enterrement prennent place un jour de marché, peu de femmes iront au marché. En cas de décès d'un proche parent, aucun travail n'est permis durant les cinq jours que dure la période de deuil. Cette interdiction empêche non seulement les femmes d'aller au marché mais également de se rendre dans leur jardin.

Lorsqu'il pleut à torrent la veille d'un jour de marché, les gens

n'iront pas à leurs jardins, à moins que ceux-ci soient situés tout près du village, ou qu'ils aient un besoin pressant d'argent comptant. Par exemple, le 26 septembre fut particulièrement pluvieux. Aussi peu de femmes (douze) se rendirent au marché le mercredi 27, apportant avec elles peu de produits comme en témoigne le chiffre de vente (\$A 44.90). Pour la même raison, le mercredi 13 fut une mauvaise journée. Comme d'habitude toutefois, les femmes se rattrapèrent le vendredi 15, lorsque deux fois plus de femmes vinrent au marché (vingt-six au lieu de treize).

L'avantage du marché sur un emploi salarié est sa flexibilité. Les femmes n'ont pas à faire preuve de la même assiduité au marché que dans un emploi salarié. Avant de commencer l'étude du marché, nous avions demandé, à certaines femmes et aux autorités du village, de nous fournir une liste des femmes qui participaient régulièrement au marché. A la fin de l'enquête, nous nous sommes aperçus que plusieurs des femmes identifiées par nos informateurs n'avaient qu'un taux modéré dans notre table de participation. Une des questions du recensement du village portait sur la fréquentation du marché. Là encore, les réponses obtenues (samtaem, wanwan taem, oltaem) ne furent pas confirmées par l'enquête.

Il apparaît donc difficile de faire des projections exactes sur le nombre de femmes qui se rendent au marché à diverses périodes de l'année. Cela semble varier avec les saisons, avec la grandeur des jardins plantés dans une année et le surplus de produits dont on peut disposer pour la vente, avec le nombre d'enfants qui possèdent un emploi salarié et les rentrées d'argent comptant, avec ce qui affecte la disponibilité de main d'oeuvre de

chaque maisonnée telles grossesses, maladies, responsabilités financières, le stade de croissance de la maisonnée, etc.

En mesurant l'assiduité au marché, on constate que trente-sept femmes sur soixante-et-une, soit 60.65 %, ont un taux de participation inférieur à 40 % pour une période de trente jours. Pour celles-ci, le marché est une activité économique d'appoint, une façon d'obtenir en tout temps l'argent dont on a soudainement besoin en vendant des articles qui rapportent gros, tels tubercules, volailles ou mollusques. Vingt-deux femmes ou 36.06 % des effectifs ont un taux de participation entre 40 et 79 %. Pour elles, le marché joue un rôle plus important. Pour certaines, c'est le seul revenu dont elles disposent maintenant que la production commerciale de coprah a été abandonnée. Ce sont les "régulières", celles qui plantent de grands jardins en vue d'une production commerciale de leurs produits vivriers. Pour d'autres encore, le marché augmente les revenus de la maisonnée provenant du salaire d'un mari ou d'un ou plusieurs enfants non-mariés. Les recettes du marché sont alors utilisées pour défrayer les achats de nourriture (sucre, riz, thé, poisson et viande en conserves, pain), d'habillement, d'articles ménagers, etc.

L'analyse du tableau No. 10,^{*} sur les diverses classes de produits que les femmes vendent au marché, indique la part énorme faite aux produits vivriers. Plus de 65 % de la marchandise offerte par les femmes d'Erakor au marché provient de l'agriculture vivrière indigène. De fait, 45.41 % de tous les produits vendus sont des tubercules (manioc, patates douces, taros et ignames). Ceci confirme une des conclusions de l'étude de 1965, à

* p. 176

savoir que les vendeurs néo-hébridais approvisionnent surtout les Autochtones et les Océaniens vivant à Port-Vila.

Que le marché soit largement orienté vers les Néo-Hébridais et autres Océaniens ne fait aucun doute. Les catégories suivantes de produits sont presque exclusivement achetés par eux: tubercules, noix et graines, divers (feuilles à laplap), poissons, crustacés et poulpes, volailles, aliments cuits et mollusques. Le chiffre de vente pour ces catégories de produits se monte à \$A 1,236.80, soit 77.5 % des ventes des quatorze femmes qui participent régulièrement au marché.

Les Européens achètent surtout des fruits, quelques légumes, des produits maraîchers, des fleurs, des coquillages et curios, c'est-à-dire 23 % au plus de ce que les vendeuses ont à offrir.

Brookfield est dans l'erreur de ne pas voir que la vocation du marché est de s'adresser à cette clientèle autochtone.

"In the short run, at least, prospects for an expansion in the trade in native staples are very poor..."

(Brookfield, 1969:140)

On ne peut blâmer ces auteurs pour n'avoir pas pressenti le développement économique que connaîtrait la ville et l'augmentation considérable de la population néo-hébridaise de Port-Vila. La chute catastrophique des cours du coprah durant cette même période n'a fait qu'intensifier cet exode urbain. Alors qu'en juillet 1965 le Grand-Vila comptait 4,583 Néo-Hébridais, ce chiffre passait à 5,398 en mai 1967 pour atteindre 8,565 en octobre 1972.

Serait-il profitable pour les villageois de cultiver plus de produits maraîchers? On a déjà noté que le commerce au détail était exception-

nellement développé à Port-Vila pour une ville du Pacifique-Sud. On y trouve des importations de nourriture et de vins de France, de bière de Hollande, de conserves d'Australie, et de nombreux produits du Sud-Est Asiatique. D'un autre côté, il est difficile et coûteux en termes d'heures de travail pour les Néo-Hébridais de s'occuper de culture maraîchère. Non seulement ils savent mal comment s'y prendre, mais encore ce genre de culture s'accommode difficilement à l'horticulture sur brulis pratiquée par les villageois. Il est à peu près impossible de préparer et de planter un jardin à l'européenne avec ce type d'agriculture.

Jusqu'à ce que le Service de l'Agriculture mette à leur disposition le savoir technique et les instruments aratoires nécessaires, il est illusoire d'espérer des produits maraîchers des jardins indigènes.

Par ailleurs, les Néo-Hébridais sont de fervents jardiniers, toujours prêts à expérimenter avec des semences nouvelles. A Erakor, plusieurs essaient de planter des légumes européens dans leurs jardins; un individu, en particulier, a fait un jardin à l'européenne dans l'espoir d'obtenir des revenus plus élevés qu'en vendant des produits indigènes.

Serait-il plus profitable de vendre des légumes européens? Ceci est discutable, si l'on considère le travail requis pour aménager un tel jardin, alors que les produits vivriers indigènes se vendent bien et se vendent cher. Un gros panier d'ignames rapporte \$A 5.00 au marché. Les ignames sont relativement faciles à planter et cultiver et sont de plus adaptées au climat néo-hébridais. On ne peut en dire autant des diverses graines importées d'Australie ou d'ailleurs, avec lesquelles les producteurs néo-

hébridais devraient expérimenter, avant de découvrir les variétés les plus résistantes et les plus productives.

De plus, se spécialiser dans la production de quelques produits maraîchers serait perdre l'avantage de cultiver des produits qui sont à la fois vendus et consommés par les maisonnées.

Comme l'indique le tableau No.10, la majorité des femmes vendent les mêmes produits. En ce qui concerne les tubercules, à l'exception d'une seule vendeuse, leur vente a rapporté plus à chacune d'entre elles que la vente de tout autre article. Toutefois calculée en terme du pourcentage du total des ventes pour chaque vendeuse, on constate que leur importance varie de 27.0 % à 66.8 % du total des ventes.

En fait, les vendeuse n'offrent pas toutes les mêmes produits en quantité identique. Dans la catégorie des produits vivriers:

fruits: trois femmes sur quatorze sont responsables de 59.9 % de l'ensemble des ventes.

noix: cinq femmes sur quatorze ont des gains de \$A 79.90 sur un total de \$A 120.80.

Les différences sont encore plus marquées dans les autres catégories.

produits maraîchers: trois femmes sur douze ont encaissé \$A 48.40 sur un total de \$A 94.10.

mollusques: trois femmes sur huit ont touché \$A 100.00 sur un total de \$A 124.20

nourriture: une femme sur neuf s'est mérité \$A 35.70 sur un total de \$A70.30.

Il existe au marché une demande pour une gamme variée de produits. Les villageois s'adaptent à cette situation en diversifiant leur production. Les jardins indigènes ne sont pas identiques quant au nombre et à la variété des produits qu'ils contiennent. Certaines maisonnées ont hérité de plus d'arbres fruitiers que d'autres. Certains chefs de maisonnée possèdent des filets de pêche ou des fusils de chasse sous-marine. Plusieurs femmes vendent des produits d'artisanat alors que d'autres préparent de la nourriture.

Chaque maisonnée possède des ressources variables en main d'oeuvre, terres de culture, cocoteraies, arbres fruitiers, outillage, savoir faire artisanal, etc., qu'elle va tenter de maximiser. La diversité des produits offerts au marché est donc le résultat de la somme des choix posés par chacune des maisonnées.

5 - DEPENSES DES FEMMES SE RENDANT AU MARCHÉ

Quelles sont les dépenses des femmes qui se rendent au marché? Il y a d'abord les frais de transport. Le coût d'un taxi aller-retour Erakor-Port-Vila est de \$A 2.00. Deux femmes partagent en général un même taxi et paient chacune \$A 1.00. En plus de la dépense minimum de \$A 1.00, les femmes achètent habituellement quelque chose à manger et à boire durant les quelques quatre heures qu'elles sont au marché. Ceci coûte en moyenne entre vingt cents et soixante cents.

Les villageoises profitent de ce qu'elles sont à Port-Vila pour faire des emplettes. On achète les produits de base, tels du pain, du thé, un ou deux kilogrammes de sucre, du savon, du détersif pour la lessive, du riz en sacs de cinq kilogrammes, du sel, du poisson ou de la viande en con-

serve, de l'huile à frire, du pétrole pour les lampes, des bonbons pour les enfants, des biscuits, parfois du beurre et du lait condensé. On achète de plus les légumes européens qu'on ne cultive pas dans son jardin (choux, tomates, laitues, oignons, pommes de terre, etc.) et parfois même des produits indigènes (ignames, plantanes, patates douces, etc.).

Ce qu'on dépense varie grandement d'une femme à l'autre, d'une journée de marché à une autre. Le tableau No.11* donne les dépenses de vingt-six femmes pour un total de quatre-vingt-deux jours de marché. Les dépenses varient entre \$A 1.00, la dépense minimum ne couvrant que les frais de transport, et un maximum de \$A 75.78, déboursés pour l'achat d'un poêle à pétrole, d'une large bouilloire, d'un sac de riz de vingt-cinq kilogrammes, etc.

Le tableau indique que 51 % des femmes dépensent entre \$A 1.00 et \$A 2.99 chaque fois qu'elles vont au marché et que 34 % dépensent entre \$A 3.00 et \$A 4.99. Si l'on exclut la dépense extraordinaire de \$A 75.78, on obtient un total de dépenses de \$A 280.21 pour quatre-vingt-deux femmes, soit une moyenne de \$A 3.41 par jour.

Les jours de marché sont donc l'occasion pour les villageoises de s'approvisionner dans les articles de base que l'on peut obtenir à un prix moins élevé qu'au village. Cette transformation de produits vivriers indigènes en argent comptant et ensuite en produits d'origine européenne est pour les femmes d'Erakor la principale raison d'être du marché. Il serait cependant faux de croire que le marché constitue le principal point d'articulation entre l'économie de subsistance villageoise et l'économie monétaire urbaine. L'économie villageoise est depuis longtemps complètement intégrée à l'économie

* p. 177

monétaire de Port-Vila par la production de cultures commerciales et le travail salarié, la fréquentation régulière des magasins de la ville, la présence de magasins coopératifs assurant la distribution de produits manufacturés au village et par les habitudes des consommateurs néo-hébridais pour qui ces produits sont devenus une nécessité.

Non seulement les femmes achètent-elles des produits d'origine européenne ou asiatique, mais encore elles achètent entre elles au marché des produits vivriers, parfois même de vendeuses du même village qu'elles. Durant l'enquête, les femmes se sont procuré des paniers d'ignames, des régimes de plantanes et de bananes et diverses sortes de légumes, telles les choux de Chine et les choux canaques.

On obtient une idée de l'ubiquité de l'économie monétaire sur Vaté, lorsque les femmes des villages de la zone péri-urbaine choisissent de se procurer leur produits vivriers à la place du marché, plutôt que dans leur propre village. C'est-à-dire qu'on choisit une transaction, un arrangement purement commercial avec de l'argent comme moyen d'échange, plutôt que de recourir à des liens de consanguinité, d'affinité ou de voisinage, existant au village. Et en plus on paie le plein prix.

On s'attend bien sûr à recevoir quelque chose en prime, bien que souvent la transaction soit entièrement de type néo-hébridais, c'est-à-dire qu'elle est effectuée sans échanger un mot. Une femme met \$A 3.00 dans la main d'une vendeuse par exemple, le prix d'un panier d'ignames, et emporte le produit sans échanger un mot. Ce n'est que pour les articles de moindre valeur qu'on joue le jeu "pour-toi-c'est-gratuit-je-te-le-donne-non-c'est-

trop-je-ne-peux-pas-accepter". Dans ce genre de transaction, la vendeuse refuse l'argent de l'acheteur et insiste pour donner le produit en cadeau, alors que l'acheteur proteste qu'il tient à payer. Cela se termine par l'acheteur recevant une bricole en cadeau et par les deux participants satisfaits d'avoir réaffirmé le fondement personnel de la relation qui les lie.

6 - CONCLUSION

Il n'y a pas de véritables commerçants au marché de Port-Vila, c'est-à-dire de gens qui se spécialisent dans l'achat de produits pour les revendre ensuite à profit. Le marché est composé de producteurs agricoles qui viennent à la ville vendre ce qu'ils ont eux-mêmes cultivé.

Il serait facile pour un ou deux villageois d'Erakor d'acheter les produits vivriers au village même et d'assurer leur transport et leur vente à Port-Vila. Le fait que cela n'existe pas indique: (1) que les principes d'organisation qui permettraient de mettre sur pied ce genre d'activité sont absents dans le village; (2) que le marché possède d'autres fonctions que celle d'être une source de revenu. Le marché représente un divertissement, la possibilité de se procurer des produits de consommation qui ne sont pas disponibles au village, l'occasion d'intensifier sa vie sociale en rencontrant des parents ou des amis qui habitent d'autres villages, et enfin la chance d'échapper pour un moment au train-train de la vie de village.

Contrairement à ce que disent Brookfield, Brown Glick et Hart, nous avons vu que le marché constituait une activité économique profitable pour les habitants d'Erakor. En 1971-72, alors que la production de coprah avait

entièrement cessé, les villageois reconnaissent, de façon exagérée, que la vente de produits vivriers au marché formait le support économique du village: maket i laef blon vilits.

Le marché représente une activité lucrative, si on la compare aux salaires que reçoivent les femmes qui travaillent à l'hôtel Le Lagon, soit entre \$A 60.00 et \$A 80.00 par mois. Ces emplois exigent six jours de travail par semaine et une présence assidue au lieu de travail. Les femmes mariées, qui ont de nombreuses responsabilités domestiques, ne peuvent pas toujours se plier à cette discipline, comme en fait foi leur taux d'absentéisme élevé et les multiples congédiements.

La participation au marché n'a pas ces désavantages pour la femme mariée, qui est en principe largement responsable du jardin, des tâches ménagères, de la santé des enfants, de plusieurs activités dans des associations de femmes, etc. Si pour une raison ou une autre, une femme ne peut se rendre au marché tel jour, elle peut toujours se rattraper le jour suivant en apportant plus de produits. L'emploi de son temps n'a pas besoin d'être aussi structuré que dans un emploi salarié.

Le marché est également important en terme de productivité de la famille nucléaire. La participation au marché est basée sur une production agricole domestique dont la technique est connue de tous et qui ne nécessite pas l'apprentissage d'un nouveau métier. Le travail au jardin est plus dur pour la femme que le travail de domestique, mais il est moins pénible que la production de coprah à laquelle elle participait jusqu'à récemment.

Le marché, seul parmi les autres activités économiques, permet une

utilisation maximale de la main d'oeuvre familiale qui resterait jusqu'à un certain point sous-employée sans lui. La participation au marché est d'abord fondée sur les ressources en travail de la femme, qui ne peut s'absenter tous les jours de la maison, mais qui n'est pas occupée à plein temps par ses tâches ménagères. Elle fait ensuite appel aux écoliers qui ramassent crabes et coquillages, aux adolescents qui plongent pour chercher des mollusques ou font de la pêche sous-marine, au mari qui pêche à la sagaie ou qui augmente sa production agricole par-delà ce qui est consommé par la maisonnée.

La production agricole destinée au marché n'est pas fondée sur un seul produit vivrier ou sur un petit nombre de produits cultivés exclusivement pour la vente. Non seulement la production est diversifiée, ce qui réduit les risques en mauvaises saisons, mais encore les produits cultivés sont ceux-là même qui sont consommés à la maison. Ceci explique en grande partie que les prix soient stables au marché et que le marchandage soit à toute fin pratique inexistant. Une vendeuse peut décider de baisser le prix d'un article qu'elle ne peut remporter au marché une seconde ou troisième fois. Mais en général, les produits invendus seront consommés à la maison ou donnés en cadeaux. Une femme ne tient pas à vendre à tout prix un produit qu'il lui faudra aller chercher à nouveau dans son jardin pour nourrir sa propre famille. La perte ne s'estime pas de la même façon, lorsque la valeur ou l'utilité d'un produit n'est pas uniquement fondée sur l'argent qu'il peut rapporter au marché. S'il n'est pas vendu, il sera consommé et le travail nécessaire pour se le procurer ne sera perdu.

La manière dont les Néo-Hébridais plantent leurs jardins leur con-

fère un autre avantage quand il s'agit de vendre leurs produits. Leurs jardins servent en quelque sorte de garde-manger, puisque les produits vivriers sont plantés de façon à ce qu'ils ne mûrissent pas tous au même moment. Ils n'ont donc pas à se débarrasser subitement de la récolte complète d'un produit. D'autres articles, tels les ignames, qui peuvent se conserver un certain temps, ne seront écoulés que lorsque le besoin s'en fera sentir. C'est la même chose pour les volailles. Celles-ci sont gardées, non pas pour leurs oeufs qui sont mangés par les chiens ou les oiseaux, mais comme une assurance pour les jours maigres.

La participation au marché n'est pas qu'une activité lucrative conférant aux femmes un pouvoir d'achat élevé, quand il leur faut se procurer des produits d'origine européenne dont elles dépendent. C'est également une occupation qui permet une pleine utilisation des facteurs de production des maisonnières.

Nous avons étudié la participation des femmes d'Erakor au marché de Port-Vila, parce que nous avons là une des principales articulations de l'économie villageoise à celle de l'Archipel néo-hébridais. A travers cette analyse, nous avons voulu cerner le comportement économique des villageois dans cette entreprise commerciale. Nous avons montré que les règles de l'économie marchande dominent les transactions entre villageoises au marché, de même que les modes de coopération entre vendeuses. Nous avons vu que les villageois possèdent une connaissance précise de la demande globale pour leurs divers produits, comme l'indiquent le maintien de prix élevés, et la spécialisation individuelle permettant une maximisation des facteurs de pro-

duction des diverses maisonnières. Les comportements économiques des villageois révèlent une connaissance approfondie des modes de faire particuliers à l'économie de marché et contredisent l'image présentée par l'étude de Brookfield, de producteurs néo-hébridais marginalement intégrés au marché de Port-Vila.

Les prix au marché de Port-Vila en 1972

1 - Produits vivriers

a - tubercules

ignames: \$A 2.00 - \$A 5.00 le panier

taro fidji (Xanthosoma): \$A 1.20 - \$A 1.50 le panier

taro aelan (Colocasia): \$A 1.50 - \$2.00 la botte

patate douce: \$A 1.00 - \$A 2.00 le panier

manioc: \$A 1.00 - \$A 1.20 le panier

b - fruits

ananas: 40 - 60 cents la pièce

fruit à pain: 10 - 20 cents la pièce

papaye: 20 cents la pièce

bananes: 20 cents - \$A 1.20 le régime

plantanes: 30 cents - \$A 1.00 le régime

pamplemousses: 10 - 20cents la pièce

oranges: 10 cents la pièce

citrons: 10 cents pour deux

lime: 10 cents pour trois

c - noix et graines

noix de coco (vertes ou sèches): 10 cents la pièce

navel (Barringtonia Excelsa): \$A1.00 le panier

Nangae (Canarium): 60 cents le panier

naus (Pomme-Cythère) : \$A 1.50 le panier

d - légumes

coeur de palmier: 40 cents à \$A 1.20 le pied

chou canaque: 20 cents pièce

e - divers

feuilles laplap: 60 cents le paquet

canne à sucre: 10 cents le pied

2 - Produits maraîchers

concombres: 10 - 30 cents pièce

échalottes: 20 cents la botte

persil: 20 cents la botte

citrouille: 40 cents à \$1.00 pièce

poivrons: 10 cents pour deux ou trois

haricots verts: 20 cents la botte

3 - Poissons, crustacés

poisson: .60 - \$A 1.50 la pièce

crustacés (crabes de terre): 20 cents la corde, i.e. deux ou trois

4 - Mollusques

mollusques: \$A.1.00 le panier

5 - Volailles

poule: \$A 2.00 - \$A 2.50

6 - Nourriture cuite

laplap: 10 cents pièce

toulouk: 20 cents pièce

7 - Fleurs

fleurs: 20 - 60 cents le bouquet

8 - Coquillages et curios

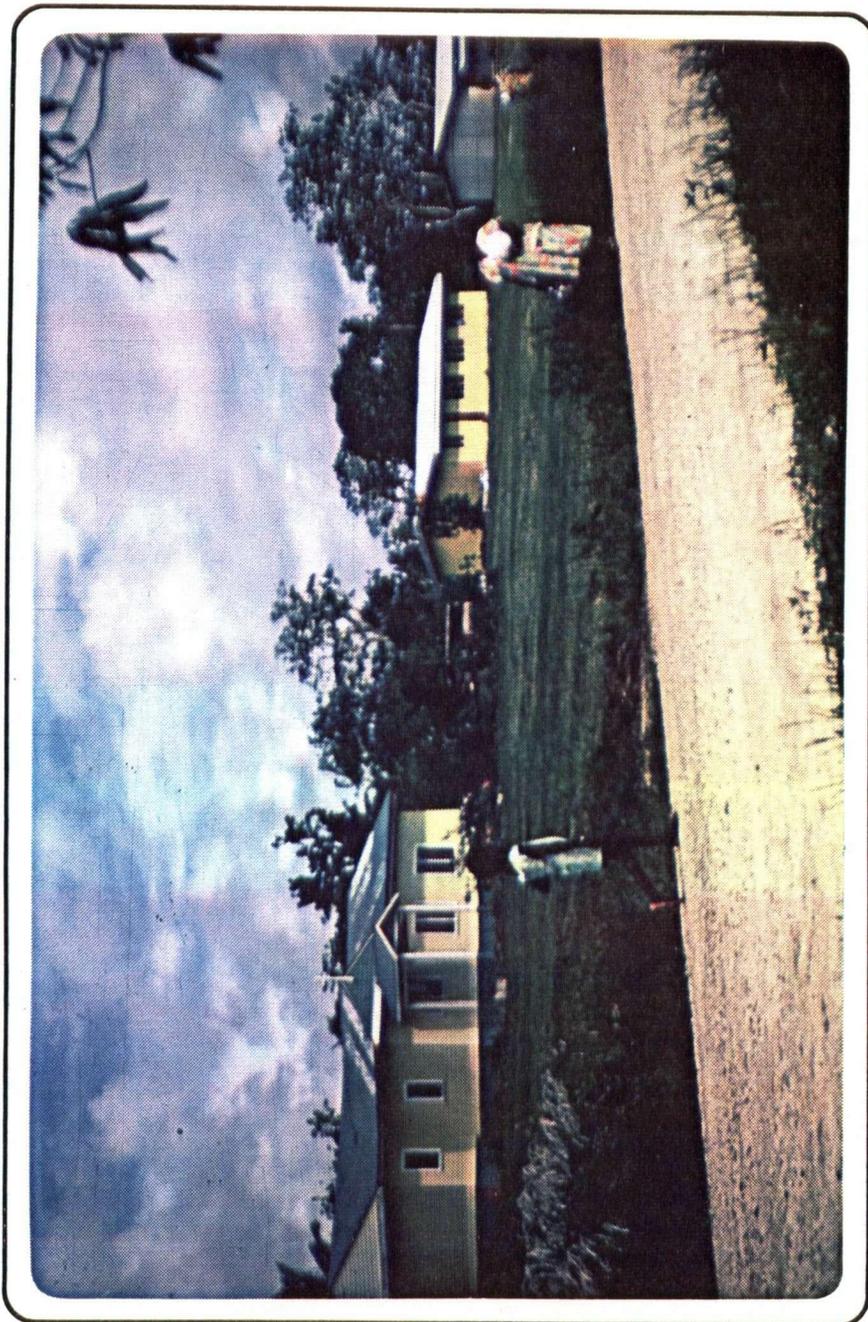
coquillages: 20 cents à \$A 5.00

grattoirs: \$A 2.00 pièce

colliers: \$A 1.00 - \$A 5.00

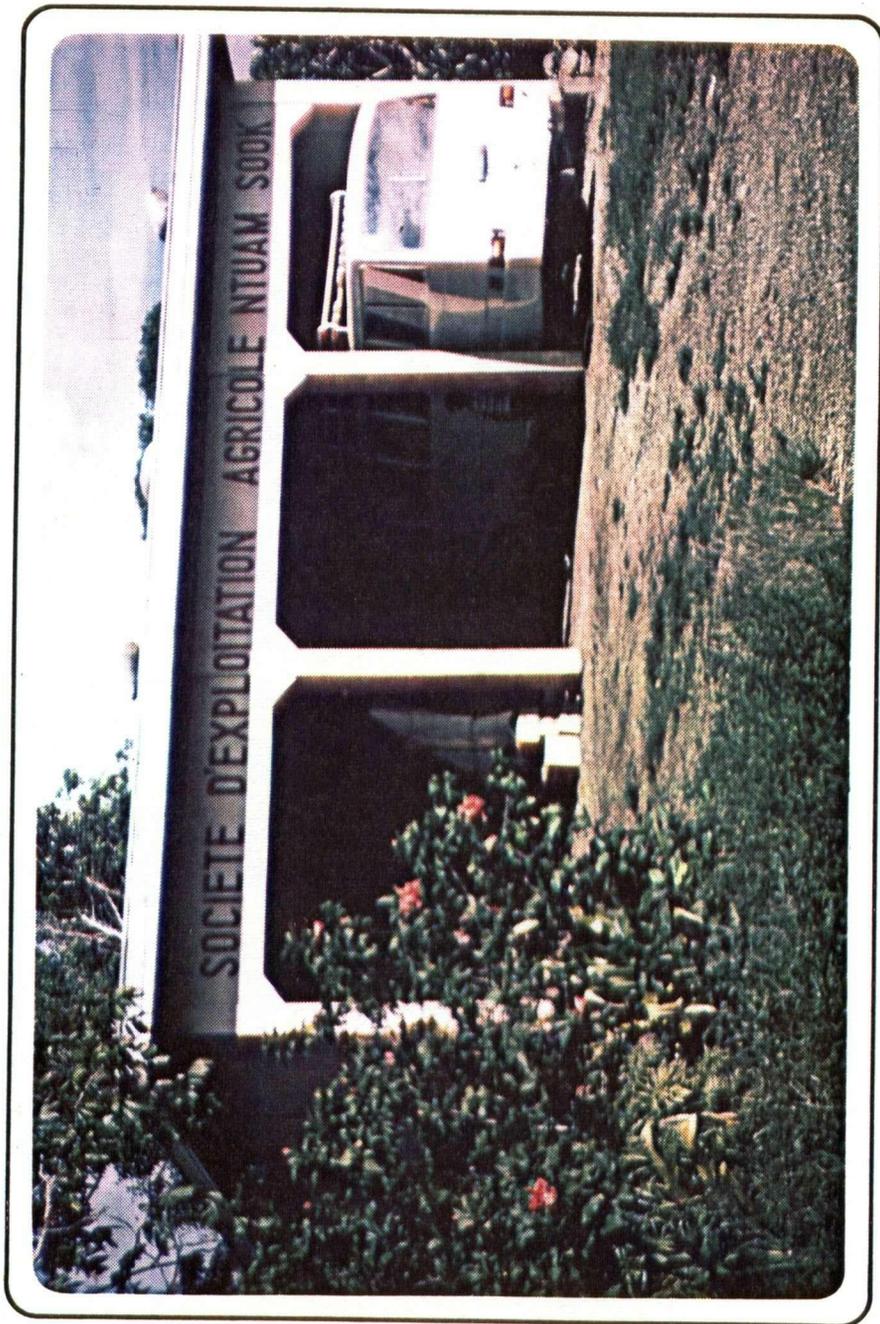
Photographie A

PLACE CENTRALE DU VILLAGE: EGLISE, McKENZIE HALL ET ECOLE PRIMAIRE



Photographie B

MAGASIN ET GARAGE DE LA SOCIETE N.S.K.



Photographie C

LA MARIEE ET SON CORTEGE, "PRENNENT LE THE",
CHEZ LE MARIE AU SORTIR DE L'EGLISE



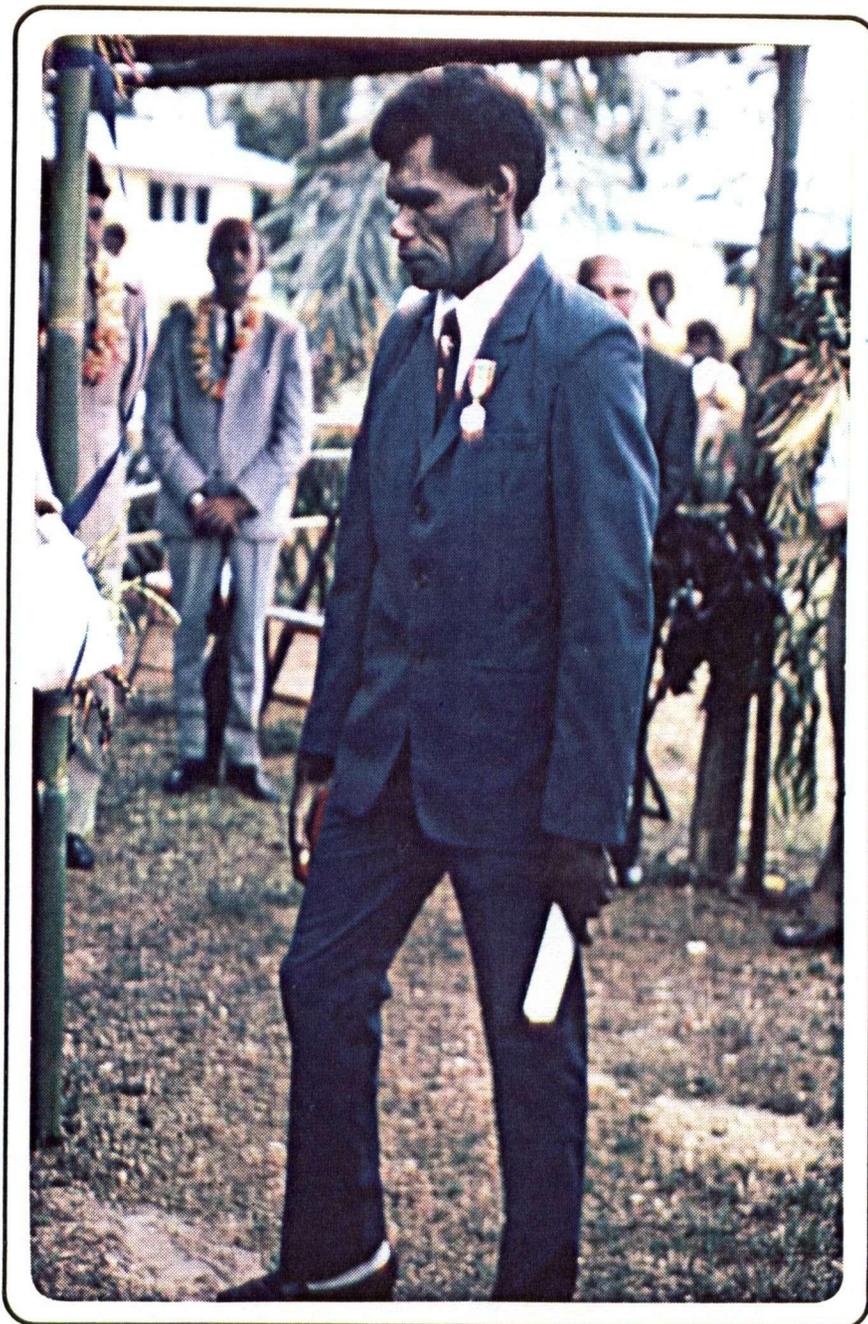
Photographie D

COMPTAGE DES NATTES FORMANT LE "BRIDE PRICE"

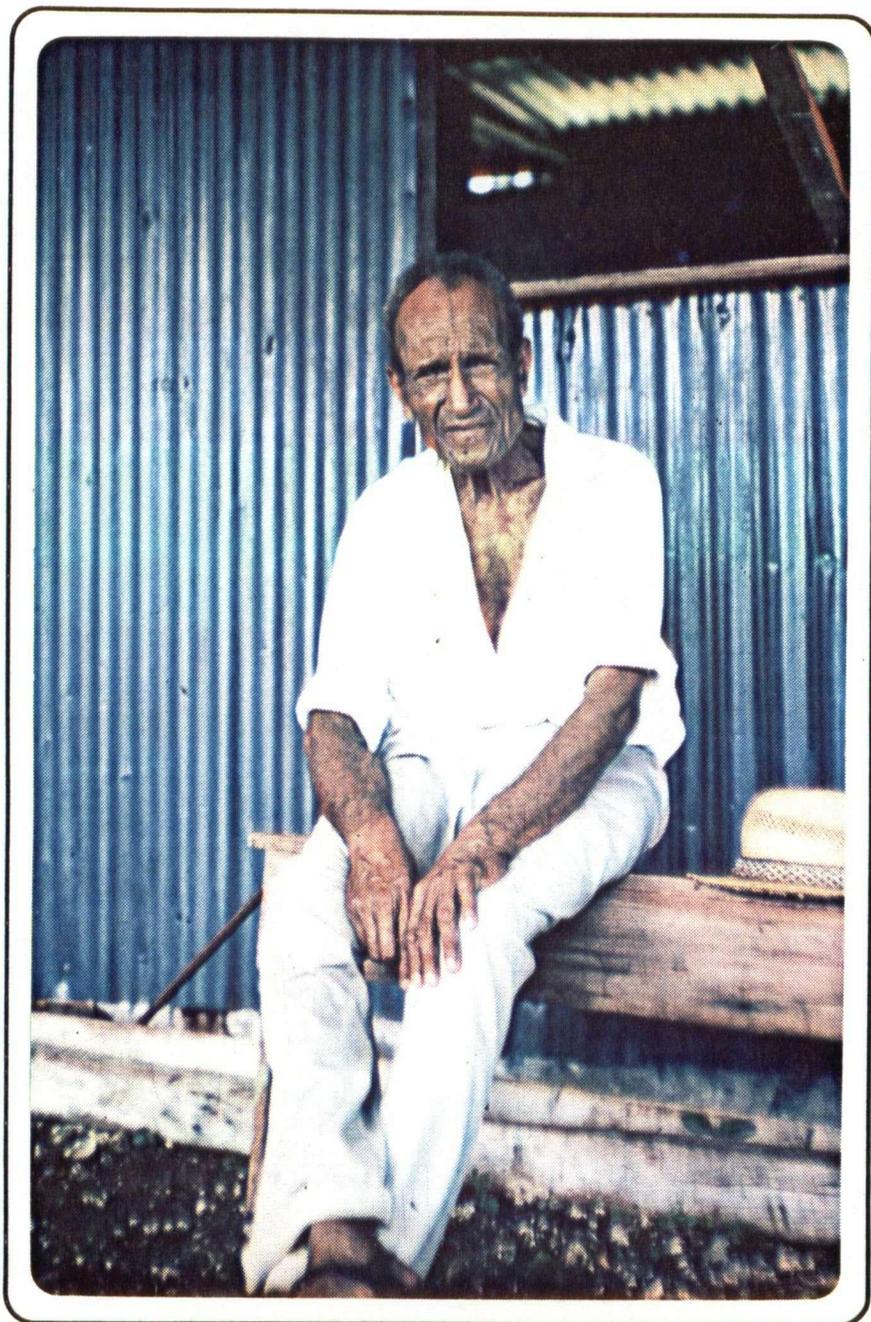


Photographie E

KAL., LE PRESIDENT DE LA SOCIETE N.S.K.,
PORTEUR DE LA MEDAILLE DU MERITE AGRICOLE



Photographie F
M., UN INFORMATEUR



III - ACTIVITES NON-AGRICOLES

A - Le Travail Salarié

Le travail salarié existe de longue date à Erakor. Le missionnaire qui habitait le village dans les années 1875 - 1880, déplorait le fait que les jeunes gens quittaient Erakor pour s'engager sur des bateaux, plutôt que de répondre à l'appel missionnaire et devenir catéchiste.

"Most of the young men go away in vessels, and as they have been attending school regularly ... are specially attractive to masters of vessels, while they on their own part have also learned the value of money."

(Steel, 1880: 232)

En 1874, pour les villages d'Erakor et Pango, vingt chrétiens sur un total de deux cent vingt-quatre étaient au loin sur des vaisseaux.⁹ Si on assume que la moitié de ces deux cent vingt-quatre personnes étaient des hommes et que cinquante pour cent d'entre eux étaient en âge de travailler, on obtient un pourcentage d'émigration pour la main d'oeuvre masculine de trente-trois pour cent. Dans ce même rapport, le missionnaire admettait:

"the manifestation, on the part of the great majority of the people, of much indifference about the things which belong to their everlasting peace."

(Ibidem)

Peut-être est-ce dans cette ouverture précoce au monde extérieur qu'il faut chercher la raison de cette "indifferent formality and worldly-mindedness" que le missionnaire rencontrait chez ses prosélytes.

Un nombre appréciable de villageois se rendirent en Nouvelle-Calé-

donie ou dans les plantations de canne-à-sucre de Fidji et de Queensland. Il a malheureusement été impossible d'estimer le résultat de ces séjours à l'étranger. Les expériences personnelles furent sans doute variées et se situent entre celle de K. qui demeura trois ans à Queensland sans apprendre un seul mot de bislama, dit-on, et celle de Ka. qui épousa une Européenne, se fit donner un poste dans l'administration australienne, et ne revint jamais à Erakor.

A part le travail de marin sur les bateaux recruteurs de main d'oeuvre, le seul autre travail salarié aux Nouvelles-Hébrides au XIXième siècle était celui de catéchiste. Cinq catéchistes d'Erakor travaillaient de concert avec le Dr. McKenzie sur Vaté en 1886, alors que douze autres et leurs épouses oeuvraient dans l'Archipel. Les catéchistes recevaient à cette époque entre £ 1: 10: 0 et £ 6 par année.

Le début du siècle vit la fin de la traite de la main d'oeuvre avec la promulgation en 1901 du Commonwealth Pacific Islands' Labourers' Act. Il y avait peu d'emplois disponibles à cette époque, à part le travail dans les plantations européennes de Vaté, pour lequel les villageois ne se sentaient aucune inclination parce que, disent-ils, "ils voulaient faire le même travail que les Blancs et non pas devenir leurs boys".

Certains travaillèrent comme marins sur les bateaux de maisons de commerce, d'autres s'engagèrent comme domestiques à Port-Vila. C'est à la ville que plusieurs hommes et femmes d'Erakor firent la rencontre de Néo-Hébridais des îles du nord et du sud, de Néo-Calédoniens et d'Européens, avec lesquels ils se lièrent d'amitié. Les métissages dont on constate aujourd'hui

les traces au village remontent à cette période.

La principale source de travail salarié demeura jusqu'à récemment le métier de milicien dans les forces constabulaires françaises et anglaises. Presque tous les hommes d'Erakor devinrent milicien à un moment ou l'autre, entre la première et la seconde guerre mondiale, suivant les fluctuations dans les cours du coprah.

On travailla également comme docker à Port-Vila. D'abord à titre individuel, et ensuite comme membre de l'équipe d'Erakor, lorsque le recrutement de la main d'oeuvre se fit par village.

Trouver du travail ne fut pas un problème durant la seconde guerre mondiale, puisque la main d'oeuvre locale était réquisitionnée. Chaque villageois devait travailler un certain nombre d'heures par mois et la milice se chargeait de poursuivre ceux qui désertaient leur emploi.

Nous avons recueilli au cours de l'enquête des documents sur l'histoire occupationnelle de plusieurs villageois. Nous allons présenter les données de trois de ces interviews, parce qu'elles permettent de reconstituer, dans les mots des informateurs, le contexte social dans lequel s'insérait le travail salarié. Ces récits nous apprennent d'abord ce qu'était le travail salarié à diverses époques: durée des emplois, conditions de travail, salaires, etc. Mais ils nous éclairent également sur les motifs qui ont poussé ces individus à quitter le village, ou inversement à y retourner, et sur la variété des facteurs personnels qui ont guidé leurs décisions.

La première personne présente le contexte de la vie sociale à Erakor dans les années 1910 - 1930, la seconde traite de la période 1930 - 1950,

alors que la troisième couvre les années 1940 - 1960. Les deux premières personnes, qui participèrent au système villageois de charges, accédèrent à la chefferie, tandis que la troisième devint le plus important entrepreneur du village et le président de la société coopérative Ntuam Sook.

(M naquit en 1904, petit-fils par son père du chef d'Erakor.)

"La vie au village était différente lorsque j'étais encore enfant. Les hommes plantaient alors 3 fois plus de produits vivriers qu'aujourd'hui et encore uniquement des produits indigènes. On mangeait également plus qu'aujourd'hui. C'était l'époque où les futurs époux étaient les derniers à apprendre qu'ils allaient se marier.

"Les gens étaient également plus heureux en ce temps-là, même s'il n'y avait presque pas d'argent pour acheter ce qu'on voulait. Les nattes et les cochons tenaient lieu d'argent. De fait, les nattes étaient meilleures que l'argent, puisqu'elles étaient fabriquées à la maison. Chaque maison possédait un emplacement réservé à la fabrication de nattes où les femmes travaillaient continuellement. Nattes, cochons et produits vivriers constituaient l'argent du temps. En cas de besoin, on ne comptait pas son argent, mais les nattes, les cochons, les jardins et les amis que l'on possédait.

"Le rôle de l'oncle utérin était très important. La personne qui ne possédait pas un oncle utérin responsable se trouvait en grande difficulté. Sa participation était essentielle dans les échanges qui prenaient place durant les mariages et les décès. C'était à lui d'organiser la production de nourriture, de voir à ce que l'on trouve le nombre requis de nattes et de cochons. En fait, des querelles se produisaient toutes les fois

qu'il y avait mariage, soit que le "bride price" fut jugé insuffisant, qu'il n'y eut pas assez de nourriture, ou encore que le nombre de nattes fut trop petit. Les gens gardaient une comptabilité serrée de ce qui était donné et échangé. On se rappelait toutes les dettes encourues et il fallait les rendre.

"On employait déjà l'argent à cette époque. Plusieurs villageois étaient revenus de Queensland avec de l'argent. La production de coprah commencée en 1907 - 1908 sur une échelle restreinte rapportait déjà de l'argent. Deux de mes aînés travaillaient sur des bateaux à recueillir coprah, cacao, café et coton dans les îles. Les plantations étaient déjà établies sur Santo, Epi et Mallicolo, alors que je n'avais pas encore commencé à me raser. En 1914, il y avait suffisamment de Blancs installés à Port-Vila pour acheter le poisson que mon père pêchait à la dynamite. C'était facile de se procurer de la dynamite à cette époque. On en vendait comme on vend aujourd'hui du pain. Les Blancs, qui s'occupaient du commerce avant l'arrivée des Chinois, vendaient les bâtons de dynamite 2s pièce.

"Les gens d'Erakor achetaient du thé et du sucre en petites quantités, des vêtements, des tomahawks, du riz et de la viande en conserve dans les magasins de Port-Vila. Mais on avait encore peur des Blancs en ce temps-là. Les indigènes ne savaient pas comment leur parler, puisque peu de villageois connaissaient le bislama.

"C'était difficile de gagner de l'argent dans les années 1910. Il n'y avait pas d'école où apprendre un métier. Il y avait bien l'école du village, mais on enseignait uniquement une heure par jour et, lorsqu'il y

avait fête, les classes étaient remises. De plus on n'apprenait que la religion. La religion, c'est important bien sûr, mais on ne nous enseignait rien d'autre. C'eût été mieux si les missionnaires avaient envoyé les enfants dans de véritables écoles. Très peu de gens allaient au Tongoa Training Institute et ceux qui en sortaient ne savaient toujours pas comment construire une maison ou un bateau après quatre années d'études.

"En 1917, je me suis engagé sur un bateau comme plusieurs autres villageois. Aujourd'hui nous ne sommes plus que trois survivants de cette période au village. Je me suis donc engagé sur un bateau de Ballande pour £ 2 par mois plus nourriture et vêtements. Le bateau se rendait des Nouvelles-Hébrides à Nouméa. Nous touchions notre salaire à la fin de l'année et l'argent si difficilement gagné était rapidement dépensé. Nous donnions d'abord de l'argent à notre père, à notre mère et à notre oncle utérin, et nous dépensions le reste en trois jours au jeu, en boisson alcoolique et à danser.

"Après que mon père eut donné mes soeurs en mariage et eut organisé mon propre mariage, ce fut à mon tour de demeurer au village et de commencer à accumuler des biens, puisque j'allais devenir oncle utérin.

"Tout en demeurant au village, j'allais travailler comme manoeuvre chez Ballande pour trois cents par jour quand on avait besoin de main d'oeuvre. Ce travail n'était pas régulier. Je me suis engagé par la suite dans la milice française pour un an et plus tard pour la station de radio pour un an ou deux.

"J'ai passé le reste de mon temps au village à occuper des postes

de plus en plus importants. J'ai commencé par le travail de policier de village alors que j'étais encore jeune. Le chef du temps était alors secondé par les Big Man du village, les chefs des grandes familles (clans). Ceux-ci servaient d'aviseurs, quand il s'agissait de punir viols, adultères, querelles, les mêmes problèmes qu'on rencontre aujourd'hui, quoi! Lorsque Samuel devint chef, je devins son porte-parole. Certains hommes ne savent pas s'adresser à une assemblée ou n'ont pas l'élocution nécessaire pour convaincre les gens durant les meetings.

"J'aidai donc le chef, même si ma conduite n'était pas toujours au-dessus de tout reproche. C'était le temps où je dansais, buvais et m'adonnais encore au jeu.

"Au début, il n'y avait que deux church elders dans le village: le chef du village et le vieux Amos. Ils avaient été nommés par le Dr. McKenzie, de façon à ce que le chef soit influent, tant du côté de la "loi" que de l'église. Le village voulait son propre pasteur. On décida de nommer d'abord quatre nouveaux catéchistes et de choisir plus tard un pasteur parmi eux. Je fus une des personnes choisies. Auparavant, le travail de catéchiste était quelque chose de plus sacré qu'aujourd'hui: Befo man i mestek lon samting ia, i kil stret. I no kat pleple. Le church elder devait montrer l'exemple des vertus chrétiennes et, s'il manquait à son devoir, il était le premier puni. Toujours est-il que nous avons tous peur d'accepter la charge.

"Aujourd'hui il y a une division entre conseiller de village et church elder qui n'existait pas auparavant. De plus, on trouve deux gouvernements, les Blancs et l'éducation parmi nous, ce qui fait qu'on ne choisit

plus les personnes pour la même raison. Avant on avait besoin de "big mouth", alors que maintenant il faut des hommes instruits."

(L'auteur de ce récit réconcilia le travail de church elder avec la production de coprah. Il possède plus d'une cocoteraie. Il fut élu chef de village en 1953 et il le demeura jusqu'en 1954, lorsque le délégué le força à démissionner pour détournement de fonds. Il a préféré passer sous silence cette partie de sa carrière.)

(W. naquit à Erakor en 1916 d'une mère néo-hébridaise et d'un père néo-calédonien.)

"J'ai quitté l'école à l'âge de quinze ou seize ans, sans finir mes classes, pour aller travailler comme apprenti-charpentier marine chez Camille Roland. Je suis resté là deux ans. Au début, je touchais cinq fr. par jour et, au moment de mon départ, j'en gagnais vingt.

"Je me suis engagé par la suite dans la milice britannique pour apprendre à jouer du clairon, mais toutefois sans signer de contrat. Le travail était si épuisant que j'ai crû en mourir. Je travaillais souvent de nuit, sans pouvoir dormir le jour, parce qu'il y avait les pratiques de clairon auxquelles il fallait assister. Lorsque j'ai quitté la milice en 1940 après trois mois de ce régime, je touchais £ 3: 17: 0 par mois. Les 17 s. servaient à payer ma ration et je gardais les £ 3.

"J'ai travaillé un temps comme marin sur le bateau de B.P., le Marinda. En 1942, j'ai travaillé comme "launch boy" sur un bateau qui transportait des munitions. Le salaire de base était de 3 s. par jour et il était toujours possible de faire des heures supplémentaires et de gagner

jusqu'à 10 S. par jour. Mais charger et décharger des munitions ne me plaisait pas: c'était trop dangereux. Alors je me suis enfui à Erakor pour être rattrapé par la milice et envoyé travailler aux docks.

"Mon frère Alon fut engagé comme guide par les Américains pour ouvrir un sentier jusqu'à Forari. Mon frère me réquisitionna pour aller avec lui tracer ce sentier et installer le téléphone de Forari à Port-Vila. Durant toute cette période, nous avons habité dans un camp militaire entre Forari et Port-Vila. Nous n'étions payés que 3 s. par jour, mais les soldats nous donnaient de l'argent, des cigarettes et des vêtements.

"A la fin de la guerre, j'ai décidé de demeurer au village à produire du coprah, plonger pour la troche, et à travailler au dock de B.P. lorsque l'occasion s'en présentait. Je pouvais remplir entre quatre et six sacs dans un mois, mais je devais attendre ensuite trois mois, le temps pour les noix de mûrir à nouveau. Je vendais en moyenne entre dix-huit et vingt sacs par année au prix de 6 p ou 1 s. le kilo, soit entre £ 25 et 50 la tonne. Je pêchais également la troche qu'on me payait entre 1 s. et 3 s. le kilo. Lorsque les temps étaient durs beaucoup de villageois plongeaient pour la troche. Il est difficile de dire combien je vendais de sacs par année, peut-être entre vingt et vingt-quatre, chaque sac pesant de 25 à 30 kilos. En fait, j'allais plonger quand j'avais besoin d'argent. Je pouvais gagner jusqu'à £ 15 en trois jours. Bien entendu, cela n'arrivait pas toutes les semaines.

"Parfois nous allions travailler comme docker chez B.P. ou Bal-lande. Quand on chargeait le coprah dans les bateaux, c'était l'équipe

toute entière qui était payée 14 s. pour chaque tonne chargée.

"J'ai décidé en 1949 de me joindre à la milice française pour apprendre la "loi". Au début, j'étais payé 500 fr. par mois, mais, cinq ans plus tard au moment de quitter la milice, je touchais 900 fr. plus la ration et les allocations familiales pour les enfants. On a dû se battre pour obtenir ces allocations familiales qu'on ne voulait pas nous donner.

"Même si j'étais devenu caporal, je n'ai jamais eu la chance d'aller à Mallicolo, Santo ou ailleurs. En 1954 j'ai demandé à être posté à Tanna, car les salaires sont plus élevés dans les îles. On a refusé de me laisser partir et j'ai donné ma démission.

"Je suis donc revenu à Erakor. Au début des années 1960, B.P. et Ballande cessèrent d'employer les habitants d'Erakor comme manoeuvres, car il n'y avait pas suffisamment de gens intéressés au village.

"Les hommes pêchaient de jour ou de nuit et ils allaient vendre leurs poissons à Port-Vila. Certains essayèrent de vendre des bananes et ils les vendirent sans peine. Ils essayèrent les ignames et ils découvrirent qu'ils pouvaient vendre ces produits indigènes. Depuis lors le marché est devenu la "vie" du village.

"On peut dire que les choses ont beaucoup changé. Lon 1940 - 1950,
man i no save yusum mani lon stret rot. Man i yusum olpaot. Man i kasem bik
mani blon tring, blon kivim lon fren. Man i no save i bik mani from mivala
i no save rot blon yusum mani. (En 1940 - 1950, on ne savait pas comment
 utiliser l'argent. On s'en servait n'importe comment: les gens, qui ga-
 gnaient de grosses sommes, les dépensaient à boire, ou les donnaient à des

amis. On ne savait pas que c'était de grosses sommes, parce qu'on ne connaissait pas "la voie de l'argent".)

(K. naquit le 3 décembre 1927.)

"J'avais à peu près dix ans, quand mon père est mort, laissant quatre enfants derrière lui. Sa mort nous laissa appauvris, sans argent pour acheter de la nourriture ou des vêtements. Ma mère a alors décidé de se remarier, car la vie était devenue trop difficile. Après son mariage, les choses n'allèrent guère mieux parce que son nouveau mari nous faisait la vie dure.

"Mon père m'a envoyé travailler à un moulin situé à D dock alors que j'avais environ douze ans. Je touchais un salaire de vingt-cinq fr. par mois à l'époque. Je suis demeuré deux ans à cet endroit, avant de retourner à l'ilôt aider mon père à jardiner.

"J'étais allé à l'école du village pendant deux ans. Dans ce temps-là, l'enseignement était donné dans la langue d'Erakor, et l'école comptait cinq professeurs, tous des gens d'Erakor qui étaient allés au Tongoa Training Institute, chaque professeur ayant charge d'une classe. On nous enseignait la Bible, un peu d'anglais à partir de la Bible, et un peu de mathématiques. Les livres d'école étaient le Natus Bei (la naissance de Jésus, les chiffres et la mappe de la Palestine), le Natus Miel (l'Ancien Testament de Noé à Jonas) et le Tustopfao (le Nouveau Testament). Malheureusement, on n'enseignait pas les métiers de charpentier, fermier ou mécanicien. D'ailleurs, les maîtres d'école formés à Tongoa Training Institute n'en savaient pas plus long que leurs élèves sur ces métiers. Lorsqu'ils

étaient à Tongoa Training Institute, ils devaient se nourrir eux-mêmes en travaillant au jardin durant leurs moments de loisir plutôt que d'étudier.

"J'avais quinze ans, en 1942, lorsque j'ai commencé à travailler à l'hôpital américain de Nambatri. J'y suis resté trois ans, comme domestique, à nettoyer la salle de récréation de l'hôpital. Je savais déjà le bislama lorsque j'ai pris ce travail et c'est là que j'ai appris à parler un peu anglais. De plus, comme j'étais souvent fourré dans les cuisines de l'hôpital, j'ai aussi appris la cuisine des Blancs.

"C'est durant l'occupation américaine que les Néo-Hébridais ont découvert pour la première fois la bonne vie des Blancs. Livin blon man amerika i klin, i klin.¹⁰ Les américains étaient généreux. Ils donnaient des vêtements aux indigènes, en retour de "grass skirts" et de colliers de coquillages, dont aucun autre Blanc ne voulait. En plus de l'argent qu'ils nous donnaient, ils distribuaient également de la nourriture. Quand ils passaient en camions sur les chemins, ils lancaient des boîtes de conserve aux indigènes qu'ils rencontraient. On découvrait sur les plages des caisses de boîtes de conserve, dans lesquelles se trouvaient jambon, "corned beef", gâteau, café, sucre et bonbons. C'était la première fois que je voyais des choses de la sorte. C'est aussi durant la guerre que les soldats m'ont appris à conduire un camion.

"A la fin de la guerre, je suis demeuré un an au village avant de m'engager sur un bateau. Nous avons découvert la vraie vie et maintenant il nous fallait de l'argent: Ol i luk laef i kam kut nao, ol i wantem ron lon mani. J'ai travaillé quatre mois et demi sur un bateau, durant lesquels je

suis allé deux fois en Australie, avec un mois et demi de cale sèche à Sydney, et me suis rendu aux îles Wallis. Finalement, mon père m'a demandé de retourner à Erakor parce qu'il se faisait vieux.

"Mais le coprah rapportait mal à cette époque. Un sac se vendait entre \$A 2.00 et \$A 6.00 et il faut environ quinze sacs pour faire une tonne. Je me suis donc joint à la milice française pour quatre ans. Le travail de milicien était souvent difficile. On nous envoyait dans la brousse traquer les Vietnamiens qui s'étaient échappés des plantations. Il nous fallait parfois marcher de Port-Vila à Eton.

"Au début, j'étais payé 300 fr. néo-hébridais par mois, logé, vêtu et nourri. Lorsque j'ai signé un nouveau contrat de deux ans, mon salaire a atteint 1,100 fr. néo-hébridais par mois, mais sans ration cette fois. Ce n'était pas encore assez et je devais parfois me contenter de pain et de thé pour seule nourriture.

"Lorsque j'ai quitté la milice, je suis allé travailler trois mois pour le Condominium à nettoyer le cimetière. C'est après cela que je me suis engagé pour l'Unelco. J'ai été le premier Néo-Hébridais à être nommé technicien et à presser les boutons des machines (des générateurs qui produisent l'électricité).

"Toute ma vie, j'ai occupé des positions de responsabilité. Les demi-mesures, les petits avancements, ce n'est pas pour moi. J'étais timonier sur le bateau. A la milice, j'ai fait le saut de soldat à caporal en chef. Enfin à l'Unelco, on m'a confié le plus haut poste occupé par un Néo-Hébridais, même si d'autres que moi avaient travaillé plus de trois ans à

cet endroit avant que j'arrive.

"Je suis demeuré cinq ans à l'Unelco, où je touchais un salaire de ₣ 21 par mois en plus de mon allocation de nourriture et de logis.

"J'ai épousé Ketti en 1952. Nous avons été amis plus d'un an avant de nous marier. Le 4 juillet 1953, après treize mois de mariage, Ketti mourut de maladie. Elle laissait derrière elle deux fillettes, dont l'une était illégitime. J'étais si malheureux que je suis demeuré onze ans sans rien avoir affaire avec des femmes.

"Un jour L₁ m'a envoyé une lettre pour me demander de devenir son ami. (C'est à la fille de proposer les fiançailles.) Mais une des mères (tantes) de L₁ avait les yeux sur moi et essayait de se débarrasser de sa rivale. L₂ s'était disputée quatre fois avec cette dernière, allant jusqu'à déchirer sa robe. L₁ a été forcée de quitter le village et d'aller travailler chez un Blanc de Port-Vila. Comme je ne savais plus quoi faire avec deux femmes qui voulaient m'épouser, je me suis sauvé à Forari. Par deux fois L₂ est venu me voir à Forari, par deux fois je me suis réfugié dans la brousse. Je ne voulais pas d'elle: je n'aimais pas sa façon d'agir.

"Un jour, à sept heures du matin, j'ai envoyé une lettre à L₁ lui disant de venir me rejoindre immédiatement à Forari, parce que je ne pourrais pas résister plus longtemps à sa "mère". Lorsque onze heures a sonné, L₁ avait quitté son emploi de domestique et se trouvait à Forari. Nous sommes demeurés deux ans à Forari, à l'exception d'un mois passé à Erakor lorsque nous sommes mariés.

"A Forari, ma vie s'améliora. Je travaillais à la centrale élec-

trique comme chef d'une équipe de cinq hommes. Je recevais 15,000 fr. néo-hébridais par mois, c'est-à-dire assez d'argent pour acheter ce que je voulais faire des économies, et même avoir un compte en banque. On me transféra ensuite au laboratoire à faire des analyses de sol parce que je pouvais lire et parler le français. Je touchais maintenant plus de 22,000 fr. néo-hébridais par mois.

"Un de mes enfants est mort à Forari en 1966. Lorsque je suis retourné à Erakor pour la période de deuil, mon père m'a demandé de rester au village et d'occuper le sol qui avait appartenu à mes ancêtres. Mon père m'a averti qu'un jour je perdrais ces terres si je ne les occupais pas dès maintenant.

"Mon père connaissait le nom des emplacements et le nom des clans qui avaient habité sur ces terres maintenant inoccupées. Je suis donc allé voir le délégué français pour réclamer ce terrain par cinq fois. Finalement, au lieu des trois cents hectares que j'avais revendiqués, on m'en donna six cents à condition que je les mette en valeur. Depuis ce temps, je suis à la tête de la coopérative Ntuam Sook.

"En 1968, j'ai été nommé church elder d'Erakor et me suis mis à prêcher à l'église."

2 - TRAVAIL SALARIE ET MAIN D'OEUVRE VILLAGEOISE 1972

L'importance économique du travail salarié à Erakor en 1972 est manifeste: neuf maisonnées seulement sur quatre-vingt-douze ne possèdent aucun salarié.

Il est intéressant d'examiner de près ces exceptions qui confirment la règle. On trouve d'abord trois pères de famille, dont l'un s'adonne à la pêche et vend ses poissons au village, l'autre cultive des produits vivriers pour le marché, et le dernier, qui fabrique et vend des pirogues, vit en général de la charité de ses frères. Parmi les six autres maisonnées, on découvre deux veuves âgées de plus de soixante ans; une femme avec un enfant malade, abandonnée par son mari, et maintenant sous la dépendance de ses frères; un homme malade, qui possède une large plantation sur Epi, et dont l'épouse fréquente régulièrement le marché; deux invalides dont les épouses se rendent également au marché.

Le village compte 176 salariés¹¹, sur un total de 286 personnes salariables¹², donnant un pourcentage de 61.54% de salariés pour l'ensemble du village. Toutefois, ces chiffres ne tiennent pas compte qu'une ménagère est nécessaire dans chaque maisonnée et que l'épouse du chef de famille joue habituellement ce rôle. En effet, très peu de mères de famille sont salariées: onze sur quatre-vingt douze seulement. Si on retranche du nombre de personnes salariables ces quatre-vingt-une mères de famille, on obtient un pourcentage de salariés beaucoup plus élevé, soit 88.85 % de la population en âge de travailler.

Les tableaux No. 12^{*} et 13^{**} traitent, par tranche d'âge et sexe, des emplois occupés par les villageois.

L'hotel Le Lagon situé à Elouk sur le lagon d'Erakor est le principal employeur de la main d'oeuvre féminine. De fait, quarante-quatre femmes sur cinquante-huit, soit 75.86 % d'entre elles, sont employées au Lagon à un

* p. 178

** p. 179

travail ou à un autre. Leurs emplois requièrent le minimum de formation technique. Dix-neuf d'entre elles (32.75 %) sont serveuses ou aide-serveuses dans les salles à manger de l'hôtel: on exige en général de celles-ci qu'elles soient jeunes et qu'elles parlent le français ou l'anglais; quinze autres (25.86 %) sont employées comme bonnes, c'est-à-dire préposées à l'entretien des chambres, à la lessive, etc.; enfin dix (17.27 %) travaillent comme "aide-cuisinière", soit laveuses de vaisselle, aide-pâtissier, aide-cuisinier, etc. De plus, trois femmes (5.17 %) travaillent en tant que domestique dans des résidences européennes à Port-Vila.

Les femmes qui ont un peu plus d'instruction sont: employées de bureau: quatre; téléphoniste: une; monitrices: deux; garde-malade: quatre. On constate que seulement 18.96 % des femmes au travail ont reçu une certaine formation professionnelle. De ces onze personnes, dix ont moins de 25 ans, indiquant que l'instruction des filles est une idée relativement récente d'une part, et que les femmes mariées, dont certaines ont un niveau d'instruction supérieur à la moyenne, demeurent au foyer d'autre part.

Même si l'on exclut le métier de serveuse, pour lequel le jeune âge semble un pré-requis, il n'en demeure pas moins que 68.96 % des femmes salariées ont moins de vingt-cinq ans et que 6.89 % seulement sont âgées de plus de quarante-cinq ans.

L'échelle des salaires versés aux femmes est la suivante: Le Lagon paie entre \$A 30.00 et \$A 80.00 par mois pour six jours de travail par semaine. Le salaire varie avec le genre de travail et la longueur de l'emploi, les serveuses étant en règle générale les mieux payées. Le salaire des

employées de bureau varie entre \$A 90.00 et \$A 175.00 par mois selon le travail en question.

Le secteur secondaire emploie 38.77 % de la main d'oeuvre masculine. Trente-trois individus ou 33.67 % des salariés travaillent dans l'industrie de la construction en tant qu'ouvriers non-qualifiés (manoeuvre), semi-qualifiés (peintre, maçon, menuisier) et qualifiés (contracteur, contremaître et certains charpentiers). Soixante individus (61.22%) travaillent dans le secteur tertiaire à des emplois non-qualifiés (porteur, gardien de nuit, etc.), semi-qualifiés (milicien, barman, magasinier, chauffeur de taxi), qualifiés (panseur, moniteur, technicien, etc.) et professionnels (fonctionnaires).

La main d'oeuvre masculine se distingue de la main d'oeuvre féminine sur les points suivants: (1) la première n'est pas aussi jeune que la seconde, puisque 63.26 % des salariés ont moins de trente-cinq ans alors que le pourcentage se situe à 84.48 % pour les femmes; (2) la gamme des emplois offerts aux hommes est beaucoup plus étendue: ceux-ci ne sont pas limités au secteur des services; (3) les hommes ont une formation professionnelle plus poussée que les femmes: 75.51 % d'entre eux occupent des emplois semi-qualifiés ou qualifiés, tandis que ce pourcentage se situe à 51.72 % dans le cas de la main d'oeuvre féminine.

Lorsqu'on met en corrélation tranche d'âge et métier pratiqué, on constate, non seulement l'élargissement récent du nombre des débouchés, mais également la création d'emplois qui n'existaient pas auparavant. 80 % des garde-magasins, 100 % des porteurs et des maçons, 66.6 % des barman et des techniciens, par exemple, font partie du groupe d'âge 15 - 29 ans.

On a d'une manière générale affaire à Erakor à une main d'oeuvre pratiquant des métiers à basse technicité, ce dont il ne faut pas s'étonner, puisque jusqu'en 1972 il n'y avait aucune école technique aux Nouvelles Hébrides. Néanmoins, à cause du développement économique subit de Port-Vila et de la pénurie de main d'oeuvre qui en résulta, les salaires sont demeurés élevés. Voici un échantillon des salaires perçus par des habitants d'Erakor.

Panseur	\$A 260.00 par mois plus allocations familiales
Messenger	\$A 60.00 par mois
Gardien de nuit	\$A 80.00 - 90.00 par mois
Peintre -- secteur public	\$A 63.00 - 98.00 par mois
Peintre -- secteur privé	\$A 88.00
Manoeuvre	\$A 3.00 par jour
Conducteur (environ 85 cents l'heure)	\$A 150.00 - 270.00 par mois
Milicien	\$A 155.00 - 240.00 par mois
Technicien	\$A 272.00 - 308.00 par mois
Fonctionnaire	\$A 290.00 - 596.00 par mois

Certains reçoivent de plus des allocations familiales et des prestations pour le logement. Il est entendu que ceux qui touchent un salaire de plus de \$A200.00 par mois ont travaillé longtemps à un métier ou sont beaucoup plus instruits que la moyenne.

Le tableau No. 14* est dérivé d'un second recensement de la population d'Erakor effectué un an après le premier. Il va nous permettre de jeter un coup d'oeil sur la mobilité occupationnelle de la main d'oeuvre.

On note pour la main d'oeuvre féminine un accroissement de 15.49 % des effectifs des travailleurs. De plus, 47,88 % des femmes ont conservé le même emploi alors que 9.85 % ont changé de travail. Encore plus significatif, 26.76 % des personnes employées l'année précédente sont maintenant en chômage.

* p. 180

En y regardant de plus près, on voit que la situation a à peine changé pour les tranches d'âge de 25 à 34 ans à 55 à 64 ans, alors que pour les 15 à 24, elle a été complètement modifiée. Parmi quarante jeunes filles employées un an plus tôt dans le groupe des 15 à 24, dix-sept (42.5 %) ont conservé le même emploi, six (15.0 %) ont pris un nouvel emploi et dix-sept (42.5 %) sont maintenant en chômage, certaines pour quelques semaines, d'autres pour plusieurs mois. Plusieurs adolescentes ont perdu leur emploi au Lagon parce qu'elles se sont absentées inopportunément. D'autres l'ont quitté pour une variété de raisons: le travail était exténuant; le salaire laissait à désirer; elles se sont disputées avec une autre jeune fille d'Erakor; elles se sont faites réprimander publiquement par leur employeur; leur grossesse était trop avancée, etc.

La main d'oeuvre masculine s'est accrue de 8.41 % en un an. On note par ailleurs un pourcentage plus élevé que chez les femmes d'individus qui ont conservé leur ancien emploi, soit 53.27 %.

Dans les tranches d'âge 25 à 34 ans à 55 à 64 ans, on trouve peu de changements dans le nombre de travailleurs, bien qu'un nombre élevé de ceux-ci aient changé de travail ou d'employeur (27.27 % des 25 à 34 et 25 % des 35 à 44 ans), contrairement à ce qui se passe chez les femmes.

3 - LES EMIGRANTS

Il est temps de parler ici d'une autre forme d'adaptation économique: l'émigration.¹³

On trouve en tout cinquante émigrants salariés, dont trente-cinq (70 %) sont des hommes et quinze des femmes. La majorité de ceux-ci vivent en Nouvelle-Calédonie, soit dix-neuf hommes (54.29 % de l'ensemble des hommes) et sept femmes (46.66 % de l'ensemble des femmes). Vingt pour cent des émigrants masculins et féminins travaillent dans l'Archipel, et le reste, 25.71 % des hommes et 33.33 % des femmes, habitent Vaté, principalement à Port-Vila.

Il y a proportionnellement plus d'hommes qui se sont rendus en Nouvelle-Calédonie (54.29 %) que de femmes. L'exode vers ce pays commença en 1967 - 1968 avec une pénurie de main d'oeuvre dans les mines de nickel. Cela est reflété dans le statut marital des émigrants masculins (dix sur dix-neuf d'entre eux sont célibataires) et dans la formation des groupes d'âge (63.15 % d'entre eux ont moins de trente ans).

Quant aux femmes, 71.43 % d'entre elles sont célibataires et ont entre quinze et vingt-quatre ans. Comme on le verra plus loin, ces chiffres reflètent la structure occupationnelle des émigrants en Nouvelle-Calédonie.

Au point de vue marital, le nombre de concubinages est le plus élevé en Nouvelle-Calédonie, tant pour les hommes que pour les femmes, alors que la majorité des émigrants masculins mariés habite Vaté.

Le phénomène migratoire est plus récent pour les femmes que pour les hommes... En effet, 69.23 % des femmes ont quitté Erakor depuis moins d'un an et 84.65 % d'entre elles depuis moins de deux ans. Les chiffres correspondants pour les hommes sont 45.16 % pour moins d'un an et 54.84 % pour moins de deux ans. Toutefois, pour les émigrants établis de longue date

en Nouvelle-Calédonie (plus de cinq ans), la proportion est sensiblement la même entre les hommes (22.58 %) et les femmes (15.38%). Parmi ces émigrants, cinq hommes sur sept (71.43 %) sont mariés, alors que pour les femmes le pourcentage est de 100 %.

Nous avons mentionné plus haut le lien entre le jeune âge des femmes habitant la Nouvelle-Calédonie et leur occupation. Elles sont presque toutes bonnes chez des Européens habitant Nouméa qui ont des contacts à Port-Vila, comme cela est souvent le cas. Un arrangement est fait entre l'employeur et le père de la jeune fille, par lequel celle-ci est logée et nourrie par la famille qui l'emploie, et la plus grande partie de ses gages est versée à son père. Le même genre d'arrangement existe également entre les parents et les employeurs des garçons qui travaillent en Nouvelle-Calédonie: un tiers du salaire est alors versé à leur père dans ce cas.

La structure occupationnelle des migrants ne diffère pas de celle des villageois demeurés au village. Ici encore, nous trouvons une main d'oeuvre non-spécialisée qui est néanmoins employée dans des occupations rémunératrices. Un chauffeur de camion gagne entre 4,000 et 6,000 fr. Pacifiques par jour à Nouméa, dit-on, et plusieurs salariés touchent plus de 115 fr. Pacifiques de l'heure dans cette ville.

4 - STRATEGIE DE PRODUCTION ET REVENUS DES MAISONNEES

Si on examine l'ensemble des maisonnées d'Erakor, on constate que près de soixante-dix pour cent des chefs de famille masculins, c'est-à-dire des pères de famille, possèdent un emploi salarié. Le tableau No. 15* nous donne par tranche d'âge le nombre et le pourcentage des pères de famille salariés.

Les chefs de famille de 25 à 44 ans sont presque tous salariés, si l'on fait exception des chômeurs entre deux emplois. Nous avons déjà traité des trois exceptions à cette règle au début de la section 3.

A mesure que l'on avance à travers les tranches d'âge, le nombre de pères de famille à demeurer à la maison augmente. Ceci reflète l'absence d'emplois salariés pour ces individus auxquels il manque le degré de technicité nécessaire pour occuper les emplois nouvellement créés. Ces pères de famille ont déjà des enfants sur le marché du travail dont on attend qu'ils contribuent à la subsistance de leur famille d'orientation jusqu'à ce qu'ils se marient et quittent le foyer. Cette tendance est encore plus marquée, lorsque le chef de maisonnée est une femme, puisque seulement une sur neuf possède un emploi salarié.

Alors qu'auparavant, il y avait peu d'emplois salariés disponibles et que la principale source de revenu des maisonnées venait de la production du coprah, avec un séjour occasionnel du chef de famille dans les milices françaises ou britanniques, aujourd'hui un certain nombre d'alternatives se présentent au chef de maisonnée.

* p. 181

Nous avons regroupé dans un seul tableau plusieurs variables, afin d'illustrer les diverses stratégies de production à la disposition des maisonnées. Le tableau No. 16^{*} met en corrélation pour quarante-cinq maisonnées sur un total de quatre-vingt-douze: l'âge du chef de famille en tant qu'indice du stade de développement de la maisonnée; le nombre d'unités de consommation;¹⁴ la dimension de la production vivrière, c'est-à-dire la superficie des jardins, les revenus tirés du marché;¹⁵ les revenus en provenance du travail salarié;^{15a} le revenu par unité de consommation.

Il existe un lien entre les stratégies de production et les stades de développement de la maisonnée. Nous avons divisé ce développement en trois phases: début du cycle (pères de famille du groupe d'âge 20 à 39 ans); période intermédiaire (groupe d'âge 40 - 59 ans); fin du cycle (groupe d'âge de 60 ans et plus).

Le groupe 20 à 39 ans possède le plus petit nombre d'unités de consommation: 43.7 % des maisonnées ont entre 1 et 3.99 unités de consommation. Les chefs de maisonnée sont salariés à 83.8 %. Aucune maisonnée ne dispose de plus de deux salariés. A cause des exigences du travail salarié (père) et de la tâche de s'occuper d'enfants en bas âge (mère), ce groupe affiche la production agricole la plus faible. En effet, 81.2 % des maisonnées ont un indice de production qui se situe entre un et quatre. La production commerciale de produits vivriers est par le fait même la plus basse: 31.2 % des maisonnées participent au marché.

* p. 182.

Au stade intermédiaire, les familles sont évidemment plus larges: 77.2 % d'entre elles possèdent entre 4 et 7.99 unités de consommation. Le pourcentage des chefs de famille salariés tombe à 58.9 %. Par ailleurs, le nombre total de salariés par maisonnée augmente: 50 % d'entre elles ont trois salariés et plus. La superficie cultivée est également plus grande, puisque 77.7 % des maisonnées ont un indice de production de cinq et plus, alors que l'équivalent pour le groupe des 20 à 39 se situe à 18.7 %. La participation au marché est légèrement plus élevée que pour le groupe précédent avec un taux de 40.9 %.

A la phase finale de développement de la maisonnée, la dimension de la famille ne diminue pas autant qu'on s'y attend. Ainsi, 42.8 % des maisonnées ont entre 4 et 7.99 unités de consommation et un second 42.8 % possèdent 8 unités et plus. Ceci s'explique en partie par l'âge tardif auquel les enfants se marient, par les phénomènes d'adoption de jeunes enfants et par la présence de petits-enfants. Le nombre de salariés parmi les chefs de maisonnée décroît considérablement: le tiers seulement de la cohorte est salarié. Toutefois, le nombre de salariés par maisonnée demeure sensiblement le même que pour les 40 à 59 ans: 57.1 % d'entre elles disposent de trois salariés et plus. La production vivrière décline à peine avec 71.4 % des maisonnées possédant un indice de cinq et plus. Un plus grand nombre de maisonnées s'adonne à la production commerciale de produits vivriers que pour les deux groupes précédents (71.4 %).

Le taux moyen de participation au marché se situe à 40.2 % pour

l'ensemble des groupes d'âge. Les groupes 20 à 39 et 40 à 59 sont respectivement un peu en-dessous et au-dessus de la moyenne, alors que le marché prend une importance plus considérable pour le dernier groupe d'âge. La production commerciale est également liée aux revenus tirés du salariat. Si 60.7 % des maisonnées, qui possèdent un revenu par unité de consommation (R.U.C.) de moins de \$A 39.99, participent au marché, le pourcentage n'est plus que de 11.7 % pour celles qui disposent d'un R.U.C. de \$A 40 à \$A 79.99. Le marché n'est une alternative au travail salarié que pour un petit nombre de maisonnées. Pour la majorité d'entre elles, la participation au marché est une activité économique d'appoint, qui permet de tirer profit des facteurs domestiques de production qui ne sont pas utilisés dans le travail salarié.

Il nous reste maintenant à aborder la question des revenus. On constate dans le tableau No. 16 la grande diversité des revenus mensuels. Ces derniers varient entre \$A 23.00 et \$A 596.00 par mois, avec une moyenne de \$A 194.77 par maisonnée. 18.36 % d'entre elles ont un revenu de \$A 23.00 à \$A 99.99; 42.85 % de \$A 100.00 à \$A 199.99 et 18.36 % à nouveau de \$A 200.00 à \$A 299.99; 17.32 % de l'échantillon ont entre \$A 300.00 et \$A 399.99 et 4.08 % entre \$A 500.00 et \$A 599.99.

Il nous apparaît plus significatif de considérer la dimension des maisonnées avant de les comparer entre elles. La colonne sept indique le nombre d'unités de consommation par maisonnée.¹⁴

On obtient une moyenne de 5.37 unités de consommation par maison-

née pour l'ensemble du village. Le rapport moyen entre les revenus mensuels et le nombre d'unités de consommation (R.U.C.) est de \$A 36.25 par maisonnée.

Le tableau No. 17* nous donne de façon plus précise la distribution des maisonnées selon le revenu mensuel par unité de consommation (R.U.C.). La distribution obtenue est cette fois moins étendue que pour l'échelle des revenus. 51.02 % des maisonnées possèdent un R.U.C. de \$A 5.75 à \$A 29.99; 26.52 % de \$A 30.00 à \$A 59.99 et 14.28 % de \$A 60.00 à \$A 99.99. De fait, 63.26 % des maisonnées ont un R.U.C. de \$A 10.00 à \$A 39.99.

Les maisonnées les plus pauvres sont celles qui ont atteint le stade final de développement. Parmi les 20 à 39, 18.7 % des maisonnées possèdent un R.U.C. de moins de \$A 20.00 par mois, alors que ce pourcentage est de 13.6 % pour les 40 à 59 et de 57.1 % pour les plus de 60 ans. Les maisonnées les plus riches se trouvent, au début du cycle de développement, parmi les cols blancs et les ouvriers qualifiés, et, au stade intermédiaire, parmi les familles qui possèdent de nombreux enfants en âge de travailler qui n'ont pas encore quitté le foyer.

Le village s'achemine au point de vue de la production vers une communauté rurale à dépendance de plus en plus étroite envers la ville comme source de travail salarié. On se trouve ici en face d'un type de communauté rurale rarement étudié dans le Pacifique-Sud et qui soulève des problèmes de classification. Une communauté rurale riche possédant le con-

* p. 183.

trôle de ses terres, formée d'une population mixte de producteurs agricoles et de travailleurs salariés, largement auto-subsistante au point de vue de la production agricole, et dont l'économie est intégrée, d'abord à celle de la ville, et ensuite, par ses émigrants, à une aire beaucoup plus vaste de Pacifique-Sud.

B - Développement Communautaire: La Société NTUAM SOOK

Les chapitres précédents sur l'agriculture commerciale et le travail salarié ont traité des modes d'articulation de l'économie villageoise à l'économie de l'Archipel. Nous avons vu, au niveau domestique, que les villageois ont su profiter pleinement de la demande qui existait pour leurs produits, main d'oeuvre et produits vivriers. Ceci s'est manifesté dans l'offre d'une gamme variée de produits agricoles au marché, l'abandon précoce de la production du coprah, l'émigration urbaine, l'apprentissage de nouveaux métiers, tant par les hommes que les femmes, etc.

Cette maximisation des facteurs de production domestique s'est révélée très rentable pour le village comme l'indique le revenu des maisons.

Nous voulons maintenant examiner un mode communautaire de participation à l'économie de marché. Nous espérons ainsi cerner l'attitude des villageois face à cette forme de développement économique. Nous allons d'abord faire l'historique de la coopérative de production Ntuam Sook¹⁶, étudier le rôle de l'entrepreneur qui en est le président, voir les modes de gestion de cette entreprise, et, enfin, analyser la réaction de ses membres aux moyens communautaires de développement.

1 - INTRODUCTION

Ce chapitre porte sur l'une des deux coopératives d'Erakor. N.S.K. ou Ntuam Sook n'est pas une coopérative au sens strict. C'est d'abord une société civile avec capital action placée sous la supervision du Service des Coopératives de la Résidence de France. Ce n'est que plus tard, avec la création de deux magasins et l'achat de véhicules pour servir de taxis, que la société s'est transformée du moins partiellement en coopérative de consommation. La société fut fondée en 1966, alors qu'il fallait une personne légale pour recevoir les 200 hectares de terre que la Résidence de France mettait à la disposition de certains habitants d'Erakor. Il existe une autre coopérative de consommation au village, en compétition avec N.S.K., mais cette dernière est placée sous la direction du Service des Coopératives de la Résidence britannique.

2 - HISTORIQUE

De son vivant, le père de K. avait appris à son fils l'emplacement exact des terres de leurs ancêtres à Rantapau, avant que ceux-ci ne les quittent, à la suggestion du missionnaire du temps, pour venir s'établir dans les villages du bord de mer. Il y avait à l'origine plusieurs villages ou hameaux à Rantapau, plus de quinze, dit-on, situés à proximité de sources d'eau fraîche.

Lorsque le Dr. McKenzie, missionnaire installé à Erakor, demanda aux gens de Rantapau de venir s'établir dans les villages côtiers pour faciliter son ministère, ces derniers ne s'exécutèrent pas tous avec la même diligence.

Comme nous l'a raconté un vieillard du village de Paunangisu, beaucoup de man-bus sont morts après s'être fixés dans les villages côtiers: ils ne parvenaient pas à s'adapter au climat et aux coutumes des gens du bord de mer. Il ajouta que c'était peut-être le chagrin d'avoir abandonné leur mode de vie traditionnel qui les avait fait mourir.

Ils quittèrent néanmoins leurs terres petit à petit pour être absorbés dans les villages, d'Eton, d'Eratap, d'Erakor et de l'ilôt Fila. C'est pourquoi le père de K. lui avait dit: "le jour où tu iras au bureau (à la Résidence de France), même si tu es d'Erakor, souviens-toi de tes consanguins qui habitent dans d'autres villages".

Après leur départ, les Européens s'approprièrent ces terres devenues inhabitées. Les villageois sont aujourd'hui placés devant un paradoxe pour le moins injuste: ils doivent maintenant racheter du gouvernement des terres qui, pour eux, n'ont jamais cessé de leur appartenir.

K., qui lui-même maintenant se faisait vieux, avait transmis toutes ces informations à son fils Kal. Un jour, il lui demanda d'aller voir le délégué français.¹⁷ Kal., dont nous avons donné la biographie au chapitre précédent, se rendit donc chez le délégué français accompagné de deux habitants d'Eton en juillet 1966. Quand un de ces deux individus mourut, il fut remplacé par un habitant d'Erakor, oncle utérin de Kal.

Ils visitèrent le délégué cinq fois en tout, durant lesquelles on

leur demanda d'identifier nommément toutes les parcelles de terre qu'ils réclamaient. Le 16 septembre 1966, la Résidence de France leur concéda deux cents hectares de terre à Elaknakmourai, Rantapau, pour la somme de \$A 500.00.

La société Ntuam Sook s'engageait de son côté à procéder au développement de ces terres, soit clôturer le terrain et accomplir un minimum de défrichage. Si dans un délai de trois ans ce développement n'avait pas lieu, les titres retourneraient à la Résidence de France.

Au moment de recevoir ces terres, la société n'avait pas d'argent. Le délégué amena donc Kal. au service des coopératives de la Résidence de France où on lui apprit le fonctionnement des coopératives.

La capitalisation de la société fut rapide. Bien que les actions n'aient été fixées qu'à \$A 2.00 chacune, les gens investirent énormément d'argent en peu de temps, soit plus de \$A 10,000.00 en moins de deux ans.

Six villages de Vaté participent à la société, bien qu'à part Erakor et Eton, leur participation soit presque nominale. L'ilôt Fila compte vingt-et-un sociétaires qui ont investi \$A 106.00 en commun. Eratap possède cinq membres avec un capital de \$A 161.00. Epangpang a fourni deux membres qui ont souscrit \$A 27.00. Ebao compte un membre dont la part s'élève à \$A 2.00.

En 1968, cent vingt-deux habitants d'Erakor étaient sociétaires et avaient versé \$A 9,537.69 en capital. En mai 1972 toutefois, trois membres s'étaient retirés de la société et le capital en provenance d'Erakor n'était plus que de \$A 6,453.79, un des trois membres ayant retiré un capital-action de \$A 2,250.40.

Vingt-sept habitants d'Eton sont membres de N.S.K. et ont investi en commun \$A 1,247.00. Quatre de ces membres ont fourni à eux-seuls plus de 75 % de cette somme.

Le tableau No.18 résume la situation actuelle.

TABLEAU NO.18

Villages	Membres	Capital-action
Erakor	119	\$A 6,453.79
Eton	27	\$A 1,247.00
Autres	29	\$A 296.00
TOTAL	175	\$A 7,996.79

En 1972, les investissements des habitants d'Erakor dans la société se répartissaient de la façon suivante.

TABLEAU NO.19

0 -	\$A 51.00	\$A 101.00	\$A 151.00	\$A 201.00	\$A 301.00	\$A 401.00	\$A 1,000.00
\$A 50.00	à	à	à	à	à	à	et plus
100.00	150.00	200.00	300.00	400.00	500.00		
87	20	5	2	2	-	2	1

Environ le tiers des investissements dans la colonne 0 - \$A 50.00 sont des parts achetées par des parents pour leurs enfants en bas âge en vue de leur assurer le statut de sociétaire.

N.S.K. prospéra rapidement grâce à l'enthousiasme de ses membres. Ceux-ci travaillèrent fort à produire du coprah, pêcher la troche et vendre à

Port-Vila les produits de leurs jardins pour faire démarrer la société.

Kal. décida alors d'ouvrir un magasin à Erakor et de mettre sur pied une coopérative de consommation. Le magasin fut en premier abrité dans la maison de son frère. On construisit par la suite un magasin en dur, lorsque le Service des Coopératives de la Résidence de France prêta gratuitement les services d'un V.A.T. pour diriger les travaux. La société paya les matériaux de construction et fournit la main d'oeuvre. Le magasin fut équipé d'un congélateur à pétrole et d'une pompe-à-essence pour satisfaire les besoins du village.

Le premier camion fut acheté en 1966 pour la somme de \$A 3,042.00. Une seconde Toyota Land Cruiser fut achetée en 1968 pour le même prix. Selon Kal., les deux camions furent payés en moins d'un an. On acheta une troisième camionnette en 1968 pour \$A 1,960.00, laquelle fut payée comptant. Finalement, un autobus Toyota d'une capacité de vingt-cinq passagers fut acheté en 1970 pour la somme de \$A 4,500.00. Le Service de l'Education de la Résidence de France loue les services de cet autobus à \$A 10.00 par jour pour transporter les enfants d'Erakor à l'école de Port-Vila.

Durant ce temps, un petit magasin en dur fut construit à Eton pour répondre aux besoins des villageois.

Alors que la société prospérait à Erakor, le terrain de Rantapau demeura intouché pendant deux ans. N.S.K., qui n'avait pas de route d'accès à ses terres, devait passer sur les terres d'un planteur européen qui leur refusa bientôt le droit de passage. Kal., qui voyait l'échéance de trois ans venir rapidement, se rendit chez le délégué, qui fit remettre en service une

route utilisée par les Américains durant la seconde guerre mondiale.

En juillet 1968, Kal. commença à clôturer le terrain de Rantapau avec l'aide de quatre habitants d'Erakor et de huit "man Tanna". On mit trois mois à dresser les clôtures. Un second terrain de deux cents hectares fut alors acheté à la Résidence de France au même prix avantageux.

Les quatre cents hectares maintenant complètement clôturés sont divisés en trois parties. Une première partie est formée d'enclos réservés au bétail, une seconde est devenue une cacaoyère et la troisième est employée pour la culture commerciale de produits vivriers.

N.S.K. reçut gratuitement du Service de l'Agriculture cinq mille pieds de cacao qui furent plantés en 1970 et qui devaient commencer à porter fruits en 1974.

La société acheta également du bétail. Plus de \$A 4,000.00 furent dépensés pour l'acquisition de cinquante génisses et huit boeufs. Lorsque le troupeau fut recensé pour la première fois en 1972, il comptait cent vingt têtes et, en 1973, il était estimé à cent soixante-quinze têtes. Aujourd'hui il existe huit enclos parmi lesquels le bétail circule. Six stalles en ciment ont été construites en 1973 pour abattre le bétail selon les exigences de l'inspecteur sanitaire.

En 1971-72, les cyclones ont endommagé les choux européens et autres produits vivriers destinés au marché de Port-Vila. Depuis lors près de trois cents taros ont été plantés pour être vendus au marché.

La société emploie présentement un président et un secrétaire-garde-magasin, touchant respectivement \$A 50.00 et 20.00 par mois, et sept

boi Eton, qui reçoivent \$A 20.00 par mois en plus d'être logés et nourris.

La société débourse mensuellement \$A 270.00 en salaires et autres dépenses.

Le rapport annuel du Service des Coopératives de la Résidence de France pour l'année 1968 donne les informations suivantes sur la société para-coopérative N.S.K.

Nombre de membres	152
Montant des parts	\$A 3,922.00
Réserves	3,018.81
Capital	10,059.85
Dividendes distribués	1,595.85
Chiffre d'affaire:	
Ventes de marchandise	25,417.08
Coprah 86 T 313	9,311.51
Ventes de curios	40.21

Le rapport annuel pour l'année 1970 indique les changements qui se sont produits en l'espace de deux ans.

Nombre de membres	182
Montant des parts	\$A 9,334.00
Réserves	2,771.20
Capital	22,524.80
Ventes de marchandise	29,339.40
Véhicules	4,134.40
Artisanat	37.80
Coprah 52 T 890	4,791.55

Monter en l'espace de cinq ans, une entreprise de cette importance dans un village, où le mouvement coopératif était implanté pour la première fois, en dit long sur le savoir-faire du président de la société Ntuam Sook.

3 - LE FONCTIONNEMENT DE N.S.K.

Bien que N.S.K. soit dans une position idéale pour faire de l'argent, le chef du Service des coopératives de la Résidence de France s'expli-

quait mal en 1972 le fonctionnement boîteux de la société.

De l'extérieur, la société apparaît comme une réussite. Les villageois ont obtenu les terres qu'ils voulaient, quatre cents hectares de terrain bien à eux; non seulement N.S.K. n'a pas de dettes, mais elle possédait en 1972 une réserve en banque de quelques \$A 2,000.00; la société possède un capital important: un troupeau dont la valeur s'élève à \$A 6,000 ou \$A 7,000.00, deux magasins qui valent bien \$A 5,000.00, et quatre véhicules d'une valeur minimale de \$A 6,000.00; les magasins ont un chiffre de vente de plus de \$A 30,000.00 par année et les véhicules rapportent près de \$A 4,000.00.

La société a non seulement atteint son but, elle l'a dépassé.

Pourtant N.S.K. fonctionne mal. Toujours selon le chef du Service des Coopératives: (1) la société n'a pas payé de dividendes à ses membres depuis trois ans; (2) les véhicules sont mal utilisés et les frais d'entretien sont presque aussi élevés que les profits; (3) le bétail pourrait rapporter à lui-seul plus de \$A 6,000.00 par année, si la société vendait quelques bêtes tous les mois, mais elle ne le fait pas; (4) les membres refusent de travailler gratuitement à Rantapau, comme ils s'étaient engagés à le faire, ce qui coûte à la société plus de \$A 2,500.00 par année en salaires; (5) le principal actionnaire menace de retirer son capital (\$A 2,250.40) de la société. (Après plusieurs démarches infructueuses auprès du Service des Coopératives, on lui rendit son argent en 1973.)

Comment expliquer que les membres de N.K.S. soient insatisfaits alors que la société fonctionne aussi bien?

On a vu que la participation des habitants des villages autres que

ceux d'Eton et d'Erakor est demeurée à un niveau que l'on pourrait qualifier de symbolique. A Erakor même, tous les descendants des gens venus de Rantapau ne participent pas à l'exploitation. L'entreprise est réservée à certains membres de la famille et à leurs affins.

Le président a choisi lui-même les membres du comité de direction. Ceux-ci ont la réputation dans le village, ou de ne pas être très éclairés sur le fonctionnement des coopératives, ou de devoir beaucoup d'argent au magasin. Dans chaque cas le résultat est le même: il n'y a personne pour s'opposer aux décisions du président qui, comme on l'a vu au chapitre précédent, est un homme doté d'une forte personnalité.

Kal. avait dit qu'un relevé topographique serait effectué à Rantapau et que le terrain serait par la suite subdivisé de façon à ce que chaque membre reçoive une parcelle. Mais six années après avoir reçu les terres, aucun relevé n'a encore été exécuté. Le président décida unilatéralement de ne pas subdiviser les terres parce qu'il craignait que, devant l'apathie de certains membres et leur refus de mettre leur parcelle en valeur, la société ne perde tout. Il a au contraire choisi de diviser le terrain en trois parties dévolue chacune à un type particulier d'exploitation: bétail, cacao et jardins. De leur côté, les sociétaires constatent qu'il est maintenant trop tard pour recevoir les terres promises.

Les troubles ont commencé en 1970, lorsque le président, sans consulter le Service des Coopératives ni les sociétaires, décida d'ouvrir un magasin à son propre compte en dehors d'Erakor. Il devint donc commerçant en plus de conserver son ancien poste.

Les membres étaient inquiets. Ils savaient que le président n'avait pas personnellement l'argent nécessaire pour payer à l'avance le loyer ou pour stocker le magasin. Quand son magasin manquait de quelque chose, Kal. venait à la coopérative chercher ce dont il avait besoin et vice-versa. A l'époque la coopérative d'Erakor possédait sa pompe-à-essence. Le président achetait toute son essence à Port-Vila sur le compte de la coopérative et la vendait en retour à son propre magasin. Lorsque Ballande refusa de lui procurer de l'essence, après avoir découvert l'usage qu'il en faisait, la pompe-à-essence de la coopérative fut mise hors de service.

Plusieurs irrégularités furent commises lorsque le magasin de Kal. fit banqueroute. On découvrit qu'il avait un compte à la coopérative d'Erakor, ce qui est en principe interdit. Lorsqu'il s'est agi de payer les "man Tanna" qui travaillaient à Rantapao, le président employa l'argent de la coopérative plutôt que celui de la société. Et comme si cela ne suffisait pas, il demanda ensuite aux membres d'avancer de l'argent pour rembourser l'argent emprunté de la coopérative.

La liste des griefs contre l'administration actuelle de N.S.K. ne s'arrête malheureusement pas là. Les sociétaires se plaignent de la façon autocratique avec laquelle Kal. dirige la société. Lorsqu'il décida d'acheter les trois camions, il ne consulta que les membres du comité de direction qui sont considérés par les sociétaires comme de simples pions. Il n'y a pas eu de réunion générale depuis plus de deux ans et on affirme qu'aucun bilan n'a été présenté depuis longtemps.

On croit fermement au village que N.S.K. ne profite qu'à Kal. et

aux membres de sa famille immédiate. Le président se réserve une camionnette pour son usage personnel.

Les membres ne s'expliquent pas non plus le train de vie du président et du secrétaire de la société à partir des maigres salaires qui leur sont versés. Le directeur du Service des Coopératives affirme que ces allégations n'ont pas été vérifiées par les inventaires effectués par le Service. Ce à quoi répondent certains membres, que les contrôles du Service des Coopératives de la Résidence de France ne sont pas aussi sévères que ceux de la Résidence britannique (les inventaires sont moins nombreux et moins longs), et que si cette coopérative avait été sous le contrôle britannique, elle aurait été fermée depuis longtemps. Sinon, comment expliquer que le Service des Coopératives ne se soit pas aperçu que la comptabilité est imprécise?

Les recettes proviennent de trois endroits: le magasin, les taxis et la vente du pain. Le secrétaire admet lui-même qu'il est difficile de garder ces divers comptes séparés. On paie parfois l'essence et les réparations des taxis avec l'argent du magasin et vice-versa. Les comptes sont tenus dans plusieurs cahiers d'écolier. Il arrive que les entrées soient faites dans le mauvais cahier ou, qu'en l'absence du secrétaire, les achats des sociétaires ne soient pas notés.

Malgré cela, le magasin fonctionnait très bien au début. La situation changea lorsqu'une seconde coopérative, celle-ci affiliée au Service des Coopératives de la Résidence britannique, ouvrit son magasin en juillet 1969. La coopérative fut fondée par une section de la communauté qui n'avait pas été invitée à faire partie de N.S.K. et qui voulait posséder son propre

magasin coopératif dans le village. On dit que N.S.K. fut forcée d'avancer du crédit à plusieurs membres pour conserver ses clients -- les prix de la coopérative anglaise étant légèrement plus bas -- et la rumeur veut que plusieurs de ces comptes soient demeurés impayés. S'il est encore besoin de démontrer que ces gens comprennent bien les lois de l'offre et de la demande, on peut ajouter que, moins d'une semaine après la fermeture de la coopérative anglaise en 1972, deux magasins avaient été ouverts dans le village pour tenter d'attirer les clients de la coopérative anglaise, et que le magasin de N.S.K., maintenant sans concurrent sérieux, avait augmenté à nouveau tous ses prix.

L'idéologie coopérative est très forte aux Nouvelles-Hébrides où on insiste sur la notion d'entraide. "Kopérativ i blon halpem man", dit-on. Pour la majorité des membres, la coopérative représente une façon non seulement d'accumuler l'épargne invisible, mais d'épargner tout court. Il leur est égal de payer un peu plus cher pour leurs achats si, à la fin de l'année, ils obtiennent une ristourne de 10 % du montant total de leurs achats. Ils reçoivent ainsi en bloc une large somme à partir d'épargnes invisibles faites durant l'année entière. La ristourne est également une manifestation tangible de l'effort commun déployé par les membres pour améliorer leur sort. Ce n'est donc pas uniquement de façon matérielle que les gens se sentent lésés si ce signe ne leur est pas donné. Or N.S.K. a payé les dividendes annuels pour la dernière fois en 1968. Depuis lors, aucune ristourne n'a été versée aux membres qui achètent au magasin de la coopérative et ceux-ci se considèrent exploités.

Le président de la coopérative est demeuré intransigeant. Il a décidé que les profits de la coopérative serviraient à payer les manoeuvres engagés à Rantapau pour faire le travail d'aménagement que les sociétaires refusent de faire. On se rappelle que les sociétaires ont cessé de travailler à Rantapau après l'incident du magasin de Kal., à part quelques individus, dont on dit qu'ils sont tellement endettés, qu'ils ne peuvent refuser de travailler pour lui.

4 - LA REACTION S'ORGANISE

Nous allons mettre de côté les facteurs purement économiques au profit de questions de politique interne à Ntuam Sook pour aborder les règles de conflit de pouvoir dans cette organisation.

Les membres de N.S.K., qui sont tous parents, possédaient peu d'avenues de recours et celles-ci furent rapidement épuisées.

D'abord les gens se méfiaient du tempérament intempestif du président. Ils avaient peur de se faire chasser de la société et de perdre leur droit aux terres qui leur avaient été promises à Rantapau. Certains essayèrent de retirer leur argent de la société mais la chose n'était pas facile. E., le principal actionnaire, dut insister à plusieurs reprises auprès du directeur du Service des Coopératives avant d'obtenir gain de cause.

Il est difficile pour les habitants de rompre la solidarité villageoise et de s'adresser à une agence gouvernementale pour résoudre un conflit. Pourtant cela fut fait. On se plaignit au Directeur du Service des Coopératives. Celui-ci essaya alors d'organiser des meetings à Erakor, mais personne

parmi ceux qui s'opposaient à Kal. ne s'y rendit. L'opposition demeura silencieuse parce qu'elle considérait la position du président inattaquable. Par sa relation privilégiée avec les membres de son comité de direction et, surtout, avec le Service des Coopératives, Kal. avait de son côté tout le poids de l'appareil administratif. L'opposition concéda donc le débat. Comme c'est la coutume dans ce cas, les membres manifestèrent leur désapprobation par leur absence.

Il y a d'un côté la façon dont les troubles sont réglés au niveau du village où jouent les solidarités familiales, l'influence accordée aux personnes en cause et le support qu'elles peuvent rallier avant et pendant les meetings. Il y a de l'autre côté la façon de procéder des Européens avec enquêtes et témoignages fondés sur des évidences d'un genre différent. Au village, l'exercice de la justice obéit à d'autres lois: la justice ne sait pas, ne peut pas être impersonnelle. On a parfois recours en dernière instance à l'argument suivant: "on sait qu'il est coupable parce qu'on le connaît bien et qu'on sait ce dont il est capable".

On veut bien aller se plaindre au directeur d'une agence gouvernementale quelconque et ainsi donner un coup de pouce au processus administratif de justice, mais il n'est pas facile de collaborer ouvertement avec l'administration contre ses co-villageois.

Finalement, un des membres, D. porta une accusation contre le président et demanda au chef du Service des Coopératives d'assister à un meeting à Erakor. Un des membres du comité de direction s'adressa le premier à l'assemblée et demanda s'ils croyaient qu'il était convenable pour des "gens

ordinaires" (odinaré man), qui ne possèdent aucune charge, non seulement de s'opposer publiquement à un hae man, le président de la société et un church elder, mais encore d'aller le rapporter à une agence gouvernementale. Personne ne répondit pour attaquer un principe indiscutable. Le président prit alors la parole pour ajouter qu'il ne voulait pas que les gens racontent des choses derrière son dos. Lorsque D. se mit avec véhémence à protester de ses bonnes intentions et à réfuter ces accusations de jalousie et d'hypocrisie, le chef du village, affiné du président de N.S.K. et membre du comité de direction, le chassa du nakamal.

N.S.K. apparaît aux membres comme une entreprise privée travestie en société para-coopérative, une entreprise qu'ils ont l'impression de supporter par leurs achats au magasin pour lesquels ils ne reçoivent aucun dividende. Pour eux, c'est du vol. Ils sont forcés de contribuer avec leur propre argent au train de vie élevé d'un président dont ils ne veulent plus.

Le refus des membres de N.S.K., tous plus ou moins parents rappellons-le, d'endosser l'administration de Kal. se manifesta clairement à l'occasion de la party annuelle du Jour de l'An donnée par le président de la société. Des invitations furent envoyées à tous les membres, mais à peine vingt maisonnières sur cinquante y assistèrent. L'absence de tous ces gens, leur refus de participer à la fête, de partager nourriture et boisson offerte gratuitement -- ce qui n'est pas un mince sacrifice, il faut l'avouer -- indiquait qu'ils ne voulaient en aucun cas accepter une fête manifestement payée par les membres de la société. C'eût été admettre une solidarité envers l'administration de Kal., une chose était nettement inacceptable. Seulement la

tentation irrésistible du whisky décida quelques uns à mettre de côté leurs principes pour la soirée et à assister à la fête.

A la fin de la soirée, alors que la jovialité régnait encore, vint le temps des discours. T., un des membres du comité de direction et un des plus fidèles supporters du président, raconta l'histoire suivante.

"Deux fils de frères par une même mère (des cousins parallèles) avaient été inséparables de leur enfance jusqu'à ce qu'ils finissent l'école. Ils s'aimaient comme deux frères (cousins) seulement savent s'aimer. Quand la guerre se déclara, ils s'engagèrent dans deux unités différentes et, pendant tout le temps que dura le conflit, ils furent sans nouvelles l'un de l'autre. Le jour où la guerre prit fin, tous les soldats furent rassemblés dans une grande place et on procéda à l'appel pour découvrir le nombre de morts et de blessés. Lorsque le nom du premier frère fut appelé, il répondit: "Présent". Le second l'entendit et se réjouit à la pensée que son frère était toujours vivant. Quand vint son tour de répondre à l'appel, il cria: "Présent". Le premier frère sut également qu'il était encore vivant. Lorsqu'on donna l'ordre aux soldats de se disperser, ils allèrent à la rencontre l'un de l'autre et ils se réjouirent ensemble de ce que, malgré tous les morts, ils étaient tous les deux vivants. Ils dirent alors: "Cela ne peut signifier qu'une chose, que Dieu a béni notre amour fraternel et l'a protégé." Ils ne se séparèrent plus jamais. L'histoire se termine ici."

T. a choisi cette histoire, qu'un Blanc lui a racontée, pour illustrer que les divisions intestines rencontrées chez les Noirs (blakman) doivent être abandonnées pour l'unité, le front commun, qu'on trouve chez les Blancs. L'amour qui règne parmi les membres d'une même famille doit être assez fort pour résister aux atrocités de la guerre, car c'est quelque chose de béni, de

sacré. T. lançait un appel aux membres de N.S.K. pour qu'ils se rallient, qu'ils ressèrent les rangs autour de cet amour fraternel qui doit exister entre parents.

La seconde personne à faire un discours décida également de parler d'amour, mais choisit une manifestation de l'amour bien différente. K. mentionna la coutume qu'ont les veuves de certains manbus (sauvages) des Highlands de Nouvelle-Guinée de porter, en guise de collier, le pied desséché et fumé de leur époux décédé. (Nous avons montré à plusieurs villageois une photo illustrant cette coutume.) Une marque d'amour située à l'extrême opposé de celle décrite par T. et qui ne manqua pas de faire rire tout le monde, mais qui signifiait que l'affection entre époux, peu importe la forme qu'elle prenne, devrait exister entre les membres de N.S.K. Il remercia pour terminer le président pour la belle fête qu'il venait de donner durant laquelle personne n'avait manqué de rien. Ce discours de K., sur les étranges manifestations de l'amour conjugal, était d'autant plus indiqué, que lui-même s'était disputé récemment avec Kal. à propos du terrain de la société à Rantapau.

Les discours essayèrent d'éliminer le désaccord parmi les membres présents en mettant l'accent sur l'amour et la coopération. Les exemples donnés portaient sur les limites de l'expérience des villageois: l'univers des manbus qu'on avait laissé derrière soi et celui des Blancs vers lequel on tendait.

Malgré ces discours qui furent bien prisés, l'absence marquée d'autant de membres indiquait clairement le support limité accordé au prési-

dent.

"L'autocratie" du président et sa capacité d'aliéner même ses fidèles supporters se manifesta dans un incident qui prit place durant la nuit.

T., ce même T. qui fit le discours rapporté plus haut, suggéra à Kal. que peut-être cette année, il serait temps de payer des dividendes, puisque la société allait si bien. Le président, qui était ivre à ce moment comme la plupart des gens, devint furieux. Il lança son verre et sa bouteille de bière par terre et chassa T. de sa maison. Il ajouta qu'il avait l'intention d'expulser tous les membres de la société et de n'en garder que sept avec lui.

Le lendemain, T., toujours sous les effets de l'alcool, furieux d'avoir été ainsi traité par Kal., disait du président qu'il n'était qu'un rabis man. Il avait maintenant l'intention d'aller voir le chef du Service des Coopératives pour lui raconter la vérité sur Kal. (Il n'exécuta pas sa menace.) Son refus de payer des dividendes, disait-il, signifiait qu'il avait perdu l'argent des membres, soit par sa mauvaise administration, soit par sa cupidité.

Un membre du comité de direction lui fit remarquer qu'il était la seule personne à blâmer pour avoir cru en Kal. Il lui dit de façon plus directe: "Yuyu wan stupid."

5 - LE PRÉSIDENT S'EXPLIQUE

Le président de N.S.K. attribue le refus des membres de travailler

au développement de Rantapau à des causes différentes. Il trouve inexplicable, que les gens qui ont décidé de faire partie de la société aux conditions posées par la Résidence de France -- la mise en valeur des terres données -- refusent aujourd'hui de respecter leur engagement.

Selon lui, ce renversement d'attitude est un signe des temps attribuable aux changements qui se sont produits dans la vie des villageois. Les individus gagnent plus d'argent qu'auparavant et sont plus intéressés à remplir leur propre "caisse" qu'à travailler pour la "caisse", le fond commun de la société.

"Il y a à peine quelques années," dit-il, "la vie au village était différente et les gens ne voyaient pas les choses du même oeil. Aujourd'hui les jeunes sont mieux instruits et certains en savent plus long que leur père. Lorsque le père de famille remarque les salaires versés à ses enfants, voit qu'il a plus d'argent à sa disposition que jamais auparavant, il se désintéresse de ses obligations envers N.S.K. C'est son avoir qui le préoccupe. Il n'y a pas si longtemps, l'argent était difficile à gagner et il était rare: i neva luk mani olsem tete. Aujourd'hui qu'il y a de l'argent partout à cause du marché et du travail salarié, le chef de famille ne pense plus à Rantapau. Im i ting proud, i ting wan big masta, i proud lon mani. Man i ting olsem: mi save makem \$A 400 - 500.00 lon wan manis, mi pulumaot lon sosaiti, mi makem wan sosaiti blon mi (Il devient fier, il se croit un Blanc à cause de son argent. Il se dit: "Je peux gagner \$A 400.00 - 500.00 par mois, je me retire de la société pour m'occuper de ma propre société.)

"Celui qui refuse de travailler ne voit pas plus loin que sa poche. Mais il oublie une chose. La terre, ce n'est pas la même chose qu'une entreprise (bisnis). La terre dure, elle se transmet d'une génération à l'autre et sa valeur ne cesse de s'accroître. En refusant de travailler, ces individus courent le risque que le gouvernement reprenne possession des terres qu'il a données. Mais ils s'en moquent. Ils ne sont concernés que par leur argent. C'est pour cette raison qu'on prend les bénéfiques du magasin -- leur argent -- pour payer la main d'oeuvre qui accomplit le travail qu'ils ne veulent pas faire.

"Le gouvernement français nous a affirmé qu'il était possible d'obtenir encore plus de terres à Rantapau, si on clôturait ce que l'on a déjà et si on poursuivait cette mise en valeur. Mais les membres de la société ne voient pas cela. Ils ne pensent qu'à eux."

Cette interprétation, sans aucun doute celle qui est servie au Service des Coopératives, passe bien entendu sous silence les agissements plus ou moins troubles du président. Mais elle n'en contient pas moins une part de vérité. L'auto-suffisance des maisonnées au niveau de la production est proclamée, comme on l'a vu, au niveau de l'organisation de l'espace villageois. Même dans les meilleures conditions, il eût été difficile d'obtenir la coopération de tous les membres. Ceux-ci doivent décider ce qui est le plus profitable: occuper un emploi salarié à la ville et employer leur temps à accroître leur production de produits vivriers, ou le donner gratuitement pour le bien de la société à Rantapau, bien qui sera ensuite partagé entre une centaine de membres. Ils se soucient d'abord de leur intérêt à court terme.

Quand on leur donne en plus l'excuse d'une gestion qu'ils récuse, il n'est pas étonnant de constater que les seuls à travailler à Rantapau soient ceux, dit-on, que Kal. détient en son pouvoir.

Ceci dit, il ne faudrait pas croire qu'un réservoir de main d'oeuvre et de bonne volonté n'existe pas pour des projets qui peuvent susciter l'enthousiasme des villageois. Lorsqu'il s'est agi de construire le McKenzie Hall en 1972, (projet dont nous reparlerons plus loin), à l'occasion du Centenaire de l'arrivée du premier missionnaire européen à Erakor, plus de \$A 1,000.00 furent donnés par les villageois et près de quinze personnes travaillèrent de 9:00 a.m. à 5:00 p.m., quatre jours par semaine, pendant plus de deux mois à la construction de ce bâtiment. Plusieurs individus qui avaient un emploi à la ville travaillèrent le soir et de dix à vingt femmes se chargèrent chaque jour de fournir gratuitement le déjeuner des travailleurs.

Kal., dont chacun reconnaît les talents d'organisateur, fut choisi comme trésorier. Il froissa plusieurs des travailleurs, par la façon dont il distribua parmi ses parents ce qui restait des matériaux de construction, et il provoqua une crise dans le village, lorsqu'on découvrit que le village avait un compte en souffrance de plus de \$A 3,000.00 chez Ballande.¹⁸ Les gens réclamèrent un bilan de l'argent dépensé. Kal. promit de le faire mais il ne s'exécuta jamais. Le compte demeura donc impayé, même si les gens étaient moins qu'heureux à la pensée que le nom d'Erakor serait terni. On était dans une impasse, puisqu'on concédait qu'il serait impossible de collecter plus d'argent des villageois, sans les mettre d'abord au courant de la façon dont leurs dons avaient été dépensés. Plusieurs en voulaient à

Kal. pour avoir placé le village dans une situation inextirpable.

6 - CONCLUSION

La gestion de N.S.K. n'est pas parfaite, loin s'en faut. Par exemple, une des deux Land-Cruiser Toyota de la société est immobilisée depuis au moins janvier 1971, parce qu'il lui manque un toit et qu'elle ne peut s'aventurer sur les routes. Les pièces commandées sont arrivées depuis longtemps, mais il n'y a pas d'argent pour payer les réparations. Il aurait pourtant été facile de trouver l'argent nécessaire et d'utiliser la camionnette comme taxi à Erakor.

Kal. fut pour ainsi dire forcé d'emprunter du Service des Coopératives parce qu'il fallait utiliser les crédits alloués à cet effet. Il a donc emprunté à contre coeur \$A 2,600.00, à un taux d'intérêt annuel de 3 %, qu'il ne sait pas comment dépenser. Il ne lui est pas venu à l'esprit de faire remettre la Toyota en service.

Il n'en demeure pas moins que le président actuel est la seule personne disponible au village pour gérer N.S.K. La façon dont il a essayé de monter sa propre entreprise à l'aide de la coopérative d'Erakor indique bien sa compréhension profonde des affaires. Il est bien sûr moins à l'aise lorsqu'il s'agit de tenir une comptabilité stricte, mais il fait preuve d'un esprit d'initiative et de talents d'administrateur exceptionnels pour le village.

Au début des troubles entre Kal. et les sociétaires, ces derniers se sont adressés au chef du village et au chef du Service des Coopératives

de la Résidence de France. Aujourd'hui les choses se sont calmées quelque peu et le conflit a pris des proportions limitées.

De plus, Kal. se décida finalement à faire un compromis en 1973 et à verser aux membres une ristourne de 5 % sur le montant annuel de leurs achats au magasin de la société. L'autre 5 % allait être employé pour payer les employés de la société à Rantapau.

Cette étude du fonctionnement d'une entreprise communautaire de développement est révélatrice des comportements économiques à Erakor.

Elle met en relief les facteurs suivants: (1) le degré élevé de capitalisation rencontré chez les sociétaires; (2) le sens des affaires et le savoir-faire du président; (3) la connaissance qu'ont les membres des méthodes comptables qui s'appliquent à ce genre d'activité commerciale; (4) la réaction des sociétaires contre le président lorsqu'ils comprirent que sa gestion ne suivait pas ces principes; (5) le tiraillement des membres entre leurs intérêts à court terme, qui reposaient sur le salariat et la commercialisation des cultures, et leurs intérêts à long terme à participer à une entreprise communautaire de développement.

La société Ntuam Sook n'était pas pour les sociétaires l'occasion unique de sortir d'un marasme économique, en comptant sur un leader charismatique pour leur montrer la voie. Ce n'était pas non plus le prestige des participants qui était en jeu dans cette entreprise: on n'essayait pas de se mériter un nouveau respect de soi par l'émulation d'entreprises européennes. La société était avant tout une affaire commerciale qui devait profiter à tous les membres comme le voulait l'idéologie coopérative. On peut se deman-

der si le comportement autocratique du président n'a pas fourni aux sociétaires le prétexte qu'ils cherchaient pour briser leurs engagements envers la société et "s'occuper (individuellement) de leur propre société".

Participation au marché de Port-Vila juillet et septembre 1972:

Revenus dérivés du marché par les "régulières" *

Tableau No. 9

Ven- deuse	Nombre de jours	Total des ventes	Revenu minimum pour 1 jour de marché	Revenu maximum pour 1 jour de marché	Revenu moyen par jour de marché	% de produits invenus**
1	11	\$ 66.20	\$ 2.20	\$ 11.80	\$ 6.01	47.15
2	11	87.30	2.10	18.00	7.93	38.74
3	11	75.15	2.80	9.70	6.55	20.28
4	21	182.40	.60	27.80	8.68	18.10
5	21	141.20	1.80	12.80	6.72	19.78
6	9	69.00	2.90	16.20	7.66	19.57
7	17	72.20	.80	7.80	4.24	29.76
8	21	160.95	2.50	17.10	7.66	42.52
9	19	148.10	3.10	17.60	7.79	24.31
10	23	105.50	1.00	9.60	4.58	25.94
11	17	169.30	4.90	18.00	9.95	24.05
12	11	99.80	5.70	14.40	9.07	18.59
13	23	151.50	1.00	14.30	6.58	15.72
14	10	76.70	2.00	14.50	7.67	31.03
Total	225	1,605.30				
Moyenne			\$ 2.39	\$ 14.97	\$ 7.13	26.94 %

* Vendeuses avec un taux de participation de 60 % et plus. Pour plus d'information, cf renvoi # 7, p 440.

** % de produits invenus: $\frac{\text{valeur marchande des produits amenes au marche}}{\text{valeur marchande des produits rapportes a la maison}}$

Participation au marché de Port-Vila juillet et septembre 1972:

Importance relative des divers produits vendus par les "régulières" *

Tableau No. 10

Produits vendus	Chiffre de vente	Pourcentage de l'ensemble des ventes	Pourcentage de femmes offrant ce produit
Produits vivriers			
tubercules	\$ 724.40	45.41%	100%
fruits	97.00	6.08	100
noix	120.80	7.57	100
légumes	55.60	3.48	100
divers	41.40	2.59	100
TOTAL	\$1,039.20	65.14	100
Produits maraîchers	94.10	5.89	85
Poisson/crustacés/poulpes	110.90	6.95	100
Mollusques	124.20	7.78	57
Volailles	44.80	2.80	57
Nourriture	70.30	4.40	64
Fleurs	31.25	1.95	78
Curios	80.40	5.04	64
GRAND TOTAL	\$1,595.15	100.0%	

* pour définition, cf tableau # 9 et renvoi # 7, p 440.

Participation au marché de Port-Vila, juillet et septembre 1972:

Distribution des dépenses par vendeuse par jour de marché *

Tableau No. 11

<u>Dépenses par</u>	\$1.00	\$2.00	\$3.00	\$4.00	\$5.00	\$6.00	\$7.00	\$8.00	Total	Moyenne
vendeuse/jour	1.99	2.99	3.99	4.99	5.99	6.99	7.99	et plus		par vendeuse/jour
Nombre de vendeuses/jours	19	23	18	10	4	3	3	2	82	\$3.41
Total des Dépenses	\$30.15	\$56.69	\$61.35	\$44.77	\$21.17	\$18.75	\$22.03	\$25.30	\$280.21	

* Echantillon: 82 vendeuses/jours

Main d'oeuvre féminine

Tableau No.12

Tranche d'âge	Secteur tertiaire			TOTAL	%
	personnel				
	non- qualifié	semi- qualifié	qualifié		
15 - 24	14	21	5	40	68.96
25 - 34	6	3		9	15.51
35 - 44	4		1	5	8.62
45 - 54	3			3	5.17
55 - 64	1			1	1.72
TOTAL	28	24	6	58	
%	48.27	41.37	10.34		100

Echantillon: population totale. Chiffres tirés d'un recensement démographique effectuée en mars 1972.

Main d'oeuvre masculine

Tableau No. 13

TRANCHE D'AGE	Secteur secondaire			Secteur tertiaire				TOTAL	%
	ouvrier			personnel					
	non-qualifié	semi-qualifié	qualifié	non-qualifié	semi-qualifié	qualifié	professionnel		
15-24	5	8		7	7	2		29	29.59
25-34		7	3	4	14	4	1	33	33.67
35-44		6	4	2	5	2	1	20	20.4
45-54		2		4	3	2		11	11.22
55-64			3	2				5	5.1
TOTAL	5	23	10	19	29	10	2	98	100
%	5.1	23.46	10.2	19.38	29.59	10.2	2.04		100
%	38.77			61.22				100	

Ces chiffres sont tirés d'un recensement de l'ensemble de la population d'Erakor effectuée

Tableau NO. 14

Tranche d'age	HOMMES						FEMMES					
	nouveau salarié *	même emploi	autre emploi	chômeur **	TOTAL	%	nouvelle salariée *	même emploi	autre emploi	chômeur **	TOTAL	%
15 - 24	7	8	7	14	36	33.64	7	17	6	17	47	66.19
25 - 34	1	21	9	3	34	31.77	2	8	1	2	13	18.3
35 - 44		13	5	2	20	18.69	1	5			6	8.45
45 - 54	1	10	1		12	11.21	1	3			4	5.63
55 - 64		5			5	4.67		1			1	1.4
TOTAL	9	57	22	19	107		11	34	7	19	71	
%	8.41	53.27	20.56	17.75		100	15.49	47.88	9.85	26.76		100

Echantillon: population totale.

* Personne qui entre pour la première fois dans le marché du travail ou qui n'était pas salariée dans les deux années qui précéderent le recensement de 1972.

** Personne salariée en mars 1972 qui était sans emploi en mars 1973.

Statut occupationnel en mars 1972 de tous les chefs de maisonnée (masculins) en âge de travailler

Tableau No. 15

Tranche d'âge	Statut Occupationnel				TOTAL	% de Salariés
	Salarié	Chômeur	Non- Salarie	Invalide		
25 - 34	17	1	1		19	89.47
35 - 44	18	1	2		21	85.71
45 - 54	11		7	2	20	55.0
55 - 64	5		10	1	16	31.25
TOTAL	51	2	20	3	76	
%	67.1	2.63	26.31	3.94		100

Stade de développement production vivrière
et revenus des maisonnées *

Tableau No. 16

Numero de maisonnée	Age du chef de famille	Nombre d'unités de consommation	Dimension de la production vivrière***	Revenus tirés du marché \$	Nombre de salariés	Revenus tirés du salariat \$	R.U.C.** \$
2	65 +	3.0	6	38.10			12.70
3	59	10.75	13	64.00	3	85.00	13.89
5	49	6.5	10	50.04	2	90.00	22.31
6	48	6.25	6	22.16	2	132.00	24.66
7	52	7.75	9	35.16	4	270.00	39.38
8	54	7.0	6		4	335.00	47.86
11	34	3.0	3	34.04	1	60.00	24.68
14	65 +	7.75	2		4	130.00	16.77
15	65 +	9.5	12	86.45	2	47.00	14.05
17	58	3.25	9		3	220.00	67.69
18	65 +	4.75	3	9.72	2	110.00	25.20
19	47	7.0	10	78.68	6	160.00	34.10
22	42	6.25	10		3	122.00	19.52
25	38	4.00	4	23.24	1	170.00	48.31
26	46	7.50	10		4	150.00	20.00
27	62	9.75	9	27.76	4	140.00	17.21
28	43	4.75	4	47.08	1	290.00	70.95
30	38	4.00	3	23.00			5.75
31	59	4.75	4		3	142.00	29.89
33	36	4.00	5		1	63.80	15.85
34	47	6.25	6		2	206.00	33.01
36	42	1.00			1	85.00	85.00
41	46	4.5	8	43.36	2	95.00	30.75
43	41	5.5	8		2	328.00	59.64
44	52	5.75	5	5.28	2	70.00	13.09
45	50	7.25	5		4	150.00	20.69
46	37	4.25	3		1	370.00	82.22
51	55	2.5	4		1	246.00	98.40
52	52	8.25	16	59.24	5	215.00	33.24
55	62	5.00	5		3	305.00	61.00
56	27	3.00	4		1	272.00	90.67
57	38	5.00	1		2	160.00	32.00
58	31	2.25	1		2	524.00	232.89
59	42	5.75	2		2	310.00	53.91
65	28	2.5			1	60.00	24.00
67	36	3.75	1		1	150.00	40.00
68	30	5.00	2		1	150.00	30.00
72	38	5.5	7	29.60	1	120.00	27.20
75	31	5.00	8		2	300.00	60.00
76	62	8.5	18	57.00	6	155.00	24.94
77	59	6.5	7		3	160.00	24.61
78	32	3.25	4		1	190.00	58.46
85	27	4.25	6	6.84	1	60.00	15.73
87	41	4.75	7		1	596.00	125.47
92	36	3.75	4		1	270.00	72.00

* cf renvois # 14, 15, 15a, p 441 pour explication

** R.U.C.: revenu mensuel par unité de consommation par maisonnée.

*** Dimension de la production vivrière: "nombre ajusté" de jardins utilisé dans le Tableau No 3.

Echantillon: 45/92 maisonnées.

Distribution des maisonnées selon le revenu
mensuel par unité de consommation (R. U. C.) *

Tableau No. 17

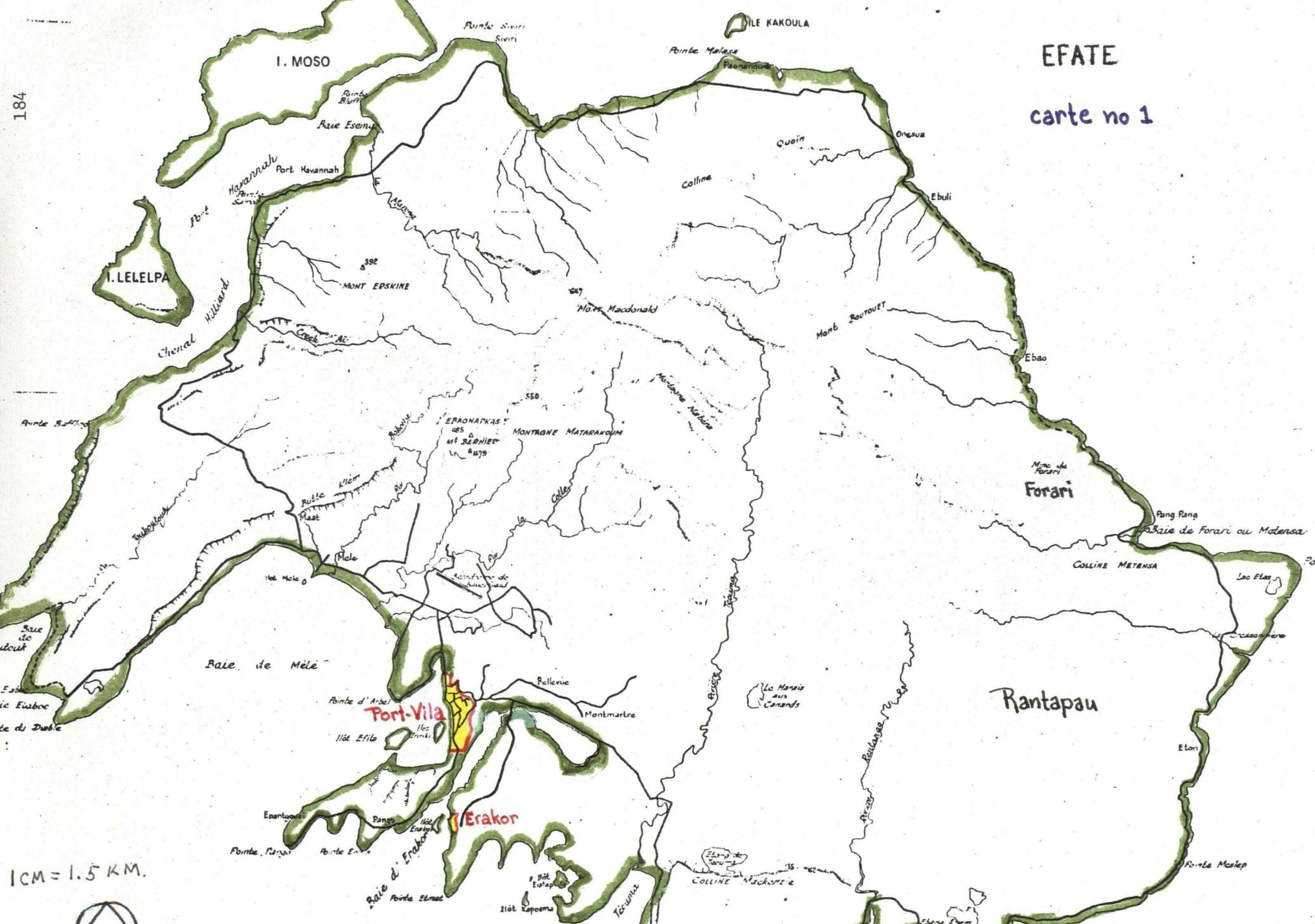
Revenus	\$0.00- 19.99	\$20.00- 39.99	\$40.00- 59.99	\$60.00- 79.99	\$80.00- 99.99	\$100.00 et plus	TOTAL
Nombre de maisonnées	10	22	6	5	4	2	49
% des maisonnées	20.4	44.89	12.24	10.20	8.16	4.08	100

* R. U. C.: pour définition, cf renvoi #14, p. 44 1

Echantillon: 49/92 maisonnées. Chiffres tirés du recensement socio-économique effectué en octobre 1972.

EFATE

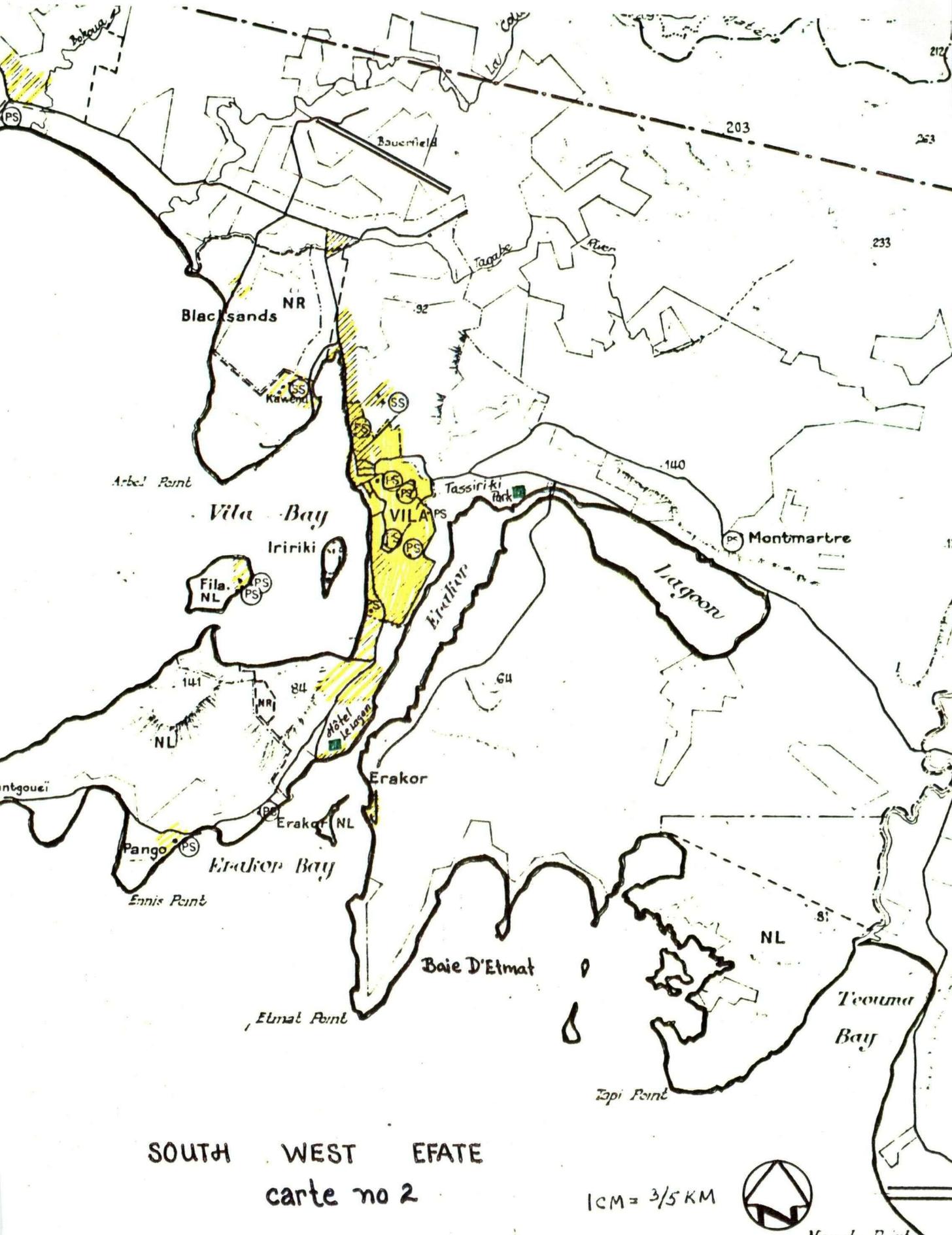
carte no 1



184

1CM = 1.5 KM.





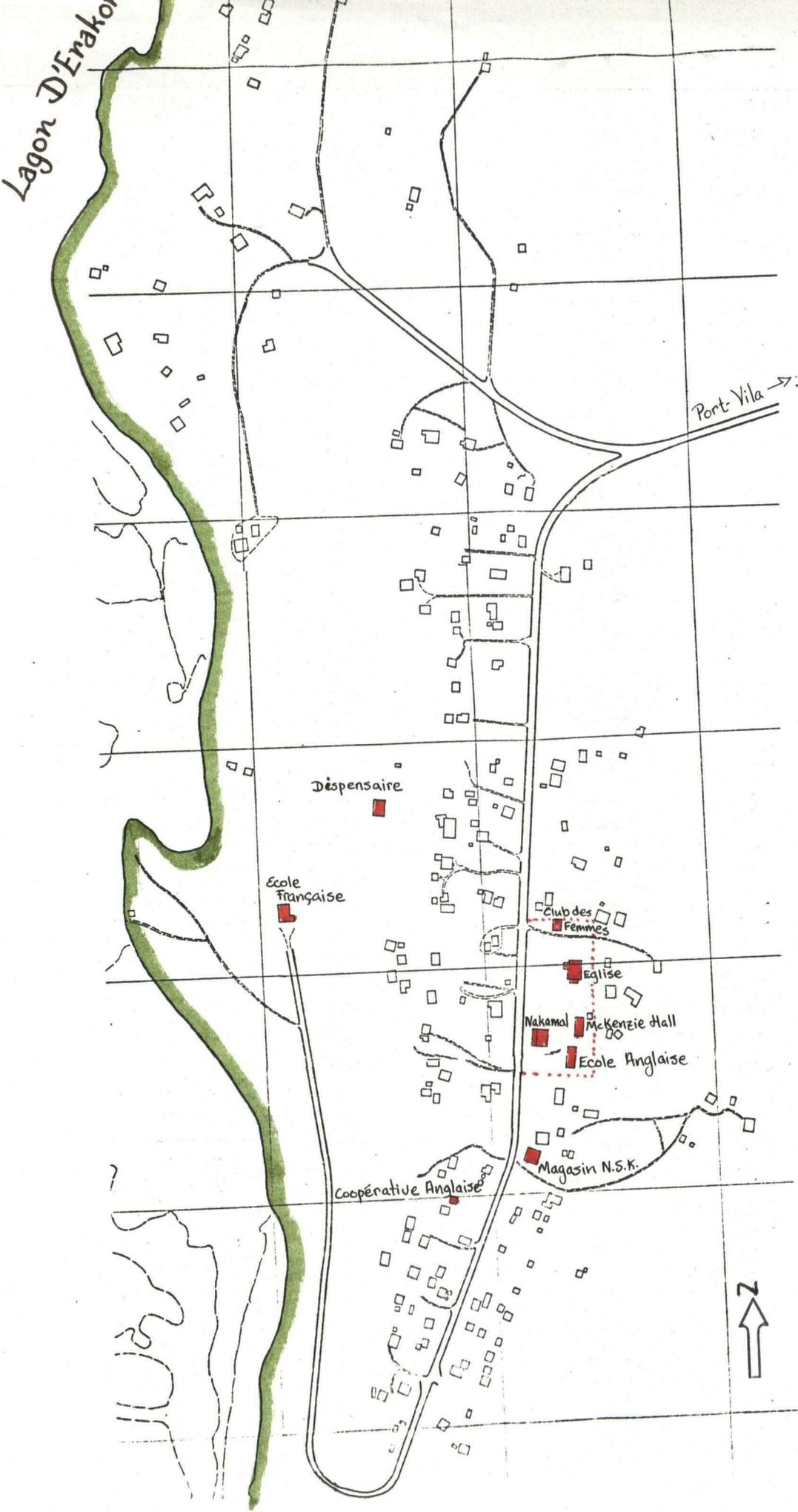
SOUTH WEST EFATE
 carte no 2

1cm = 3/5 KM



ERAKOR carte no 3

1cm = 10M.



C - Formation de Capital et Investissements

Rappelons ici qu'économie de subsistance et économie de marché constituent au point de vue conceptuel deux systèmes économiques antithétiques. Le propre des sociétés paysannes est de participer en même temps, bien qu'à des degrés divers, de ces deux systèmes économiques. Nous essayons de montrer ici que la production de biens et services au village ne peut s'expliquer qu'en terme d'intégration à l'économie de marché.

Cette partie de la thèse traite de la formation de capital dans la communauté villageoise. Nous employons ici la notion de capital au sens large du terme.

"The stock of capital at any moment of time is the sum of the existing assets, i.e. resources capable of yielding goods and services in a future period. These resources are largely material. But there are also immaterial assets such as technical knowledge and skill."

(Firth & Yamey, 64: 18)

Nous allons donc passer en revue l'attitude des villageois par rapport à ces diverses formes de capital. Nous étudierons tour-à-tour les ressources naturelles comme la terre et la mer, le travail dans le secteur non-marchand, le capital technologique et certains facteurs qui affectent la disponibilité de la main d'oeuvre villageoise, ce qui est parfois appelé le capital humain.

1 - LES RESSOURCES NATURELLES

Jusqu'à récemment la terre constituait la plus importante ressource

économique du village. Sur la terre reposaient les cultures d'auto-subsistance et les cultures commerciales. L'économie villageoise s'insérait dans l'économie monétaire de l'Archipel néo-hébridais grâce à la production commerciale de coprah.

Or, plusieurs changements se sont produits durant les dix dernières années. A la diminution de la production de coprah, jusqu'à l'abandon total de cette culture en 1969, correspondait l'importance grandissante du travail salarié et la participation plus intensive au marché de Port-Vila. Le mode d'insertion de l'économie villageoise dans l'économie du territoire a donc changé. Il ne suffit plus pour les villageois de produire quelques tonnes de coprah lorsqu'ils ont besoin d'argent. Le lien des villageois avec le centre économique qu'est la ville est beaucoup plus immédiat et l'urbanisation du village a modifié la relation entre les villageois et leur terroir.

La terre est demeurée un bien inaliénable. Comme nous l'avons vu dans la description du régime foncier, entre villageois, la terre se donne ou se prête mais ne se loue pas. De plus, toute transaction foncière entre villageois et non-villageois requiert l'assentiment préalable de la mission presbytérienne. En passant en revue les modes de transmission de la terre, nous avons constaté que la compétition pour le contrôle des cocoteraies était beaucoup plus serrée que pour les terres de culture. Nous avons également noté que cette compétition s'étendait maintenant aux terres de culture, à cause de la pression démographique dans le village et de la commercialisation des cultures vivrières.

Par-delà l'attachement naturel de ces horticulteurs pour leur terroir, les villageois considèrent également la terre comme un bien de production,

un capital dormant, sous-utilisé depuis l'abandon de la production du coprah. Le vieux M., comme plusieurs autres villageois, se plaint que ses terres ne lui rapportent rien. "Mon père et mon grand-père m'ont laissé de nombreuses terres," dit-il, "mais à quoi me servent-elles?" Mi no kasem wan peni lon kraon ya, kraon i stap nating nomo, i kut supos mi mi yusum em. (Je ne retire pas un sou du sol. La terre demeure là à ne rien faire. Il faudrait l'utiliser.) Après que les projets de développement hôtelier furent refusés, plusieurs villageois eurent l'idée de procéder eux-mêmes à la mise en valeur de leurs terres. M. souhaite que son fils qui est menuisier construise des maisons sur ses terres et qu'il les loue à des Néo-Hébridais qui travaillent à Port-Vila. Le loyer mensuel obtenu de ces maisons lui procurerait des revenus réguliers jusqu'à la fin de ses jours. D'autres villageois, qui vivent en bordure du lagon, ont consulté le chef en vue de construire des maisons en dur sur leurs terres et de les louer à des Européens. Le chef leur répondit non seulement que cela était permis, mais qu'en ces temps difficiles, la prospérité du village, laef blon yumi, ne pouvait se réaliser qu'en tirant profit de la crise du logement à Port-Vila.¹⁹ Pour le moment, un seul villageois loue une maison à des gens qui travaillent à la ville.

Certains souhaitent abolir le mandat de la mission sur les terres du village pour pouvoir transiger directement avec des Européens pour le développement de leurs terres, ou dans d'autres cas, pour que cesse l'insécurité qui frappe les villageois qui ne sont pas presbytériens. D'autres encore, veulent l'immatriculation des terres pour pouvoir s'en servir comme

garantie pour les emprunts qu'ils veulent effectuer auprès des banques.

Nous voulons aborder ici les divers projets de développement hôtelier proposés aux habitants d'Erakor. Il est important de parler de ces projets parce qu'ils nous montrent l'attitude des villageois face à un développement qui aurait grandement modifié la vie villageoise. Il existe déjà un hôtel de première classe à Elouk, sur la rive opposée du lagon, qui emploie de nombreux villageois. Mais les nouveaux projets auraient eu une influence plus profonde.

Il y eut en tout trois projets de développement hôtelier sur les terres du village; deux projets concernant la baie d'Etmat et un troisième l'ilôt d'Erakor.

Nous ne savons presque rien du premier projet à Etmat, mais le second était le suivant: une large compagnie hôtelière voulait un bail de quatre-vingt-dix-neuf ans sur vingt-cinq acres de terre située à Etmat et proposait aux villageois une rente annuelle de \$A 15,000.00 et de nombreux emplois. L'argent devait aller aux propriétaires des terrains et la compagnie s'engageait à construire une route d'accès qui ne traverserait pas le village.

Il faut dire d'abord que seulement un petit nombre d'individus possèdent des terres donnant sur la baie d'Etmat, une des plus belles plages de Vaté. Le nombre de villageois qui auraient directement profité du développement était donc minime, à peine une douzaine. On ne discuta pas à cette époque la façon dont l'argent serait divisé, mais on s'entendait pour dire que les propriétaires de terrains et leurs descendants, le village et

ses diverses organisations, et enfin la mission presbytérienne, toucheraient tous une partie de la rente, sans préciser toutefois dans quelle proportion.

Le projet fut débattu pendant plusieurs mois, avant la visite à Erakor au mois d'août 1972, de la secrétaire de l'Australian Board of Mission pour obtenir la réponse finale des villageois sur ce projet.

Ceux qui s'opposaient au projet disaient qu'un bail de quatre-vingt-dix-neuf ans équivalait en fait à un acte de vente. Etant donné la méfiance qui existe envers le système judiciaire qui semble toujours fonctionner à l'avantage des Européens, c'était là un arrangement d'une durée beaucoup trop longue. Qui pouvait dire à qui appartiendrait la terre à la fin du bail? Aux descendants des propriétaires originels ou à ceux qui avaient investi de larges sommes d'argent pour mettre ces terres en valeur? Les gens ne se sentaient pas encore prêts pour négocier d'égal à égal avec des Blancs un projet de cet ordre: mivala i no skul inaf yet, disaient plusieurs. En plus de considérer les bénéfices, il fallait également mesurer les pertes. Etmat offre de nombreuses ressources au village: on y pratique la pêche et la collecte de coquillages. Or, la construction d'un hôtel à cet endroit signifierait la perte de ces ressources à plus ou moins long terme, comme le montrait l'expérience de l'hôtel Le Lagon. Les villageois ont aujourd'hui perdu leur droit d'accès à la plage d'Elouk, sur laquelle l'hotel est situé, à la suite des nombreux vols avec effraction perpétrés à cet hôtel par les jeunes hommes d'Erakor. Selon plusieurs, c'eût été une question de temps avant que ce comportement des jeunes hommes ne leur coûte leur droit d'accès à Etmat et la perte d'importants revenus.

De plus, l'expérience de l'hôtel Le Lagon leur a montré que les

entrepreneurs européens ont tendance à exagérer les bénéfices accrus aux Autochtones dans cette forme de développement. Le propriétaire du temps leur aurait promis qu'ils profiteraient de l'hôtel en vendant de la nourriture, des coquillages et des produits d'artisanat aux touristes. Or, il y avait plus de touristes qui venaient au village avant la construction de l'hôtel pour y acheter des fruits, de la nourriture indigène et des coquillages. Aujourd'hui l'hôtel garde tous les touristes pour eux, disent-ils.

Ceux qui étaient en faveur de développement touristique soutenaient au contraire que louer la terre n'était pas la vendre. Les gouvernements étaient là pour protéger les intérêts des villageois. Ils disaient que le village avait besoin de l'argent offert par la compagnie hôtelière pour acheter des camions, des bateaux, ou d'autres biens de production, et pour payer les frais de scolarité des jeunes gens qui iraient en Nouvelle-Zélande et en Australie. Ils rappelaient également aux villageois qu'ils ne possédaient pas de titres de propriété sur les terres du village. Ces terres appartenaient à la mission qui était en faveur de ce projet. Ils demandaient ce qui allait arriver si le village allait à l'encontre des vœux de la mission. Celle-ci pourrait bien louer ou même vendre la terre à son propre bénéfice. Ils affirmaient que le village, en tant que corporation, aurait maintenant de l'argent pour réaliser des projets alors que la terre "demeure maintenant à ne rien faire", sans que personne en retire quoi que ce soit.

Ceux qui possédaient des terrains à Etmat, les principaux bénéficiaires du projet, étaient en général plus prêts à prendre le risque de louer les terres que ceux qui n'en avaient pas. La nature humaine est ainsi faite.

Le débat dura plusieurs mois jusqu'à la venue de la secrétaire de l'Australian Board of Mission. A cette époque, la décision de refuser de louer la baie d'Etmat avait déjà été prise.

La mission croyait sincèrement que le tourisme remplacerait le coprah et qu'Erakor était dans une position unique pour profiter du développement touristique. L'annonce de la visite de Miss R. provoqua une certaine irritation dans le village. Le missionnaire était déjà venu deux fois au village à ce sujet et maintenant son supérieur dans la hiérarchie ecclésiastique venait de nouveau exercer une pression morale sur eux. Comme le village avait déjà décidé que ce projet n'était pas dans leur meilleur intérêt, la mission devenait de ce fait la complice de la compagnie hôtelière. Même après que le missionnaire eut expliqué le but de la visite de Miss R., qui était de découvrir le voeu des habitants d'Erakor et d'obtenir personnellement leur réponse finale quant à ce projet, le malentendu persista et domina le meeting.

Il est intéressant de voir les divers référants utilisés par les villageois durant ce meeting pour manifester leur opposition au projet hôtelier.

- W. "Qu'est-ce qui va arriver à la population du village? Va-t-elle continuer à croître? Aujourd'hui, il est impossible de pêcher dans le lagon. Est-ce que la même chose va se produire à Etmat?"
- K. "Le village serait situé entre deux hôtels, comme la viande dans un sandwich."
- A. "Un nouvel hôtel va-t-il aider la cause de la religion dans le village?"

Les gens qui travaillent à l'hôtel Le Lagon ne viennent déjà plus à l'église."

J. "On ne peut plus utiliser le lagon: nao i spolem mivala."

T. "J'ai vu des villages à Fidji qui ont été engloutis dans la ville. Ces gens n'étaient pas préparés pour vivre à la ville. Ils ne possédaient pas de bonnes maisons. La même chose va nous arriver. Cela va amener des problèmes parce que les gens ne sont pas prêts pour ces changements."

Miss R. "Si vous refusez ce projet et qu'un autre projet prenne place ailleurs, serez-vous déçus?"

W. "Non. On peut toujours trouver du travail à la ville."

Le chef "Si on accepte ce projet maintenant, il faudra en accepter d'autres plus tard. Il vaut mieux refuser une fois pour toute."

W. "Avec un hôtel près du village, des gens de Mele ou de l'ilôt Fila vont venir travailler ici, chez nous."

K. "Beaucoup de gens dépendent des légumes que nous vendons au marché. Avec un hôtel, où allons-nous cultiver ces produits?"

W. "Vingt-cinq acres de terre est beaucoup trop avec le nombre d'enfants dans le village, qui auront bientôt besoin de terres."

Le chef "Tous ces projets nous donnent mal à la tête. Aussitôt que quelqu'un vient nous voir pour proposer quelque chose, il n'est pas encore parti qu'un autre arrive pour proposer autre chose. Maintenant la réponse est définitive et c'est non."

La question de savoir si la construction d'un nouvel hôtel améliorerait la vie spirituelle des villageois était bien sûr ironique. On voulait

rappeler à la mission que sa vocation était d'ordre spirituel. On se donnait ainsi le beau rôle en prétendant être plus soucieux des choses spirituelles que la mission elle-même. La préoccupation des villageois pour l'accroissement démographique de village est également compréhensible. Les Nouvelles-Hébrides connaissent un taux des naissances de 44 pour 1,000.²⁰ Ils considèrent que la population actuelle provient d'une douzaine de familles qui ont survécu aux épidémies qui ravagèrent le village au début du siècle.

A cela s'ajoute l'érosion rapide de leurs droits sur les terres du village et sur le lagon (voir plus loin). L'histoire de la spoliation des terres aux Nouvelles-Hébrides ne leur donne pas une grande confiance dans l'administration de la justice. Le légalisme, qui entoure aujourd'hui la possession de titres de propriété, n'a souvent rien à voir avec la façon dont ces titres ont été acquis. L'égalité devant la loi de personnes de statut différent et de compétence inégale mène rarement à l'égalité. En choisissant de s'en tenir à un légalisme étroit en matière foncière à la signature du Protocole, les autorités favorisaient le secteur européen. De plus, les villageois sont très méfiants à l'égard du système judiciaire: ils croient que la protection d'un avocat n'avance à rien puisque même les avocats s'achètent. Ce manque de foi en la justice, du moins en ce qui concerne les problèmes fonciers, n'a pas fini de hanter les deux administrations du Condominium.

Le troisième projet de développement hôtelier nous permet d'aborder un autre aspect de la question, à savoir la façon dont les profits seraient distribués parmi les villageois.

Dans ce projet d'envergure beaucoup plus limitée que les deux premiers, un entrepreneur européen voulait louer une partie de l'ilôt d'Erakor maintenant déserté et y implanter un modeste hôtel. Le Property Trust Committee avait posé les conditions suivantes: qu'un vote général soit tenu sur ce projet dans le village avec soixante-quinze pour cent des suffrages requis pour obtenir l'assentiment de la mission. Celle-ci se réservait de plus le droit d'approuver les bâtiments. De son côté, l'entrepreneur s'engageait à louer une partie de l'ilôt pour trente-trois ans et à payer le village \$A 100.00 par mois jusqu'à ce que l'hôtel soit en opération, leur donnant à partir de ce moment $2\frac{1}{2}$ % des bénéfices bruts. Il était entendu que la main d'oeuvre pour la construction de l'hôtel et pour son fonctionnement viendrait d'Erakor, que la société N.S.K. obtiendrait un magasin pour la vente d'objets coutumiers et de curios, et qu'à la fin du bail, tous les bâtiments appartiendraient au village.

Ce projet était différent des autres, puisque l'entrepreneur australien avait présenté son projet au directeur de la société N.S.K., qui détenait un droit exclusif d'exploitation de l'ilôt pour une période de dix ans.²¹

Le président de N.S.K. accepta la proposition de cet entrepreneur, sans jamais consulter le conseil du village, et se rendit avec sept membres de la coopérative, tous propriétaires de terrains dans cette partie de l'île, chez le missionnaire pour l'informer qu'ils acceptaient de louer leurs terres.

Le montant de la rente annuelle fut la première question débattue. Après avoir refusé \$A 15,000.00 par année, on pouvait difficilement accepter

une rente annuelle garantie de \$A 1,200.00 pour un endroit situé tout près du village. La valeur économique de l'ilôt était également importante puisque plusieurs villageois s'y rendaient pêcher. On craignait aussi de perdre ces terres. L'arrangement se faisait entre l'entrepreneur et le président de N.S.K. à qui on ne faisait pas entièrement confiance.

Toutefois, le problème le plus délicat était de décider du partage des revenus. Les gens, qui avaient des droits sur les lots choisis par l'hôtel, devaient toucher une part des bénéfices et une autre part allait au conseil du village, bien que les proportions exactes ne fussent pas définies avant l'abandon du projet.

Ceux qui ne toucheraient rien se plainquirent que leurs terres seraient également utilisées sans qu'ils en retirent un profit. Même si un "bungalow" n'était pas construit sur leur lot, les touristes utiliseraient toute l'île pour leurs promenades et leurs baignades. Ils furent donc parmi les premiers à se plaindre que le montant garanti était insuffisant: s'il fallait en effet diviser la rente entre tous ceux qui avaient des droits sur l'ilôt, le montant reçu par chacun serait minime.

Se posait également le problème de définition des droits de propriété sur l'ilôt. Celui-ci était divisé en "cours". Traditionnellement, chaque fils établissait sa maison dans la cour de son père. Devait-on considérer chaque cour comme une unité, ou chaque maison à l'intérieur de ces cours? Dans le premier cas, même ceux qui avaient décidé de s'installer ailleurs avaient hérité des droits sur la cour de leur père et devraient être dédommagés. Dans le second cas, ceux qui avaient eu une maison à l'endroit

choisi pour l'hôtel habitaient presque tous dans une même cour. Chacun d'entre eux toucherait-il une part des profits ou seulement la famille entière?

Malgré ces problèmes, le marché était près d'être conclu sous l'action de l'entrepreneur. Le projet échoua parce qu'il n'y avait aucune personne influente dans le village pour en assumer la direction. Le chef ne voulait, ou ne pouvait pas s'en charger, et le président de la société N.S.K. n'était pas en position de le faire. Ce dernier n'avait plus l'influence nécessaire pour endosser le projet, pour se porter garant de la validité et de la réalisation de cette entreprise.

Comme pour les deux premiers projets, ce n'est pas par attachement religieux à la terre que les villageois ont refusé de donner leur assentiment. Le débat fut largement mené en termes économiques indiquant par là que la terre est considérée comme un capital. Cette notion de capital s'applique également à d'autres ressources que la terre.

Un large développement hôtelier est en voie de construction à T. La personne responsable de ce développement a utilisé une drague pour fabriquer des îlots artificiels dans le lagon et y creuser un chenal. Le conseil du village s'est aussitôt plaint aux deux administrations que la drague détruisait les mangroves et changeait le lit du lagon et que le village perdrait les revenus qu'il retirait des poissons et des coquillages pêchés dans le lagon. Ils essayèrent d'arrêter ce développement mais sans succès. L'entrepreneur leur offrit toutefois de créer des pâturages sur les terres du village et de leur donner du bétail pour remplacer les ressources perdues. Le conseil du village refusa le bétail, puisqu'il n'y avait pas de points

d'eau pour abreuver le troupeau, et demanda plutôt un pourcentage des profits que réaliserait l'entrepreneur.

Dans une lettre du 15 mars 1974,²² l'ancien chef du village fait l'historique de ce conflit et nous en donne les derniers développements.

"Il y a quelques temps de cela, nous sommes allés voir M.B. parce qu'il avait pris possession de choses qui nous appartenaient. Puisque la terre appartient à Erakor (discutable d'un point de vue légal), lorsque H. Holdings vendra ces terrains, le village veut 25 % des profits. Dans les eaux du lagon qui appartiennent à Erakor, la drague a détruit les mangroves où les poissons pondent leurs oeufs et a recouvert les coquillages qui se trouvaient au fond de l'eau. Beaucoup de poissons sont morts, lorsqu'on a recouvert de terre, les roches où ils allaient dormir. Lorsque des villageois ont vu que la drague s'était déplacée, ils allèrent voir le chef pour qu'il fasse cesser le dragage. Mais le chef et le conseil ne firent rien parce qu'ils avaient en secret donné leur permission à M.B. Les villageois n'en savaient rien. Certains allèrent dire au capitaine de la drague de ne pas draguer ailleurs dans le lagon. Lorsque la drague se mit à creuser entre l'île d'Erakor et Elouk, un groupe de jeunes et d'adultes se rendirent en pirogues jusqu'à la drague. Un adulte frappa le capitaine avec sa pagaie et les jeunes le jetèrent à la mer. Il s'échappa à la nage en direction de l'hôtel avec ses employés. Les jeunes gens brisèrent tout ce qu'il y avait à briser sur la drague et jetèrent les outils à la mer. Ils se mirent ensuite à la poursuite de ceux qui s'étaient réfugiés à l'hôtel. Le directeur de l'hôtel, qui ne voulait pas de bagarres, frappa avec une lampe de poche un jeune homme d'Erakor. Un de ses camarades vint à sa rescousse, brisa la branche d'un arbre et frappa le directeur. Celui-ci s'écroula sur le sol et fut transporté à l'hôpital.

"Durant ces démêlés, le chef et le conseil ne dirent rien. Quand l'expédition revint au village, ils décidèrent de faire un meeting pour découvrir pourquoi M.B. continuait à creuser le lagon. On voulait que celui-ci vienne au meeting pour s'expliquer. Le chef et le conseil rejetèrent la suggestion disant qu'ils iraient eux-mêmes parler à M.B. M. dit aux gens de patienter, qu'il inviterait M.B. à un meeting. Quelques temps après, M.B. vint au village. On lui demanda pourquoi il n'avait pas cessé le

dragage quand on lui avait dit de le faire. Il répondit qu'il avait un arrangement avec le village par lequel ce dernier recevrait 25 % des profits de l'entreprise. On lui dit que cet arrangement ne concernait que T. Park et qu'il s'était engagé à ne pas creuser ailleurs dans le lagon. M.B. répondit qu'il avait la permission du chef de travailler où il le voulait. Quand les gens entendirent cela, ils voulurent s'en prendre au chef. M. dit à M.B. que personne ne voulait de la drague dans le lagon et qu'elle serait brûlée s'il ne l'enlevait pas immédiatement. M.B. promit de déplacer la drague.

"Maintenant il y a un arrangement entre H. Holdings et le village à propos de T. Park. Cinq villageois et trois Européens formeront un comité de supervision pour la vente des terrains de T. Le village obtiendra 25 % des profits lorsque M.B. aura calculé les coûts de production et les profits nets. Si M.B. décide de faire un hôtel, (ce qui a déjà été décidé), le village deviendra partenaire dans l'entreprise."

Les villageois gagnèrent leur point en usant de violence et en menaçant l'entrepreneur de représailles. Reste à savoir s'ils auront accès aux livres de comptabilité et s'ils obtiendront véritablement 25 % des profits. L'incident montre néanmoins que les villageois peuvent être rapidement mobilisés autour de questions aussi brûlantes que les ressources naturelles, sans l'aide des autorités du village ou des autorités administratives.

Cet incident révèle clairement que les habitants d'Erakor sont conscients de la valeur marchande de leurs ressources et que ce n'est pas seulement une communion avec le sol de leurs ancêtres qui guide leur action.

2 - ECHANGE DE SERVICES DANS LE SECTEUR NON-MARCHAND

Nous traitons ici de l'allocation de la main d'oeuvre au niveau du village, c'est-à-dire en dehors du cadre du travail salarié, et montrons que celle-ci possède également une composante monétaire.

Il n'y a pas de pêche ou de chasse communale à Erakor et nous avons vu que pour l'agriculture d'auto-subsistance, les formes d'entraide sont limitées à l'échange de quelques journées de travail. Si on a besoin de l'aide de quelqu'un pendant plusieurs jours, sans qu'il existe une forme réciproque d'entraide pour ce genre de travail, comme par exemple ériger une clôture autour d'un pâturage, il faut alors payer cette personne. Un des villageois a fait remarquer que c'était un signe des temps, que les gens ne sont plus satisfaits de recevoir uniquement de la nourriture de la part de ceux qu'ils ont aidés: ils veulent également recevoir de l'argent. Si une femme vend régulièrement au marché les produits d'une personne qui ne peut s'y rendre, elle recevra une compensation monétaire proportionnelle au montant de la vente: 50¢ pour une vente de \$A 5.00 à 6.00, \$A 1.00 ou \$A2.00 pour des ventes de plus de \$A10.00.

La location des services des organisations villageoises dans l'agriculture vivrière est une continuation de ce mode de faire, tout comme l'utilisation actuelle de travailleurs agricoles.

Pour la construction des maisons dans le village (maisons en dur, en tôle ondulée ou en panneaux préfabriqués), on paie souvent un menuisier pour dresser un plan de la maison et ériger la charpente et un maçon pour poser les parpaings. On obtient bien sûr l'aide de consanguins, affins et amis pour quelques jours, sans qu'il soit question de rémunération. Mais le menuisier doit être payé bien que son salaire soit moins élevé que s'il était à l'emploi d'un contracteur de la ville. Le menuisier qui travailla à la construction du nouveau bâtiment du Women's Club fut payé \$A 200.00 alors

qu'il était employé par une organisation villageoise. Il menaça de tout briser dans un moment de colère lorsque son salaire se fit attendre.

L'utilisation de la main d'oeuvre au village obéit jusqu'à un certain point à des principes différents du travail salarié à la ville. Toutefois, l'organisation économique du village est dominée par l'économie monétaire au point qu'il est difficile de compter sur le travail bénévole pour de longs projets. Autrefois, on pouvait dépendre de consanguins pour la construction d'une maisonnée: ceux-ci fournissaient les matériaux nécessaires, les palmiers, les feuilles pour le toit de chaume, et construisaient la maison. Aujourd'hui les matériaux de construction sont importés et il faut recourir à des travailleurs qualifiés pour faire le travail. Les modes coutumiers d'entraide ne s'appliquent plus.

La même chose se produit pour les travaux du village. Auparavant, le mercredi était la "journée du chef", le jour où se tenaient les meetings, où la place du village était nettoyée, etc. Aujourd'hui cette journée n'existe plus et il est difficile de trouver des gens, à part les membres du conseil et les vieillards, pour faire ces travaux. Les salariés sont dispensés de ces travaux, alors que les autres se rendent à leur jardin se préparer pour le marché.

Ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas de travail communal ou de forme communautaire d'entraide au village. Ce serait surprenant pour une petite communauté villageoise comme Erakor. Le tout est une question de degré. Les villageois ont participé récemment à un vaste et coûteux projet communal. Nous voulons parler ici de la construction du McKenzie Hall en vue

de la tenue de l'assemblée annuelle de la mission presbytérienne à Erakor et de la célébration du centenaire de l'arrivée du missionnaire canadien J.W. McKenzie au village. Pendant plusieurs mois, de sept à quinze personnes travaillèrent régulièrement quatre jours par semaine à la construction de ce bâtiment. Les gens donnèrent généreusement de leur temps, de leur argent et de leur savoir-faire à la réalisation de ce projet communal dont le prestige allait retomber sur tout le village. Les travailleurs n'étaient pas payés mais ils étaient nourris gratuitement par les femmes. Pour plusieurs, le don de journées de travail était presque une nécessité: les membres du conseil du village et les church elders qui avaient décidé du projet se devaient de coopérer. Pour d'autres, ce fut une occasion de gagner du prestige, du "capital social", en démontrant leur empressement désintéressé à la cause du village. Personne ne s'attendait à recevoir un salaire pour son travail. Toutefois, lorsque le tout fut terminé et que le secrétaire-trésorier du projet se mit à distribuer et à vendre les matériaux non-utilisés, sans d'abord consulter ceux qui avaient contribué le plus au projet, plusieurs furent froissés. L'assistant-chef, un menuisier par profession, fut offensé de ne rien recevoir du surplus de matériaux. Sa récompense était avant tout sociale, puisque tous avaient constaté son empressement à abandonner son emploi salarié pendant plusieurs mois pour coopérer à ce projet. Il ne s'attendait pas moins à ce que sa rétribution prenne un caractère matériel pour le dédommager de son manque à gagner. Ne rien lui donner devenait en quelque sorte un affront. On niait sa contribution en refusant de reconnaître la valeur monétaire des services qu'il avait rendus à la cause du village.

On a vu dans cette section, que la valeur du travail au village, en dehors du circuit marchand, est en partie estimée à partir de la rémunération obtenue à la ville pour un travail équivalent. Le caractère monétaire de l'économie villageoise explique la nécessité, que ce soit dans le travail bénévole ou les formes d'entraide, d'exprimer, à un niveau symbolique sinon dans les faits, la composante monétaire de la relation.

3 - CAPITAL LIQUIDE ET CAPITAL TECHNIQUE

Le recensement économique nous apprend que trente et une maisons nées sur soixante-cinq possèdent un compte en banque. La plupart de ces comptes d'épargne sont récents, bien que dans certains cas, ils remontent à plus de treize ans. Nous n'avons pas demandé à voir les livrets d'épargne, pas plus que nous n'avons essayé de savoir ce qu'ils contenaient. Pour nous, l'existence de ces nombreux comptes d'épargne indique que la notion d'intérêt n'est pas étrangère aux villageois. De nombreuses personnes ont mentionné durant l'enquête ethnographique que l'argent déposé à la banque croît si on laisse l'intérêt s'accumuler. Plusieurs ont répondu à la question sur les comptes de banque en mentionnant les parts qu'ils possèdent dans les coopératives françaises ou anglaises. C'est d'ailleurs une des critiques fréquentes adressées à N.S.K., que la société ne paie aucun intérêt aux sociétaires pour l'argent investi dans la coopérative.

Une autre forme de capital, le capital technique mérite d'être mentionnée ici. Au niveau de l'infrastructure, les villageois se sont procuré deux larges réservoirs-à-eau aussitôt que des fonds furent mis à la disposi-

tion des conseils locaux. Le plan du village, dressé avant même que les villageois ne quittent l'ilôt, prévoyait une route de six yards de large qui traverserait le village. Les villageois ont également réclamé pendant plusieurs années qu'on leur construise une route les reliant à la ville. Ils avaient même fait un tracé de la route et commencé à débrousser la jungle avant que les Travaux Publics du Condominium ne se chargent du travail. Des routes carrossables furent également ouvertes dans la brousse pour que le camion de la coopérative puisse ramasser le coprah sur place.

Puisque l'agriculture sur brûlis ne requiert qu'un outillage limité, on est en droit de s'attendre à une faible capitalisation dans le village en ce qui concerne l'outillage. La réalité est tout autre. Chaque maisonnée possède un certain matériel de base tels des scies, pelles, herminettes, haches, barre à mine, marteaux, etc. Il n'est pas rare non plus de trouver dans les maisons, des niveaux à alcool, des vilebrequins et des mèches, des ciseaux à bois et des ciseaux à froid, des pinces, des rubans à mesurer, des équerres, des limes et des râpes, des rabots, des râteaux, des pinceaux, des chasse-clou, etc. Le nombre et la diversité des outils ne semblent pas justifiés par l'usage restreint qu'on en fait.

La liste d'objets d'utilité domestique est aussi longue. On trouve dans chaque maison chaudrons, ustensiles de cuisine, assiettes et plats de porcelaine, réchaud à pétrole, tables, bancs, chaises, lits, matelas, lampes de poche, lampes à pétrole, radios. Plusieurs possèdent des machines à coudre et quelques maisonnées ont des réfrigérateurs à pétrole.

Le lecteur voudra bien se reporter au chapitre sur la consommation pour un inventaire plus détaillé des biens mobiliers.

4 - LE CAPITAL HUMAIN

Une autre forme de capital est ce qu'il est convenu d'appeler le capital humain, soit certains facteurs qui déterminent la capacité productrice des individus. Ces ressources (santé et instruction, par exemple), qui ne sont pas matérielles ont une incidence sur le niveau de production de biens et services. Nous allons examiner ici l'attitude des villageois envers la santé et l'instruction.

a - la santé

Les facilités médicales offertes à la ville sont excellentes et le village compte de plus un dispensaire. Les gens s'y rendent pour recevoir les premiers soins ou chercher des médicaments, préférant aller aux deux hôpitaux de Port-Vila pour les maladies plus sérieuses. Ainsi, toutes les femmes vont accoucher à l'hôpital. Selon un assistant-médical (medical practitioner) qui habite au village, les villageois reconnaissent les maladies suivantes: "souffle court" (insuffisances respiratoires telles l'asthme, la bronchite et la tuberculose), les fièvres provoquées par le paludisme et les convulsions chez les enfants. Les cas de malnutrition se rencontrent parfois chez les enfants, bien que la malnutrition avancée soit rare. Les gens souffrent en général de plusieurs types de vers intestinaux, de troubles gastro-entériques et de dysenterie.

Quand une personne est malade, elle essaie d'abord des remèdes indigènes ("feuilles") avant d'aller voir le docteur, ou encore elle achète des médicaments connus à la pharmacie. La foi des villageois en la médecine moderne explique de manière paradoxale qu'on attende aussi longtemps avant

d'amener le patient à l'hôpital. Si le docteur ne peut soigner le patient, dont l'état est parfois trop avancé, cela prouve que la maladie est d'origine coutumière et on a alors recours à un guérisseur (clever). Le clever est en même temps un devin et un guérisseur qui porte un diagnostic sur l'origine de la maladie et offre un remède.

On reconnaît en effet deux sortes de maladies. Les maladies naturelles qui sont guérissables à l'hôpital et les maladies coutumières (sik blon kastom) contre lesquelles le docteur ne peut rien. Ces dernières sont causées par les divers esprits de la forêt ou par des "poisons", des pierres magiques que possèdent les villageois. Le village compte deux clever qui guérissent les gens de ces maladies. "Les poisons (su, grass) viennent de l'envie. Celui qui ne peut se procurer une aussi bonne maison, ou autant de biens qu'un autre, devient jaloux: il rend l'autre malade pour l'abaisser à son niveau. Les gens veulent être tous semblables.", selon un clever d'Erakor. L'individu qui s'est querellé avec une autre personne à cause d'une parcelle de terre ou d'une histoire de femme va parfois utiliser un "poison" pour se venger. "Les Noirs, quand ils sont fâchés, tuent avec des "su". Les Blancs, eux, emploient des pistolets," (idem). Auparavant tous les vieillards d'Erakor possédaient des "su". Aujourd'hui, les jeunes ne possèdent plus que des "masing" (pierre magique ou poudre qui agit à la façon d'un filtre d'amour).

Les gens ont peur de ceux qui possèdent des pierres magiques et les possesseurs de ces pierres sont ceux qui ont un comportement bizarre: les personnes qui ne vont jamais à l'église ou qui sont arrogantes. Ces croy-

ances, en plus d'être une forme de contrôle social par la peur qu'elles inspirent, servent également à expliquer l'inexplicable. Lorsqu'on découvre qu'un individu récemment décédé possédait une pierre magique, cette personne devient le bouc émissaire des morts ou maladies dans le village.

On raconte que plusieurs personnes sont mortes de sorcellerie sur l'ilôt quelques temps avant que le village ne soit déplacé à l'endroit actuel. Ceci reflète dans l'esprit des gens les nombreuses tensions qui existaient à l'époque entre villageois. Aujourd'hui les gens utilisent des bouteilles de contre-poison dans lesquelles sont placées des cendres qui viennent de Tongoa. Il est intéressant de voir comment les gens ont résolu de lutter contre ces "poisons" et esprits dans leur nouveau village.

Le conseil du village encouragea les habitants à enterrer ces contre-poisons (faksar) devant la ou les portes de leur nouvelle demeure. En effet, si un su ou nakaimas marche sur un faksar, le pouvoir magique va se retourner contre le propriétaire du su. Le conseil annonça ensuite, qu'à partir d'une certaine date, toutes les maisonnées auraient des faksar enterrés au seuil de leur demeure et que ceux qui possédaient des pierres magiques devraient s'en débarrasser rapidement, s'ils ne voulaient pas courir de danger. On demanda en plus à un des clever de purger le village des pierres magiques en se rendant chez les personnes soupçonnées de posséder de telles pierres.

Il n'y a pas moins de sorcellerie à Erakor qu'ailleurs, puisque pour employer l'expression d'un clever, "i kat tumas tselas lon vilits," (il existe beaucoup de jalousie au village). Néanmoins, le fait que les autorités villageoises ont résolu de s'attaquer à ce problème retient notre attention.

Ces mêmes autorités considèrent que ces mesures prophylactiques ont eu une incidence salubre sur la capacité productrice des villageois.

b - l'instruction

Erakor fut le premier village sur Vaté à se convertir à la religion chrétienne et ses habitants se sont intéressés très tôt à l'instruction dispensée par les missionnaires. Les premiers rapports annuels de la mission presbytérienne nous permettent de retracer les efforts missionnaires dans ce domaine et la réaction des villageois.

Le rapport du Rev. J. Copeland, mettant en garde les congrégations qui supportaient l'oeuvre missionnaire aux Nouvelles-Hébrides contre un excès d'optimisme, indique de façon succincte l'attitude des Autochtones envers le monde coutumier, l'attitude missionnaire face aux Autochtones, et les difficultés que ces derniers rencontraient dans leur tâche.

"By an inordinate desire for the bright and the pleasing, don't force us to exaggerate, to send you accounts of converts that exist very much only on paper ... If we missionaries have at all a tendency to err in our letters, it is to overstate matters, and to give accounts of our work a touch of the couleur de rose ... Take care when you read our letters ... Don't add to our statements..."

(Mason, Firth & M'Cutcheon, 1872: 8)

"They (les indigènes) do not feel heathen ceremonies to be a burden; they are a source of intense pleasure. They are far from being wary of the service of ignorance and superstition; they prefer that service to every other. They are perfectly satisfied with their own gods and their own mode of worship, while of the true God and His gospel they have no little dread. In such places as these especially, men love the darkness rather than the light."

(Ibidem:p7)

"...when the natives embrace Christianity, don't expect among them a high civilization. As a race they are low, physically and intellectually, and are not capable, meantime at least, of a civilization such as yours and mine ... The white man is superior to the dark races in everything, Christianity not excepted. If you want good linguists, or good statesmen, or good soldiers, or good sailors, or good mechanics, or good ministers ... or good anything else you please, don't look here for them. If you want intellect, fortitude, generosity, devotedness, truthfulness, or piety, in a high degree, look elsewhere. These natives are the very infant of our race ..."

(Ibidem, p.8)

Le rapport de 1873 mentionne une des plus grandes difficultés rencontrées par les missionnaires.

"Their minds are already prejudiced against it (la foi): in which respect they very much resemble the Roman Catholics; they either refuse to hear at all, or hear so as not to understand, and with a full determination not to believe. They are given over to strong delusions ... the greatest of which is the strange idea, universally entertained, that the Word, or Book, and worship of God brings sickness and death."

(Geo. Laxtan, 1874: 4)

A l'époque où les Néo-Hébridais s'entêtent en général à refuser le message chrétien, ce même rapport nous apprend qu'à Erakor et Pango, l'ensemble de la population (270 âmes) se rend à l'église et à l'école et que la congrégation religieuse compte soixante-et-dix-sept membres et neuf elders. Chaque village possède "large and substantial place of worship" et quatre livres ont déjà été imprimés dans leur langue.

En 1874, tous les indigènes de Pango et Erakor vont à l'église et la majorité d'entre eux à l'école. Selon le missionnaire installé à Erakor, "They are learning to read well...There is a school at each village, where

the people are taught reading, writing and arithmetic".²²

Le rapport de 1879 nous apprend:

"The usual morning school has been kept up, also the classes for teachers and candidates for baptism. Mrs. McKenzie's school for the children is quite encouraging at present, as several from Pango and Eratap have joined it. The attendance is about 40, from 5 to 10 years of age."

(J.W.McKenzie, Erakor, 21 juillet 1897) ²³

L'intérêt des villageois ne semble pas avoir diminué, puisqu'en 1884 le Rev. McKenzie écrivait:

"Our children's school has been kept up without any intermission during the whole year. The average attendance has been about 60. It is held from 7:30 to 10:00 a.m. From 11:00 to 12:30 p.m. the class for young men meets; during the past 6 months the attendance was 10." ²⁴

Pourquoi Erakor fut le premier village à se convertir sur Vaté demeure un mystère, à moins d'accepter la tradition locale qui veut que ce soit pour une histoire de femme. Une des raisons possibles réside dans le désir des indigènes de connaître l'univers des Blancs, de s'appropriier leur savoir, leur waes, en vue de devenir leurs égaux. Il est bon de rappeler que les notions de pouvoir, de contrôle sur les personnes et les choses, et d'égalité, dominent l'organisation sociale traditionnelle des sociétés mélanésiennes. Les indigènes étaient à l'époque émerveillés en même temps qu'envious de la richesse, donc du pouvoir, des Blancs. L'instruction offerte par les missionnaires, les seules personnes à rechercher des contacts poussés avec la société autochtone, était un moyen d'atteindre à cette égalité.

Plusieurs indices montrent que les habitants d'Erakor semblent avoir fermement désiré cette instruction. Il faut d'abord rappeler la con-

version rapide du village, si on la compare à celle des autres villages de Vaté. Le rapport annuel de 1887 affirme que les teachers formés par les missionnaires sont en général incapables d'enseigner quoi que ce soit, à l'exception de ceux qui furent formés durant quatre ans par le Dr. McKenzie. Ensuite, un commentaire curieux de ce missionnaire sur le caractère des gens éduqués d'Erakor, commentaire qu'il n'explique malheureusement pas, indique que le salut éternel n'était peut-être pas la seule préoccupation des villageois.

"My experience in teaching the natives English has not been quite satisfactory, as in most cases it seems to make them too high minded. Indeed, the most discouraging feature about our young, on many of whom we have expended a great deal of labour, and who are smart and intelligent, is their pride." 25

Ce commentaire sur le manque de docilité ou l'esprit d'indépendance des jeunes d'Erakor devient révélateur lorsqu'on le rapproche d'un autre grief du Rev. McKenzie, à savoir que les jeunes gens s'engageaient sur des bateaux plutôt que de répondre à l'appel missionnaire et devenir catéchiste.

"Most of the young men go away in vessels, and as they have been attending school regularly ... are especially attractive to masters of vessels, while they on their own part have also learned the value of money."

(Steel, 1880: 232)

A mesure que les années passent, la ferveur religieuse de nombreux convertis semble diminuer. Le synode de 1904 affirme:

"...we note that these are years of change, owing to the facility with which the natives acquire European property and a higher rate of wages. These altered conditions have brought in new difficulties, as, for example, a spirit of

avarice that manifests itself in unwillingness to support their own teachers..." 26

Cette dernière citation peut donner l'impression que les Néo-Hébridaïes ne contribuaient en rien au support de la mission. Pourtant en 1875, le Dr. McKenzie rapportait:

"A lot of manual labour was performed gratis. A considerable quantity of arrowroot, upwards of 2,000 lbs., was contributed as usual." 27

En 1898, les ouailles de ce missionnaire produisirent plus de deux mille livres d'arrowroot pour la mission d'une valeur de £76: 17: 7 et les collectes dominicales rapportèrent £ 45: 17: 1½. En 1900 - 1901, les collectes dominicales rapportèrent £ 88: 18: 2, la production d'arrowroot £ 57: 7:3, le festival annuel £ 11: 0: 3, la classe de couture de Mrs. McKenzie £ 3: 10: 0 et Erakor donna £ 16: 10: 0 pour la réparation de leur église. Les recettes totales du Dr. McKenzie s'élevèrent à £ 177: 8: 5 pour une paroisse d'environ huit cents âmes.

Le synode de 1913 résumait la situation de la mission dans les termes suivants:

"There are in many centres encouraging signs of spiritual progress, although in others (including some of the earlier evangelised islands) a second state of missionary difficulties has been reached, owing to the cooling of religious fervour and the degenerating influences of present-day conditions." 28

Le Tongoa Training Institute (TTI) fut fondé en 1894 pour former des catéchistes. Plusieurs villageois se rendirent à TTI poursuivre leurs études. Selon un vieillard d'Erakor, lui-même ancien de cette école, on y

envoyait les fils d'elders ou de chefs de clan, de façon à ce que l'église soit supportée par les futurs leaders de la communauté. Autour de 1920, quand Erakor a voulu se donner un nouveau chef, on choisit un ancien de TTI parce qu'on voulait une personne instruite.

D'après les villageois, l'école de district d'Iririki résulta du désir des leaders des villages situés près de Port-Vila d'avoir une école plus avancée que l'école de village. Les habitants d'Erakor auraient été les premiers villageois à construire un bâtiment qui devait servir de salle de classe. "Man Erakor i biltim fas haos, from taem skul i kam, Erakor i olsem het, i kavremap evri vilits taem i kam blon maken wan samting," (les habitants d'Erakor construisirent le premier bâtiment. Depuis l'arrivée de la religion, Erakor est à la tête de tous les projets.).

Grâce à l'action missionnaire, il n'y a pas d'illettrés au village. Même les plus vieux peuvent lire et écrire dans leur langue vernaculaire ou en bislama et certains lisent le français ou l'anglais.

Parmi la génération des 35 à 45 ans, quatre individus ont poursuivi leurs études à Fidji, un en médecine et trois en menuiserie. Les membres de leurs clans ont aidé à défrayer leurs frais de scolarité puisqu'il n'existait pas de bourses d'étude à l'époque.

Les gens attendaient beaucoup de ceux qui étaient allés étudier à Fidji. Lorsque ces gens revinrent au pays, ils trouvèrent des emplois lucratifs, mais ils n'occupèrent pas de positions de leadership dans le village. Ils ne constituèrent pas la force de changement attendue d'eux et le village abandonna l'expérience.

Tous les jeunes sont actuellement scolarisés aux deux écoles primaires du village, l'une anglaise, l'autre, française. Le système scolaire anglais est le suivant. L'école villageoise offre les quatre premières années et l'école du district les trois dernières années du cours primaire. Ceux qui obtiennent leur certificat d'études primaires peuvent ensuite se présenter à l'examen d'admission de l'école secondaire, à l'Honisua High School (une école confessionnelle) ou encore aller à l'école normale. A l'école du village, les frais de scolarité sont de \$A 6.00 par enfant avec une réduction s'il y a plus de deux enfants par famille. A l'école du district, un pensionnat, les frais sont de \$A 46.00 par année avec une réduction s'il y a plus d'un enfant par famille. A l'école secondaire, les frais de scolarité s'élèvent à \$A 96.00 par année. A ce montant, il faut ajouter l'argent de poche, les vêtements et les frais de transport par taxi pour aller visiter l'étudiant. Dans le système scolaire français qui est gratuit, les plus jeunes vont à l'école du village avant de terminer leur cours primaire à Esnar et Port-Vila. Ceux qui obtiennent leur certificat d'étude primaire peuvent par la suite poursuivre leurs études secondaires au lycée.

Les parents ont une attitude très positive face à l'instruction de leurs enfants et certaines maisonnées paient des frais de scolarité relativement élevés. Comme nous l'avons mentionné dans la section sur le travail salarié, les vieillards reprochent à la mission presbytérienne de ne pas leur avoir donné une éducation technique, que ce soit au village ou au TTI.

Les garçons sont en règle générale plus scolarisés que les filles qui, jusqu'à récemment, n'occupaient pas d'emplois salariés. Celles-ci res-

taient à la maison jusqu'à leur mariage. Maintenant que les filles, grâce aux emplois offerts dans la nouvelle industrie touristique, sont devenues un actif pour les chefs de maisonnée au même titre que les garçons, on peut s'attendre à un changement d'attitude de la part des parents.

Dans presque toutes les maisonnées, les garçons reçoivent une éducation primaire au-delà des quatre années données par l'école du village. Puisque l'école française offre maintenant un enseignement secondaire, en compétition avec le système anglais, les parents ont un choix et quatre étudiants sont actuellement au lycée, alors que trois sont à l'école secondaire anglaise.

Le travail clérical est très valorisé au village, contrairement au travail agricole, et constitue une source de prestige. La connaissance des langues officielles devient de plus en plus une nécessité. Les Néo-Hébridais qui travaillent dans les restaurants, les bars et les magasins parlent souvent le français, un fait rare il y a à peine dix ans de cela.

En plus de l'instruction publique, les villageois ont toujours profité des chances qui s'offraient à eux d'apprendre des métiers nouveaux. Lorsque la traite de la main d'oeuvre prit fin, les gens s'engagèrent sur des bateaux pour "voir du pays" ou devinrent domestiques chez les Européens résidant à Port-Vila. Durant la seconde guerre mondiale, on apprit beaucoup dans les camps militaires américains à propos des règles d'hygiène, de la nourriture et de la cuisine des Blancs, des organisations militaires, etc. De leur côté, les jeunes hommes ont rapidement maîtrisé les nouveaux métiers de chauffeur de taxi, de conducteur d'équipement lourd, de peintre ou de maçon et les

jeunes filles sont devenues serveuses dans les hôtels ou restaurants de la ville.

L'instruction, qui reflète l'ouverture du village sur le monde extérieur tout en étant elle-même un facteur de changement, n'est pas sans causer des difficultés dans le village. Un des hommes influents, à qui nous avons demandé de mettre sur papier ses impressions des changements qui s'étaient produits dans l'instruction des villageois, nous offre une critique bien pensée de la philosophie de l'éducation (cf document annexé). Il y a un demi-siècle à peine, la charte sociale était la Bible et la base du pouvoir politique reposait largement sur un savoir religieux. Aujourd'hui, les jeunes mettent en question ce pouvoir de leurs aînés en fondant leurs revendications sur l'instruction qu'ils ont reçue.

5 - INVESTISSEMENTS A ERAKOR

Nous avons déjà vu en étudiant la société N.S.K. que les villageois étaient capables d'un degré élevé de capitalisation lorsque se présentait une opportunité d'investir cet argent.

Nous voulons décrire cette fois-ci les entreprises individuelles d'Erakor et les difficultés qu'elles rencontrent.

Au niveau de l'agriculture, on dépense temps et énergie à expérimenter avec des produits nouveaux, sans l'aide du Service de l'Agriculture, en vue d'offrir ces produits au marché. Un villageois a par exemple employé des travailleurs agricoles pour semer un jardin à l'européenne dans l'espoir de réaliser de larges bénéfices au marché.

Au niveau commercial, la fermeture de la coopérative britannique du village a amené une prolifération de petits magasins dans le village. Le propriétaire d'un de ces trois nouveaux magasins comptait sur son fils employé chez B. P. pour lui procurer sa marchandise à bas prix. L'escompte de 20 % qu'il obtenait chez B.P. lui permettait, disait-il, de vendre moins cher que ses compétiteurs et de continuer à faire un profit. Le fils avait également établi un système de comptabilité qui permettait de calculer les profits nets réalisés chaque jour. Les premiers jours après l'ouverture, le magasin réalisait des profits quotidiens d'environ \$A 5.00. Ce commerçant avait l'intention d'investir ses profits dans la construction d'une nouvelle maison qui pourrait servir à la fois d'habitation et de magasin.

Son compétiteur, chauffeur de taxi, dépensa \$A 600.00 pour se procurer sa marchandise. Il acheta également une table de billard, en payant comptant la moitié du prix d'achat (\$A 500.00), à partir d'économies réalisées lors d'un séjour de neuf mois en Nouvelle-Calédonie. Il eut par la suite des démêlés avec les autorités du village à propos du billard. Les jeunes gens passaient la journée dans son magasin à miser de l'argent. Quelques adolescents volèrent l'argent de leurs parents pour jouer. Le missionnaire fixa des heures d'ouverture qui devaient être respectées sous peine de fermeture de la salle de billard. La réaction des jeunes gens fut de blâmer les adultes pour leur "jalousie": le propriétaire du magasin, un jeune homme, avait monté une affaire rentable et les anciens lui enviaient sa réussite. C'était, disaient-ils, le moyen qu'ils avaient choisi pour lui couper les ailes et le ramener à leur niveau de vie.

Un autre villageois, conducteur de bulldozer, s'était endetté de plusieurs centaines de dollars à louer le bulldozer de son employeur pour défricher une partie de ses terres. Il voulait faire des pâturages en vue d'y élever du bétail. Il essaya d'obtenir sans succès des crédits de plus de \$A 1,000.00 des banques.

La difficulté d'obtenir du crédit constitue le problème-clé que doivent surmonter ceux qui veulent établir une entreprise. Les banques exigent normalement des biens mobiliers ou un titre de propriété comme garantie. Ceci pose un problème pour les villageois dont la terre appartient à la mission presbytérienne. Les villageois n'ont pas suffisamment de capital liquide pour investir dans leurs entreprises. Ils obtiennent un certain crédit à la consommation auprès de la coopérative française, ou de certains magasins chinois, et ce crédit limité peut être détourné dans des activités de production. Mais le crédit venant de l'extérieur du village n'est pas facilement accessible aux villageois. Certains prônaient l'immatriculation de leurs terres afin d'emprunter de l'argent contre un titre de propriété.

Une autre difficulté rencontrée par les entrepreneurs est leur manque d'information technique en ce qui concerne l'équipement qu'ils achètent. Trois individus achetèrent en commun une camionnette pour servir de taxi dans le village. Malheureusement, ils choisirent une marque de camion importée aux Nouvelles-Hébrides par une petite firme qui ne stockait pas de pièces de rechange. Lorsque le camion fit défaut, il fallut attendre plusieurs mois avant l'arrivée des pièces. Le camion devenant inactif, les propriétaires furent incapables par le fait même de payer pour les pièces de

rechange lorsque celles-ci furent finalement disponibles.

L'entreprise la plus prometteuse est celle d'un petit entrepreneur en construction. Il a fondé une compagnie de construction avec un autre villageois et deux habitants de l'île Fila, chaque partenaire investissant \$A 500.00. La compagnie a acheté une camionnette, engagé des employés et s'est mise à solliciter des contrats auprès des deux administrations.

Nous voyons donc que les villageois sont entreprenants et prêts à expérimenter dans les limites des fonds disponibles et des opportunités qui s'offrent à eux. On a noté les investissements dans l'agriculture vivrière et commerciale et les petits commerces. Le problème commun à ces entreprises, qui ne font pas appel aux ressources financières d'un grand nombre d'individus, est bien sûr celui du crédit qui est inaccessible. Néanmoins, eu égard aux difficultés qui confrontent ces entrepreneurs, ceux-ci se montrent prêts à prendre des risques.

6 - CONCLUSION

Que nous enseigne l'attitude des villageois face aux biens dits de capital?

Les divers projets de location de terre sont particulièrement révélateurs. Pour plusieurs communautés rurales, ces projets de développement hôtelier eurent été l'équivalent de l'arrivée du "cargo", puisque les Autochtones auraient été payés royalement pour des terres qu'ils n'utilisaient qu'en partie. Si l'on tient compte de la polarisation de la société autochtone des Nouvelles-Hébrides par les questions de terres, et de l'incertitude de la

population d'Erakor en particulier, on constate que ces projets furent discutés en termes économiques, c'est-à-dire de risques à prendre et de bénéfices à réaliser.

Ces projets, tout comme la querelle à propos du lagon, révèlent que les villageois assignent une valeur marchande précise à leurs ressources. On a l'impression que si les villageois obtenaient des garanties suffisantes, la location des terres ne serait plus qu'une question de prix.

La production de services sous forme de travail dans le secteur non-marchand de l'économie villageoise, que ce soit l'entraide mutuelle ou le bénévolat, possède toujours une composante monétaire, même si ce n'est souvent que sous forme symbolique.

Nous avons constaté que les villageois attachaient beaucoup d'importance à l'infrastructure au village, que ce soit dans la façon dont le village a été planifié ou dans leur détermination d'obtenir une route qui les relierait à la ville. Nous avons également noté que le capital technologique au niveau domestique est beaucoup plus développé que ne l'exige l'horticulture vivrière.

Quant au "capital humain", nous avons vu que santé et éducation constituaient deux préoccupations majeures. Dans le premier cas, non seulement ils utilisent les facilités médicales offertes à la ville, mais ils ont de plus adopté une attitude "planifiée" envers les pertes de vie et les maladies causées par la sorcellerie. Les données historiques indiquent que l'instruction semble de tout temps avoir été une préoccupation majeure des villageois. Ceux-ci ont toujours manifesté une attitude positive face à l'instruc-

tion comme facteur de développement. Le document annexé indique que certains ont maintenant compris que l'instruction implique une transformation du mode de vie de la communauté, une remise en question des valeurs liées aux formes actuelles du pouvoir.

Chacun des facteurs étudiés ci-dessus est insuffisant en lui-même pour démontrer la pénétration de l'économie villageoise par les valeurs de l'économie de marché. Si l'on considère toutefois chacun de ces facteurs comme un indicateur et qu'on les regroupe, on obtient une image globale qui montre que les biens et services produits au village ont une valeur marchande et qu'il n'existe pas d'économie dualiste à Erakor, pas plus au niveau conceptuel que dans les faits. L'économie villageoise est totalement intégrée à l'économie de marché.

IV - LES STRUCTURES DE PRODUCTION

Avant d'aborder le sujet de cette section, nous aimerions récapituler brièvement les aspects les plus importants du système de production que nous venons de décrire.

Nous avons vu que les villageois pratiquent une horticulture à long cycle de jachère. L'agriculture d'auto-subsistance n'est pas une nécessité à Erakor: quelques maisonnées ne produisent rien du tout, alors que plusieurs ont une production agricole insuffisante pour satisfaire tous leurs besoins. Le système vivrier est par ailleurs influencé par l'économie urbaine, comme l'indiquent les modifications apportées à l'agriculture vivrière dans les villages de la zone péri-urbaine de Port-Vila: la diminution des superficies mises en culture, l'usage répandu de plantes exigeant moins de soins, et le raccourcissement des périodes de jachère.

L'unité de production agricole est la famille nucléaire, largement auto-suffisante en main d'oeuvre pour ce genre d'agriculture. Les maisonnées échangent bien quelques journées de travail pour les travaux les plus durs, mais il n'existe pas de modes de coopération communaux, ni de réseaux permanents d'entraide qui lieraient plusieurs maisonnées entre elles. Les quelques groupes de travail qui existent sont de dimension restreinte et leur nombre varie d'année en année. Lorsque les maisonnées disposent d'une main d'oeuvre insuffisante, elles ont volontiers recours aux organisations villageoises qui louent leurs services, ou à des ouvriers agricoles.

L'appropriation du sol est basée sur la propriété individuelle.

Le système foncier traditionnel fut complètement modifié à la suite de la création des villages côtiers par la mission presbytérienne. Le régime foncier a maintenant évolué vers la propriété personnelle et la transmission filiale du sol. Une analyse statistique des modes de transmission de la propriété foncière nous a permis de constater que les inégalités du système étaient mitigées par les dons et prêts de droits de culture, l'existence de terres familiales indivises, et la diversité des donateurs. Nous avons également noté une tendance vers une plus grande individualisation de la tenure foncière, à mesure que croissent la population villageoise et la commercialisation de l'agriculture vivrière. On peut s'attendre à ce que la compétition pour les terres de culture devienne aussi forte que pour les cocoteraies, comme le laisse voir le nombre grandissant de litiges fonciers.

Au niveau de l'habitat, les gens d'Erakor ont affiché dans le nouveau village une conception individualiste de la communauté, en rupture avec l'ancien aménagement de l'espace villageois. La façon dont on a tenté de modifier, au niveau spatial, certaines relations sociales indique bien que tous les changements ne sont pas introduits de l'extérieur.

L'étude de la participation des femmes d'Erakor au marché de Port-Vila a montré, contrairement à ce qu'en disent Brookfield, Brown Glick et Hart, que le marché constitue une activité très rentable. Les femmes ont une idée précise de la demande totale pour leurs produits, puisqu'elles se spécialisent dans la vente de produits différents, et qu'elles réussissent à vendre près de 75 % des produits apportés au marché. Le comportement des villageois dans cette entreprise commerciale contredit l'image présentée par

Brookfield de producteurs agricoles indigènes marginalement intégrés au système de distribution de produits vivriers de la ville.

Les producteurs agricoles sont en fait dans une position privilégiée à cause du type d'agriculture qu'ils pratiquent, échelonnant la récolte d'un nombre varié de produits vivriers sur une longue période, et par le fait que les produits vendus au marché sont ceux-là mêmes qui sont consommés à la maison. L'utilité des produits vendus n'est donc pas uniquement fondée sur leur convertibilité monétaire.

Le marché sert de complément au salariat en permettant une utilisation optimale des facteurs de production (terre, arbres fruitiers, surplus de main d'oeuvre de l'épouse et des enfants d'âge scolaire, du savoir-faire artisanal, etc.) qui demeurent sous-employés dans le travail salarié.

Plus de 60 % des individus en âge de travailler à Erakor occupent des emplois salariés. Le pourcentage se chiffre à 88% si l'on exclut les mères de famille des personnes salariables. Comme l'indiquent ces chiffres, l'économie villageoise est axée sur le travail salarié offert à l'extérieur du village.

Le marché est pour certaines maisonnées la seule source de revenus, bien que pour la plupart ce ne soit qu'une activité économique d'appoint. En effet, les revenus mensuels en provenance du marché ne représentent que 8.4 % des revenus totaux, alors que le salariat est responsable de plus de 90 % des rentrées d'argent.

La main d'oeuvre villageoise, à faible niveau de technicité, profite quant aux salaires de la situation économique favorable qui règne à Port-

Vila. Le revenu mensuel moyen par maisonnée se chiffre à \$A 194.77. Mais le village est loin d'être homogène de ce point de vue. Les revenus mensuels par maisonnée varient, du plus bas au plus haut, entre \$A 23.00 et \$A 596.00, avec 42.85 % des maisonnées possédant un revenu entre \$A 100.00 et \$A 200.00.

Une mesure plus exacte de la richesse des maisonnées est le R.U.C., le rapport entre les revenus mensuels et le nombre d'unités de consommation par maisonnée. Encore là, on constate de grandes variations dans le village, puisque le R.U.C. varie entre \$A 10.00 et \$A 200.00, la majorité des maisonnées (63.26 %) possédant un R.U.C. de \$A 10.00 à \$A 40.00.

Bien que les villageois soient agriculteurs et, pour ceux qui vendent leurs produits vivriers au marché, producteurs agricoles, la proportion des revenus dérivés du salariat démontre jusqu'à quel point le village est urbanisé. Les habitants d'Erakor ont pour ainsi dire tous les avantages de vivre à la ville sans connaître les désavantages d'un prolétariat urbain.

Nous avons ensuite étudié l'attitude des gens d'Erakor envers un mode communautaire de développement. La société Ntuam Sook révèle l'existence d'épargnes au village, ou du moins, la capacité des villageois d'engendrer rapidement des épargnes, puisqu'en moins de deux ans, cent vingt-deux villageois achetèrent près de \$A 10,000.00 en capital-action.

Le président de la société de son côté a su monter en quatre ans une entreprise qui possédait en 1970 un capital d'une valeur de \$A 22,524.80. La société n'a pas cessé de diversifier ses activités depuis sa fondation et possède actuellement 400 hectares de terres clôturées, environ 175 têtes de bétail, 4 véhicules dont un autobus, deux magasins en dur, une cacaoyère qui

compte 5,000 pieds de cacao, et plusieurs hectares plantés en produits vivriers destinés au marché de Port-Vila. La société paie \$A 270.00 en salaires mensuels au président, au secrétaire et à sept ouvriers agricoles.

Nous avons mentionné que les problèmes de la société sont en partie liés à la tendance du président à sur-investir. Le président de N.S.K. est non seulement un entrepreneur hors-pair, mais aussi un leader doté d'une forte personnalité. Il n'est pas impensable que cette personne aurait pu être le leader d'un culte du cargo, s'il avait exercé ses talents dans un endroit qui a connu de tels mouvements. Ses talents de leadership, sa capacité de stimuler le développement économique si ardemment souhaité, auraient alors été considérés beaucoup plus importants que son habileté à gérer les fonds d'une entreprise. A Erakor pourtant, le rôle du président ne fut jugé que sur sa gestion de la coopérative. Il semble dans ce village que la situation ne soit pas si désespérée que les gens doivent compter sur les talents exceptionnels d'un leader charismatique pour améliorer leur bien-être. Ainsi, les gens se sont sentis lésés lorsque, sans les consulter, le président décida de réinvestir leurs dividendes dans des projets à long terme. Loin de se sentir impuissants, devant un mode d'organisation économique dont ils ignorent les règles, les gens se croient au contraire capables individuellement de manipuler la situation à leur avantage. Nous aurons l'occasion plus loin de développer ce point en profondeur.

Pour cerner de plus près les valeurs qui sous-tendent les activités de production, nous avons ensuite examiné l'attitude des villageois face aux divers biens de production.

Les projets de développement hôtelier et la querelle concernant le lagon montrent que les villageois assignent une valeur marchande précise à leurs ressources. Même plus, si l'on tient compte du climat particulièrement revendicateur des populations néo-hébridaises pour tout ce qui concerne le sol, on constate qu'à Erakor une rationalité marchande domina les débats.

L'offre et la demande pour le travail dans le secteur non-marchand de l'économie villageoise ne sont pas bien sûr régies par les lois de l'économie de marché. Mais nous avons noté une composante monétaire, même si elle n'est souvent que d'ordre symbolique, dans toutes les formes d'entraide ou de bénévolat.

Nous avons également constaté que les dépenses pour le capital technologique, tant au niveau de l'infrastructure villageoise qu'au niveau domestique, étaient relativement élevées.

En ce qui concerne le "capital humain", nous avons vu que les villageois, en plus d'utiliser les facilités médicales offertes à la ville, avaient adopté une attitude moderne pour combattre les maladies contre lesquelles la médecine ne peut rien. L'usage planifié de prophylactiques au village a eu selon plusieurs une incidence positive sur la capacité productrice des villageois.

Les documents historiques nous ont permis de voir, que l'intérêt des habitants d'Erakor pour l'instruction européenne, date des premiers contacts avec les missionnaires, et que celle-ci a toujours été conçue comme une voie privilégiée d'accès au monde des Blancs. Ce n'est que plus tard, alors qu'ils ont compris que le savoir religieux dispensé par la mission

n'était pas une instruction suffisante, que les villageois ont reproché à celle-ci de ne pas leur avoir appris ce qui aurait pu améliorer leur situation économique. Le document écrit par un ancien exprime une philosophie profonde de l'éducation et révèle l'importance accordée à cette forme de changement.

L'étude des formes d'investissement au village a indiqué les difficultés auxquelles les entrepreneurs doivent faire face, en particulier l'absence de crédit, et a montré malgré, et surtout, à cause de ces limitations, le caractère entreprenant des villageois.

L'addition de ces nombreux indicateurs nous offre une image globale de la production de biens et services au village. Celle-ci est dominée par l'économie marchande, aussi bien au niveau des modes d'organisation, que des valeurs qui président aux activités de production.

Les villageois ne sont pas des paysans, malgré leur agriculture d'auto-subsistance et leur agriculture vivrière commerciale, puisque leurs revenus proviennent principalement du salariat. Ils ne font pas non plus partie du petit prolétariat de Port-Vila, parce qu'ils ont conservé d'autres moyens de production que la vente de leur force de travail. Ils habitent sur leurs propres terres et deviennent à la naissance membres d'une communauté homogène, juridiquement distincte de la ville, et cette appartenance leur confère des privilèges que n'ont pas les Autochtones vivant à la ville.

Nous ne sommes pas particulièrement concernés ici par les problèmes de définition. Nous voulons plutôt montrer qu'Erakor constitue une formation sociale hybride, qui peut être considérée tout à tour comme une

communauté rurale ou urbaine, sans être vraiment ni l'une ni l'autre.

La richesse et la prospérité d'Erakor, comme celle des autres villages de la zone péri-urbaine de Port-Vila, tiennent à ce double caractère rural et urbain, à leur économie à la fois auto-subsistante et marchande, au fait que les villageois sont de petits propriétaires fonciers qui vendent leur force de travail à la ville. Ils ont accès à la richesse matérielle de la ville au niveau de la production, de la distribution et de la consommation, sans avoir à sacrifier la sécurité économique qui découle de l'existence d'un secteur non-marchand dans la communauté.

Bien que les activités économiques possèdent toutes une finalité marchande, il existe néanmoins un secteur non-marchand qui préside à l'obtention du droit de résidence, à l'allocation des terres et à l'accès aux diverses formes d'entraide. La présence d'un secteur non-marchand n'est pas surprenante dans une communauté de petite dimension, où les gens sont liés de leur naissance à leur mort par des liens de consanguinité, d'affinité, d'amitié et de voisinage. La présence de sorcellerie dans le village se fait l'écho de ce complexe de liens auxquels on ne peut échapper. A Erakor, la production n'est donc pas entièrement dominée par des transactions de type commercial. Mais encore moins, quant à cela, par l'univers d'une économie d'auto-subsistance.

Une des caractéristiques essentielles de la production à Erakor est que celle-ci n'est soumise à aucune organisation rigide, qu'elle échappe à l'emprise de qui voudrait la contrôler. A un système foncier, fondé sur la propriété individuelle des droits de culture, correspond un système agri-

cole dans lequel l'unité d'exploitation est la maisonnée. De plus, alors que les ressources naturelles sont abondantes et qu'une infrastructure adéquate relie le village à la ville, le système agraire ne requiert aucun déboursé technologique.

Cette flexibilité d'arrangement des modes de production agricole est amplifiée par les nombreux débouchés qu'offre la ville. Le marché est composé de producteurs agricoles, qui vendent eux-mêmes leurs produits aux acheteurs, sans passer par l'intermédiaire de commerçants. Personne non plus ne contrôle le nombre ou la qualité des emplois offerts aux villageois et ces derniers ont un accès total au marché du travail. Il n'existe pas de liens de clientèle économique à Erakor. Au niveau des activités de production, on ne rencontre donc pas de monopole sur les biens de production, ou de contrôle sur les activités de production. La polyvalence des arrangements de production, son polymorphisme, explique l'absence de structure d'extorsion à ce niveau.

La maisonnée demeure l'unité de production et de consommation. En terme d'économie classique, on peut considérer chaque maisonnée comme une entreprise qui essaie de maximiser ses revenus à partir des diverses ressources à sa disposition (terre, force de travail, spécialisation de la main d'oeuvre, équipement technique, etc.), modifiant ses stratégies de production (activités d'auto-subsistance, agriculture commerciale, travail salarié à la ville, émigration en Nouvelle-Calédonie, investissement dans des entreprises nouvelles, etc.), à mesure que changent ces ressources et les coûts de production. Chaque maisonnée dispose d'un certain nombre d'options à l'égard des

activités de production qu'elle entend poursuivre. C'est ce que nous avons voulu dire, lorsque nous avons parlé de la polyvalence des modes de production.

Il importe cependant de retenir que la compétition entre ces entreprises pour le contrôle des moyens de production et des marchés demeure faible. Les activités de production sont dirigées vers un marché situé à l'extérieur du village, où la demande pour les produits villageois (produits vivotiers et main d'oeuvre) est suffisante pour réduire à un minimum la compétition entre les unités villageoises de production. D'un autre côté, à cause de statut juridique d'Erakor, les forces de l'économie marchande ne s'exercent pas sur tous les biens de production du village. Malgré la valeur énorme des terrains à Port-Vila, la loi de l'offre et de la demande n'a aucune prise sur les terres du village, que les villageois ne sont pas en position d'aliéner au profit d'étrangers.

C'est ce contrôle des villageois sur leur terroir qui explique l'existence d'un secteur non-marchand au village. De la même façon, les villageois les plus riches, ceux qui possèdent les revenus les plus élevés, ne sont pas en mesure de s'accaparer les ressources foncières des plus pauvres. Leurs revenus sont employés pour acquérir des biens de production ou de consommation qui proviennent de l'extérieur.

L'unité de production est également l'unité de consommation et, en ce sens, la maisonnée n'est pas une entreprise capitaliste stricto sensu. Le degré de production de chaque maisonnée ne dépend pas uniquement des coûts de production. Celui-ci varie avec les standards de consommation, les débours-

sés requis par les obligations sociales, etc.

Ceci nous amène à parler brièvement de la distribution de biens et services au village dans les secteurs marchands et non-marchands.

IMPORTANCE RELATIVE DES SECTEURS MARCHANDS ET NON-MARCHANDS

DANS LA DISTRIBUTION DE BIENS ET SERVICES A ERAKOR

INTRODUCTION

Nous essayons de définir dans cette partie de la thèse le type de finalité qui préside aux activités de production, de distribution et de consommation de biens et services à Erakor. Nous tentons de déterminer où en est le village dans ce passage d'une économie d'auto-subsistance à une économie de marché. La recherche de Pitt (1970) a montré que comportement traditionnel et développement économique ne sont pas des termes antithétiques, quoi qu'en pensent plusieurs économistes. Il ne suffit pas d'affirmer l'existence de sphères marchande et non-marchande au niveau villageois, encore faut-il montrer dans la pratique les principes et valeurs qui sous-tendent les diverses activités économiques.

Il n'entre pas dans nos intentions d'analyser en détails le rôle joué par l'économie monétaire dans la distribution de biens et services au village. Nous nous sommes déjà longuement attardés à décrire la structure de production afin de déterminer le support idéologique et la finalité des relations de production.

Pour cerner de plus près le mode de participation des villageois à l'économie marchande, nous allons maintenant étudier, à partir d'un certain nombre d'indicateurs, l'importance relative des secteurs marchand et non-marchand dans la distribution de biens et services à Erakor. Ceci, afin de découvrir si le degré de production des maisonnées est déterminé par les déboursés d'ordre social, plus précisément les diverses formes d'échange qui lient les maisonnées entre elles, ou si le niveau de production s'explique

par d'autres facteurs.

Pour ce faire, nous allons d'abord présenter les diverses formes de distribution dans le secteur non-marchand, qui ont été divisées en échanges mineurs et majeurs. Nous donnerons ensuite les chiffres d'affaire des magasins du village comme indicateurs de la proportion des biens qui circulent dans le secteur marchand.

Le lecteur voudra bien nous pardonner deux choses: d'abord la large part faite aux données quantitatives (présentées en appendice), parce que celles-ci permettent de présenter une réalité complexe sous une forme largement synoptique; ensuite, la brièveté de la description ethnographique des cérémonies en cause, parce que celle-ci n'ajoute rien à notre propos.

I - SECTEUR NON-MARCHAND

A - Echanges Mineurs

On trouve trois formes d'échange mineur à Erakor: les échanges informels de nourriture le dimanche, les tipati ou "tea-party" et les smol maket ou ventes de charité. Nous allons étudier le fonctionnement de ces modes de distribution pour voir les déboursés qu'ils impliquent.

1 - LES ECHANGES INFORMELS DE NOURRITURE

Les maisonnées échangent souvent des aliments entre elles, certaines préparant parfois les repas en commun. Mais pour le déjeuner du dimanche, qui est un repas spécial pour lequel les femmes préparent le laplap et servent du poisson et de la viande fraîches, les échanges deviennent généralisés. Après le service dominical, on voit les enfants sillonner le village transportant des assiettes contenant laplap, ignames et poisson frais chez les consanguins, les voisins ou les amis de leurs parents. Ces échanges réciproques, qui expriment publiquement les liens qui unissent les maisonnées entre elles, ne représentent évidemment qu'une dépense très mineure pour les maisonnées.

2 - LES "TIPATI"

Les fêtes sont particulièrement importantes en économie d'auto-subsistance, où elles constituent non seulement un stimulant pour la production vivrière, mais de plus le principal mécanisme de redistribution de

l'économie villageoise.

Ce mode de distribution de la production vivrière n'existe pas à Erakor. Il n'existe pas de fêtes à proprement parler dans lesquelles on procède à de larges distributions de nourriture. Lorsque doit être célébré un événement public comme le départ d'un villageois pour le Tongoa Training Institute, la visite d'une personne de marque, ou encore un événement privé comme un baptême, on sert du thé, des biscuits et des gâteaux au nakamal ou à la maison. Non seulement les produits consommés sont achetés au magasin, mais les dépenses encourues sont réduites au minimum. Dans le cas des baptêmes célébrés à la maison, la politesse veut que les invités laissent 20 ¢ ou 40¢ derrière eux pour aider à défrayer les coûts.

3 - "SMOL MAKET"

Quand vient le moment de collecter de l'argent pour quelque cause que ce soit, les villageois organisent des ventes de charité sur le modèle européen.

Les samedis avant et après la tenue de l'assemblée annuelle de la mission presbytérienne à Erakor, on organisa des smol maket dans lesquels les femmes donnaient certains produits qu'elles n'avaient pas vendus au marché, de la limonade et des bonbons achetés au magasin, ou des gâteaux et des crêpes qu'elles avaient elles-mêmes confectionnées. Les hommes apportaient de leur côté des pieds de bananiers, des taros et d'autres produits de leurs jardins ou encore des choses qu'ils avaient achetées au magasin coopératif. Les produits ainsi contribués étaient placés sur une table et les partici-

pants achetaient à prix fort ce qu'eux-mêmes ou d'autres avaient contribué. Les bénéfices réalisés, généralement entre \$A 10.00 et \$A 30.00, servaient à défrayer le coût de construction du McKenzie Hall.

D'autres organisations villageoises, telle le Youth Fellowship, tiennent également ce genre de ventes de charité pour renflouer annuellement leur caisse.

A la fin de l'année 1972, tous les villageois furent conviés à une énorme vente de charité pour payer certaines dettes du village. Les gens avaient donné des breuvages, des biscuits, des gâteaux, du linge, des produits vivriers, des nattes, etc. Près de la porte d'entrée, se trouvait un comptoir où l'on vendait du café, du thé et des liqueurs douces, des gâteaux et des tartines de pain, alors que sur une immense table on avait étiqueté tous les produits en vente. Après les prières d'usage, la vente débuta et les villageois achetèrent en peu de temps tout ce qui était à vendre. Les gens se dispersèrent longtemps après que la vente fut terminée et que les bénéfices réalisés furent annoncés publiquement.

Nous avons vu jusqu'ici que les déboursés des maisonnées étaient peu élevés et que ceci était dû aux formes d'échange dans le village, telles que le tipati et le smol maket. Nous allons maintenant étudier les principaux déboursés d'ordre social, les échanges majeurs qui prennent place dans le secteur non-marchand.

C'est à l'occasion des mariages et des deuils que les liens de parenté prennent soudainement un caractère public. Selon un informateur, "Namatrao (les clans) i stil laef yet tete. Olsem yu no save luk taem blon

mekem haos mo garen. Be taem blon big bisnis olsem marit yu luk klea stret lon im." (Les clans existent encore de nos jours. On ne s'en sert plus pour le travail agricole ou la construction des maisons. Mais ils émergent clairement pour les affaires aussi importantes que les mariages.) Nous allons donner ici une mesure quantitative des échanges qui ont lieu lors des mariages et des deuils afin de voir, au niveau domestique, la dimension de ces déboursés d'ordre social.

B - Echanges Majeurs

1 - LES MARIAGES

Il y a déjà longtemps que les mariages prescrits ont été abolis à Erakor. Seulement la génération des plus de cinquante ans a connu ces mariages dans lesquels le choix du conjoint était fait par les parents. A cette époque, les concubinages, tout comme les relations sexuelles pré-maritales, étaient interdits: les couples qui n'étaient pas mariés devaient ou se marier ou quitter le village.

Aujourd'hui, les jeunes gens choisissent eux-mêmes leur conjoint. Ils sont habituellement amoureux -- fren ou switat (amoureux) -- avant de décider de se marier, quand un enfant n'est pas déjà né de leur union. Les parents conservent néanmoins un certain contrôle sur le mariage de leurs enfants. Le pouvoir des parents vient de ce qu'eux-seuls ont le droit de mettre en opération les divers liens de parenté et de demander à leurs consanguins de fournir l'aide matérielle qu'ils sont dans l'obligation de four-

nir.

Les jeunes gens ne sont pas toutefois sans recours. Ils peuvent se marier sans le consentement de leurs parents en dehors du village sans offrir de fête. A la rigueur, ils peuvent cohabiter dans la maison du garçon ou dans celle du père du garçon. Placé devant un fait accompli, le conseil du village va alors essayer de persuader les parents de marier leurs enfants au nakamal. Dans ce dernier cas, ce ne sont pas les parents qui paient pour le mariage, mais le village tout entier.

Si les parents du garçon acceptent le choix de leur fils, l'oncle utérin, l'oncle paternel ou la tante paternelle iront demander la main de la fille à ses parents. Si ces derniers consentent, une délégation des consanguins du garçon ira "marquer" la fille. Celle-ci devient officiellement la fiancée du garçon après avoir reçu des cadeaux. On lui donnera une bague ou une chaîne d'or, quatre ou cinq nattes, un rouleau de calicot et \$A 5.00 ou \$A 10.00. Il ne reste plus par la suite à la famille du garçon qu'à décider de la date du mariage.

Une dizaine de jours avant la cérémonie du mariage, les familles du garçon et de la fille et leurs consanguins respectifs commencent chacun de leur côté les préparatifs. L'oncle utérin de chacun des futurs époux est la figure centrale dans l'organisation du mariage. C'est lui qui distribue le travail, qui vérifie s'il y a suffisamment de nourriture pour ceux qui sont venus offrir leur aide, qui tient la comptabilité de l'argent reçu et dépensé, qui inscrit dans un livre d'écolier l'aide apportée par chaque participant, et qui préside à la fin du mariage à la redistribution des cadeaux. Le père,

qui appartient à un autre clan que celui de son fils ou de sa fille dans ce système de parenté matrilineaire, s'abstient de participer à ces échanges. Le registre des contributions reçues est, à la fin du mariage, remis au père pour qu'il puisse rendre lors de prochains mariages l'aide dont il a bénéficié. Donc, bien que les dettes encourues soient celles des parents des mariés, c'est à l'oncle utérin, le représentant du clan des époux, qu'incombe la tâche de disposer des contributions.

Il y a de nombreux travaux à effectuer avant le jour du mariage. Il faut couper l'herbe et nettoyer la cour, construire les abris qui serviront de cuisine et de salle-à-manger, couper le bois pour le feu, accumuler suffisamment de nourriture pour les invités, etc. Ces travaux requièrent la coopération de plusieurs individus, qui sont nourris tous les jours avec du laplap et du poisson ou de la viande fraîche. Ces derniers apportent également des vivres (pain, sucre, biscuits, produits vivriers...) d'une valeur de 50¢ à \$A 1.00 par jour.

On trouvera en appendice un agenda des diverses activités et dépenses qui ont précédé un mariage à Erakor.

Il y a deux types d'invitation aux mariages. Invaet lon famle (invitation familiale), par laquelle une personne est invitée à titre de proche parent. Celle-ci doit alors offrir une aide matérielle substantielle et participer aux préparatifs. Cette personne passera environ trois jours à la maison du ou de la marié(e), de la veille jusqu'au lendemain ou surlendemain des noces. Invaet lon sikis klok est une invitation à la fête qui commence vers 6:00 p.m. et dure toute la nuit.

En général, chaque maisonnée offre une contribution à la famille du marié et à celle de la mariée. La valeur de la contribution dépend de la relation généalogique ou des liens d'amitié entre les maisonnées concernées et tient compte des échanges qui ont déjà eu lieu entre elles. Même si les liens sont distants ou presque inexistants, on fera néanmoins une contribution nominale de \$A 2.00 et d'une natte ou d'une pièce de calicot, à titre de co-résident d'Erakor. Si les liens entre les maisonnées sont plus profonds, on donnera beaucoup plus lors du NANROMIEN (aide apportée) comme on le verra un peu plus loin.

Les contributions reçues durant le NANROMIEN servent à payer le "bride price" et à former le trousseau de la mariée, à nourrir les convives qui assistent à la noce, à acheter la boisson et à redistribuer des cadeaux à ceux qui ont participé au NANROMIEN. On se reportera à l'appendice pour un inventaire détaillé d'un de ces NANROMIEN.

La cérémonie du mariage à l'église du village a habituellement lieu le matin. Un léger goûter est ensuite servi chez le père de l'époux pour ceux qui ont assisté à la cérémonie. La mariée et sa famille se rendent chez leurs nouveaux beaux-parents prendre le thé. Dans deux des trois mariages auxquels nous avons assisté, du champagne fut servi aux invités d'honneur.

Ensuite le marié et sa famille reconduisent la mariée et son cortège chez elle où l'on prend à nouveau le thé.

Dans l'après-midi, avant que le marié escorté de ses consanguins ne se rende payer le "bride price" chez le père de la mariée, prend place le

TINGPIEL. Le TINGPIEL est un échange de nourriture entre la famille du marié et celle de la mariée. Normalement ce sont des ignames cérémonielles qui sont présentées dans cet échange dans lequel la famille du garçon doit donner plus que celle de la fille. Lorsque nous avons demandé à certains villageois la signification de cet échange de nourriture, ils ont dit n'en rien savoir, que c'était une coutume transmise par leurs ancêtres. On trouvera dans l'appendice ce qui fut échangé durant un TINGPIEL.

Quand vient le moment pour le marié et ses consanguins de se rendre chez le père de l'épouse payer le "bride price", les femmes mettent des robes neuves confectionnées pour l'occasion. Les nattes et les rouleaux de calicot qui forment la dotte sont distribués parmi les membres du cortège. A environ une centaine de yards de la maison de la mariée, tout le groupe se met à chanter et à danser, agitant les rameaux qu'ils tiennent dans leurs mains. Lorsqu'ils arrivent près de la maison du père de la mariée, un groupe de femmes et de jeunes gens viennent à leur rencontre. Avec l'émulation donnée par ce second groupe, la danse devient plus rapide et les progrès vers la maison de la mariée plus lents. Des nattes ou des pièces de calicot sont étendues sur le sol devant l'entrée de la maison formant un tapis de réception. Les premières femmes entrent parfois à genoux en signe de respect pour leurs nouveaux affins. Le père et la mère de la mariée, l'oncle utérin, les grand-parents et quelques consanguins, sont assis par terre. Le groupe du marié est composé du marié, de ses parents, de l'oncle utérin et de quelques femmes qui déposent le "bride price" sur le sol, dépliant les nattes une à une et réservant les nattes cérémonielles pour le dessus de la pile. L'argent

placé dans une enveloppe emballée dans du papier de couleur et attachée avec du ruban, est posé avec les rouleaux de calicot sur les nattes. Le marié remet discrètement une enveloppe à la mère de la mariée, dans laquelle se trouve une somme d'argent "pour payer le sein". L'église presbytérienne a fixé à \$A 20.00 le montant donné en argent au moment du "bride price". Les gens contournent cette règle en donnant à la mère une somme d'argent qui ne fait pas partie du prix de la mariée. Le lecteur trouvera dans l'appendice la composition de deux "bride price".

Celui qui joue le rôle d'apu (grand-père), ou de chef du clan de l'époux, fait un discours pour dire combien il est content de cette union et remercier les parents de l'épouse d'avoir donné leur fille en mariage. Un membre du cortège de la mariée lui donne la réplique disant qu'ils sont également très heureux de cette union. On se serre la main et on s'embrasse. Le thé est servi et après une demi-heure le marié et son cortège retournent chez eux.

Quelques heures plus tard, on accompagne la mariée chez son époux en chantant et dansant de nouveau. La mariée est conduite dans la chambre nuptiale où elle s'assoit par terre près du marié. Les femmes étendent sur le sol les nattes, qui sont comptées, de même que les rouleaux de calicot. On place ensuite le tout sur le coffre de la mariée. L'atmosphère est triste et chargée lorsque le représentant du groupe de la mariée fait son discours. Les femmes présentes dans la pièce s'embrassent, alors que la mère de la mariée, ses tantes et ses grand-mères, quittent la pièce en pleurant à chaudes larmes. (Voir l'appendice pour la composition du trousseau de la mariée.)

Vers 6:00 p.m. les célébrations commencent aux deux maisons qui vont se poursuivre jusqu'au lendemain.

Le lendemain ou le surlendemain, on remet des présents aux invités pour les remercier de leur contribution au mariage. Des nattes, des morceaux de calicot, parfois de l'argent, sont alors distribués. Des enfants apportent à la maison des participants, une natte ou quatre à cinq yards de calicot ou 50¢, s'il n'y a pas assez de calicot. Aux gens qui ont fourni un rouleau de calicot, on remet généralement une natte, et du calicot à ceux qui ont donné des nattes. Dans un de ces mariages, dix-huit nattes, dix rouleaux de calicot et \$A 4.00, le tout d'une valeur de \$A 117.00, furent redistribués.

L'oncle utérin reçoit également quelque chose pour sa peine. Dans un des mariages, il reçut deux nattes, dix yards de calicot, un porc, un sac de riz, un carton de sucre et \$A 2.00. Dans un autre, on lui donna un jarret de porc et deux nattes cérémonielles.

Après avoir donné 50 ou 75¢ aux jeunes gens qui ont fourni leur aide, ce qui reste des prestations appartient aux parents des mariés. Dans le cas du NANROMIEN décrit en appendice, les parents se retrouvèrent avec \$A 14.00 et des victuailles.

Si l'on examine l'inventaire du NANROMIEN, on peut voir les divers types de prestations, des parents éloignés qui font un don de \$A 2.00 à \$A 5.00, jusqu'aux proches parents qui contribuent entre \$A 20.00 et \$A 30.00. L'ensemble des contributions reçues de quatre-vingt quinze villageois s'élève à \$A 1,270.00, soit une contribution moyenne par participant de \$A 13.36.

Nous avons choisi d'utiliser ce NANROMIEN, parce que le registre des contributions est plus précis que celui des deux autres mariages auxquels nous avons assisté. Toutefois, les prestations reçues durant ce mariage furent plus élevées que de coutume. D'abord, il y avait pénurie d'ignames au moment du mariage, à la suite des cyclones qui se sont abattus sur les Nouvelles-Hébrides en 1972. Le sac de riz de 25 kg devint l'équivalent du présent traditionnel d'ignames. Les villageois plaisantaient à ce sujet disant que c'était lafet lon raes (une célébration au riz). De plus, la mariée était la fille d'un villageois très aisé qui donnait pour la première fois un enfant en mariage. Plusieurs villageois lui étaient redevables de larges contributions qu'il avait versées au mariage de leurs propres enfants. Ces facteurs expliquent que les prestations furent plus élevées que pour les deux autres mariages inventoriés durant notre enquête.

Bien que nous donnions dans le tableau uniquement la relation généalogique entre la mariée et le donateur, ceci n'est pas le seul facteur responsable du montant de la prestation. Les dettes contractées lors de NANROMIEN précédents, la richesse ou pauvreté relative des participants, les liens d'amitié ou au contraire d'inimitié entre consanguins et affins, entrent en ligne de compte. La relation généalogique est insuffisante en elle-même pour rendre compte de la prestation. Les proches parents peuvent s'abstenir de participer au NANROMIEN ou ne donner que le minimum attendu d'eux ou, inversement, contribuer beaucoup plus que les liens de parenté ne le prescrivent.

On constate en examinant l'appendice No. 7 que les déboursés du père de l'époux(se) et ceux du marié sont considérables. Dans deux des maria-

ges observés, les maris estiment avoir dépensé respectivement \$A 400.00 et \$A 249.00, alors que les dépenses des parents se chiffrent à \$A 270.00 et \$A 510.00 respectivement. Il faut cependant ajouter que le père n'encourt pas que de nouvelles dettes dans ces échanges. C'est également l'occasion pour les invités de repayer l'aide qui leur a été fournie lors du mariage de leurs enfants. Dans un cas comme dans l'autre, le repaiement des dettes s'échelonne sur de nombreuses années.

Les déboursés des divers consanguins qui participent au NANROMIEN ne sont pas aussi élevés. D'après un informateur, "un mariage coûte cher à celui que le ou la marié(e) appelle oncle utérin, papa (oncles paternels et amis des parents...) ou maman (tantes paternelles et maternelles, amies des parents...)."

Examinons donc les déboursés de cette catégorie d'individus (cf appendice no 8). La population restreinte du village et les nombreux mariages endogamiques qui y prennent place, expliquent que les maisonnées soient souvent assujetties à des prestations tant du côté du marié que de la mariée.

La maisonnée qui a déboursé le plus est celle dans laquelle le chef de maisonnée est l'oncle utérin du marié tandis que son épouse est la tante maternelle de la mariée. Dans le cas de E, la contribution élevée est due au repaiement d'un porc fourni par le père de la mariée lors du mariage du fils de E. La contribution de sa femme est sensiblement la même pour la famille de l'époux que pour celle de l'épouse. Dans le cas de G., l'oncle paternel de l'épouse, la relation parentale qu'il entretient avec le futur époux (en théorie, ils s'appelleraient mutuellement frères) n'est pas reconnue

à cause des circonstances qui ont entouré le mariage.³⁰

Les déboursés des proches parents ne sont pas démesurés compte tenu des revenus des maisonnées. Ils sont évidemment plus marqués lorsqu'une maisonnée a la mauvaise fortune d'avoir en même temps une relation généalogique proche avec le marié et la mariée.

Le coût élevé des mariages tient également à d'autres causes, à des causes dont les villageois sont conscients. Dans les mots d'un informateur, "Mivala i stap metel blon tu ples, haf kastom haf waetman. Em ia i mekem i strong. Mivala i mos leko wan saet. Mivala i pulum tuketa blon i mekem i stret. Mivala i no kat inaf pik mo karen blon mekem marit lon kastom. Isi nomo lon saet blon waetman blon pikinini i marit. Kastom i strong. Supos mivala i leko kastom isi nomo blon pikinini i marit." (Les mariages sont à mi-chemin entre les mariages coutumiers et les mariages européens. C'est ce qui fait qu'ils sont aussi coûteux. Il faut abandonner un côté. Nous n'avons plus assez de cochons ou de jardins pour avoir des mariages coutumiers. C'est plus facile de se marier à l'européenne. Si nous abandonnons l'aspect coutumier, les jeunes pourront alors se marier plus facilement.)

Ces prestations et déboursés des mariages coutumiers étaient plus faciles à assumer lorsque les gens vivaient en économie de subsistance. Aujourd'hui qu'ils vivent en économie de marché, que la majorité d'entre eux est salariée, ils n'ont plus le temps de produire eux-mêmes les biens utilisés dans les prestations. Ils utilisent de l'argent pour remplacer les produits vivriers qu'ils n'ont pas cultivés, pour acheter les nattes qu'ils n'ont pas manufacturées, et pour se procurer les porcs qu'ils n'ont pas élevés.

Les villageois perçoivent clairement que ces deux systèmes économiques sont antithétiques, qu'ils font appel à des solidarités différentes, qu'ils sont basés sur des ressources qui ne sont pas transférables d'un système à l'autre, et que les principes de gestion de ces ressources ne sont pas les mêmes.

L'opposition entre waitman et kastom marit, entre kakae (victuailles) et mani est une opposition entre deux systèmes économiques incompatibles que les gens essaient avec peine de concilier. D'après un informateur, les autorités au village auraient essayé sans succès de faire cesser ce système de prestations.³¹ Pour lui, cela n'avait pas de sens -- i no kut -- que les parents utilisent les contributions reçues pour nourrir une pléiade d'invités, qu'ils distribuent ensuite parmi ces gens ce qui reste des prestations, et qu'ils se retrouvent après le mariage plus pauvres qu'avant. Ceci fait écho au commentaire d'un autre villageois, "Kastom i wan sin, im i taonem man tumas". (La coutume est un péché. Elle appauvrit vraiment les gens.)

Après avoir vu l'ampleur des déboursés qui résultent des mariages, il nous reste à parler de ceux qui prennent place lors des deuils.

2 - LES DEUILS

A la nouvelle d'un décès au village, les gens convergent dès le matin vers la maison du défunt pour pleurer sur le corps de la personne décédée et transmettre leurs condoléances à sa famille. Les consanguins, amis et connaissances du défunt qui habitent dans d'autres villages viennent

également chez lui.

Personne n'arrive les mains vides. Ils apportent avec eux des pains, du beurre, de la confiture, du sucre et du thé, des conserves, etc., offrant ce présent d'une valeur de \$A 2.00 à \$A 5.00. Après avoir témoigné leurs derniers respects au défunt, les gens conversent et prennent le thé et attendant le service funéraire. Le service terminé, le cortège funèbre se rend au cimetière pour l'enterrement et les dernières prières.

Les proches parents retournent ensuite à la maison du défunt, où ils resteront cinq jours en guise de deuil. Auparavant les règles couvrant la période de deuil étaient beaucoup plus sévères. Les parents immédiats devaient rester cinq jours dans la maison sans en sortir et il leur était interdit de se laver durant toute la période de deuil. Aujourd'hui, il n'y a plus que l'époux ou l'épouse du défunt, ses fils et ses filles, qui demeurent à la maison. Les autres consanguins peuvent se rendre tous les jours à leur travail, s'ils le désirent, et rejoindre le soir le groupe en deuil. Les membres du groupe se rendent pêcher tous les jours ou vont à leurs jardins chercher la nourriture qui sera consommée par les participants. L'atmosphère, bien que plus réservée que de coutume, n'est pas lugubre: les plus jeunes jouent au football et des rires se font souvent entendre.

Le cinquième jour, le laplap est préparé et après le dîner la propriété du défunt est divisée parmi ses héritiers. Auparavant les biens du défunt étaient divisés entre les participants à la période de deuil -- ol i fri (tout était disponible). Si le veuf, la veuve ou leurs enfants tenaient à conserver quelque chose, ils devaient aller la cacher en brousse.

On distribue aujourd'hui, à la place des biens du défunt, des pièces de calicot, des camisoles et des chemises, ou 50¢ en argent.

Comme nous l'avons vu pour les mariages, la distribution de présents au moment où les gens se séparent est un remerciement pour l'aide accordée et un gage que la dette encourue sera un jour repayée.

Quelle est donc la valeur des déboursés effectués lors des deuils? Les proches parents et ceux qui se joignent tous les jours aux personnes en deuil dépensent évidemment plus que les autres. Après le décès d'un villageois, le demi-frère et un des fils du défunt donnèrent chacun un porc. D'autres font des dons en argent ou donnent des pièces de calicot, en plus de la nourriture qu'ils apportent chaque jour. Dans le cas d'un autre décès dans le village, une personne donna deux rouleaux de calicot, deux personnes un rouleau chacune et les autres participants entre huit et dix yards de matériel.

Les déboursés des proches parents (frère, fils, soeur, fille) se situent entre \$A 15.00 et \$A 60.00, s'il faut donner un porc en plus du calicot; les dépenses des parents plus distants sont de l'ordre de \$A 5.00 à \$A 20.00.

A la fin d'un de ces deuils, lorsque vint le moment de se séparer, quarante-neuf femmes reçurent quatre yards de calicot chacune, un homme reçut une chemise et, à chacun des hommes et des jeunes gens qui s'étaient chargés de l'approvisionnement, de couper le bois, etc., on donna 50¢.

Nous avons mentionné que les autorités du village avaient tenté de rationaliser les prestations qui prenaient place durant les mariages. On

ne sera donc pas surpris d'apprendre que le conseil du village a essayé de réduire le nombre des participants à ces périodes de deuil. Le conseil a statué que chacun retournerait chez soi après l'enterrement, à part les proches parents, de façon à réduire les dépenses de la famille frappée par le deuil. Selon un conseiller du village, plusieurs participent aux deuil pour des raisons louables, à cause de la douleur qu'ils ressentent à la mort d'un être cher, mais d'autres ne sont attirés que par la nourriture et les présents.

La section suivante va montrer que la valeur des biens et services qui circulent dans le secteur non-marchand, ce que nous avons appelé les déboursés d'ordre social, bien qu'à première vue élevée, ne constitue néanmoins qu'une fraction des biens canalisés dans l'économie marchande.

Il est essentiel de retenir ici que les autorités du village, conscientes que la participation à l'économie de marché bouleverse le repaiement des obligations traditionnelles, ont essayé de réduire les déboursés, et par là, l'appauvrissement des maisonnées plus directement impliquées dans les systèmes de prestations et de contre-prestations.

II - LE SECTEUR MARCHAND

Rappelons à nouveau le but de cette courte analyse des modes de distribution à Erakor. Nous voulons montrer que la présence des principes de l'économie marchande au niveau de la distribution concorde avec ce que nous avons trouvé au niveau de la production.

Le rapport annuel du Service des Coopératives nous apprend que pour l'année 1968, le magasin de la société N.S.K., le seul magasin à Erakor, a fait un chiffre d'affaire de \$A 25,417.08. Il n'existe pas de rapport pour l'année 1969. Le magasin de la coopérative britannique établi en 1969 a eu un chiffre de vente du mois d'août 1969 à juillet 1970 de \$A 16,055.22.

Pour la période d'août 1970 à juillet 1971, N.S.K. a eu un chiffre de vente de \$A 17,235.39, alors que pour la même période la coopérative britannique a vendu pour \$A 20,444.14 de marchandise. La somme annuelle des achats effectués par les villageois à ces deux magasins se chiffre à \$A 37,679.53, soit des achats mensuels moyens de \$A 3,139.96.

Pour la période de six mois d'août 1971 à janvier 1972, les achats effectués au magasin de N.S.K. se chiffrent à \$A 9,712.70 et à celui de la coopérative britannique à \$A 10,708.00, pour un total de \$A 20,420.70 et un montant d'achat mensuel moyen de \$A 3,403.45.

Le recensement de la population d'Erakor effectué en 1972 nous apprend que le village compte 637 âmes réparties en 92 maisonnées. Les dépenses annuelles moyennes par maisonnée (août 1970 à juillet 1971) s'élèvent à \$A 409.56, soit des dépenses mensuelles moyennes par maisonnée de \$A 34.12.

Ces achats sont exclusivement effectués par les villageois, puisque personne d'autre n'achète à ces magasins. De plus, ces chiffres ne couvrent pas tous les achats des villageois. On a vu que les femmes qui se rendent au marché dépensent en moyenne \$A 3.41 en frais divers chaque fois qu'elles se rendent à la ville. Les chiffres que nous donnons ne couvrent pas non plus l'achat de calicot ou de vêtements, de meubles, d'outils, de

matériaux de construction, d'ustensiles de cuisine, de boisson alcoolique, etc.

On trouvera en appendice No. 9 l'inventaire des ventes du magasin de la coopérative britannique pour le mercredi 31 mai 1972 afin d'obtenir une idée de ce que les villageois achètent au village.

Ces quelques chiffres éloquents montrent que la valeur des biens qui circulent dans le secteur marchand de l'économie villageoise est largement supérieure à celle des biens échangés dans les diverses formes de prestations.

CONCLUSION

Nous avons constaté que les fêtes, le principal mécanisme de distribution de la production vivrière en économie d'auto-subsistance, n'existent pas à Erakor, où elles sont remplacées par les "tea party" et les ventes de charité. De plus, bien que les déboursés qui prennent place lors des mariages et des deuils soient relativement élevés, ils ne représentent pas plus qu'une fraction des achats annuels effectués par les maisonnières pour assurer leur subsistance. Les chiffres d'affaires des deux magasins villageois confirment à la fois la prospérité des habitants d'Erakor et l'étendue de leur dépendance envers les produits manufacturés.

Le niveau de production des maisonnières ne s'explique pas par les prestations auxquelles les gens sont soumis, mais par les patterns de consommation auxquels ils sont habitués. Ce qui nous amène à la troisième partie de la section "organisation économique" qui porte sur les patterns de

consommation à Erakor.

Avant d'aborder le prochain chapitre toutefois, nous voulons faire remarquer au lecteur le rôle joué par les villageois dans leur effort de modernisation. On découvre un nouvel exemple de "changement dirigé" dans la tentative des autorités villageoises de modifier le système traditionnel de prestations de façon à le rendre compatible avec le système économique actuel.

LES PATTERNS DE CONSOMMATION à ERAKOR

INTRODUCTION

Nous venons de voir dans la section précédente que le système de prestations ne pouvait expliquer le niveau de production des maisonnées. Nous avons découvert que les biens, qui circulaient dans le secteur marchand de l'économie villageoise, excédaient largement en valeur les biens canalisés dans le secteur non-marchand. Nous en avons conclu que l'explication du niveau de production des maisonnées, tel que reflété dans les revenus mensuels décrits dans le chapitre sur le travail salarié, se trouvait dans les patterns villageois de consommation.

Nous allons dans ce chapitre aborder quelques indicateurs des patterns de consommation à Erakor. Il n'est pas question de nous attarder sur ce sujet plus longtemps que nous ne l'avons fait pour la distribution. En effet, le but de notre analyse n'est pas d'offrir une étude minutieuse des modes de consommation au village. Nous essayons ici de montrer: (1) que les patterns élevés de consommation rendent compte du haut niveau de production et (2) que ceux-ci font partie intégrante du système de prestige.

Le chapitre est divisé en deux sections. La première traite de quelques indicateurs des patterns de consommation, soit au niveau de l'alimentation, de l'habitation et de la possession d'objets de luxe; la seconde porte sur la place de la consommation ostentatoire dans la compétition sociale.

I - PATTERNS DE CONSOMMATION

A - Alimentation

On trouvera en appendice un inventaire de la nourriture consommée par une famille qui compte sept enfants âgés de trois à dix-neuf ans et qui dispose de revenus "moyens".³² Le père de famille n'est pas salarié, bien que deux de ses enfants le soient, et la mère participe activement au marché de Port-Vila. Nous avons choisi cette famille, au lieu des sept autres familles qui nous ont fourni leurs menus pour une période correspondante, parce que celle-ci n'est pas parmi les plus riches ni parmi les plus pauvres à Erakor.

La période couverte s'étend sur douze jours en février 1973. C'est l'époque de l'année où les nouvelles ignames et les nouveaux taros ne sont pas encore mûrs, ce qui peut expliquer que les dépenses soient un peu plus élevées que de coutume. Toutefois, ce biais est mitigé par deux facteurs qui eux ne sont pas saisonniers. Les villageois affirment que les enfants préfèrent le riz aux diverses tubercules qui forment le kakae blon blakman d'un côté, alors que de l'autre, la facilité de préparation des repas à base de riz et de conserves permet à la ménagère d'épargner du temps.

On constate que, sur le modèle européen, les villageois prennent trois repas par jour avec très souvent un goûter dans l'après-midi. Le petit déjeuner consiste toujours de thé et de pain frais, parfois agrémenté de beurre et de confiture. Sauf le dimanche, le déjeuner, très facile à préparer, consiste généralement de riz et de viande et poisson en conserves

avec souvent des choux indigènes ou d'autres légumes verts. Pour le dîner, on servira ignames, taros, patates douces ou plantaines cuits au four indigène ou préparés sous forme de laplap. Dans chaque cas, le temps de préparation et de cuisson du repas du soir est plus long.

On voit qu'un fort pourcentage des aliments consommés sont achetés: pain, thé, riz, sucre, viandes et poissons en conserves, viandes et poissons frais, biscuits, sauces, sel, beurre, bonbons, limonades, etc. Le riz et le sucre représentent les principaux déboursés. Cette famille de neuf personnes consomme 25 kg de riz par mois (\$A 6.40) et probablement un carton de 20 kg de sucre (\$A 7.20). (Le thé que les gens boivent en large quantité est servi très sucré.)

Le tableau suivant nous donne les dépenses hebdomadaires en nourriture de sept familles. Dans six cas sur sept, la période couverte s'étend du dimanche 18 février 1973 au samedi 24 février inclusivement, alors que le septième couvre la semaine suivante.

Tableau No. 20

Dépenses hebdomadaires en nourriture				
Famille	Nombre de membres	Dépenses	Remarques	R.U.C*
1	9	\$A 10.75		\$13.89
2	6	\$A 12.30	Exclut pétrole, savon, savon à lessive	48.31
3	5	\$A 11.50		--
4	8	\$A 21.80		--
5	8	\$A 14.75	" " " " " "	5.75
6	8	\$A 17.30	" " " " " "	19.52
7	6	\$A 13.70	" " " " " "	25.20
Dépenses hebdomadaires moyennes par maisonnée: \$14.58				

* Revenu mensuel par unité de consommation. Cf renvoi # 14, p 441

Les dépenses hebdomadaires pour la nourriture varient approximativement entre \$A 10.00 et \$A 20.00 pour les maisonnées, avec une moyenne de \$A 14.58.

Rappelons, pour indiquer que ces chiffres ne sont pas exorbitants, que les achats mensuels moyens par maisonnée aux coopératives villageoises se chiffraient à \$A 34.12. Il faut ajouter de plus à ce montant les nombreux achats de victuailles effectués à la ville.

Donc, à un premier niveau, celui de l'alimentation, non seulement les villageois sont loin d'être auto-suffisants, mais de plus leurs habitudes alimentaires sont coûteuses. Un relevé de vente au magasin coopératif* qui est confirmé par d'autres relevés de ventes quotidiens, nous apprend que vingt pour cent du chiffre d'achats des villageois consiste en boissons gazeuses, glaces, bonbons, limonades, biscuits, chewing-gum, etc.

A ces dépenses alimentaires s'ajoutent de nombreux déboursés qu'il nous a été impossible de calculer. Par ordre d'importance: l'habillement, les boissons alcooliques (pour plusieurs maisonnées il faut renverser l'ordre de ces deux facteurs), les frais de transport (il n'est pas rare que les membres de chaque maisonnée se rendent à la ville au moins deux fois par semaine au coût de \$A 2.00 aller-retour), les cigarettes, les divertissements des jeunes gens durant le week-end (danses, cinéma), etc.

B - Habitation

L'habitation constitue un index sûr de la richesse et du caractère "progressif" des communautés rurales, comme le fait remarquer C. Belshaw. "A

* Appendice No. 10 p. 465

typical feature of dependent societies with paternalistic governments is the stress on housing standards and house-planning as an index of welfare and family responsibility." (Belshaw, 64:169)

La possession d'une "bonne maison", d'une maison moderne construite à partir de matériaux importés, est un objectif très valorisé à Erakor. "Man i stap lon vilits, ol i mas strong blon makem wan kutvala haos. Netiv i strong blon winim wan haos, samting ia i stamba blon netiv." (Ceux qui habitent dans les villages doivent s'efforcer d'avoir une bonne maison. Les indigènes accordent beaucoup d'importance aux maisons. C'est le 'tronc' de la société indigène.)

Le Service de Santé du Condominium nous offre des données comparatives sur les superficies habitées et les matériaux de construction dans les villages de Vaté. Les données utilisées ici proviennent de deux villages de la zone péri-urbaine de Port-Vila (Pango et Erakor) et de deux villages ruraux de Vaté (Eton et Eratap). Les superficies habitées sont plus grandes à Erakor, peu importe le type de maison, qu'à Eton, Eratap ou Pango. Plus de constructions sont faites à partir de matériaux importés à Erakor que dans les autres villages mentionnés ci-dessus. Par exemple, 51 % des constructions (maisons, cuisines et abris) ont des murs de tôle, alors que le pourcentage est de 10 % à Eton, 15 % à Eratap et 30 % à Pango. De plus, 87 % des constructions ont des toits de tôle à Erakor, tandis que la proportion se situe entre 39 % et 61 % pour les autres villages.

En 1972, vingt-et-une maisonnées d'Erakor possédaient deux maisons d'habitation (18.58 %), alors que soixante-et-dix n'en avaient qu'une. Qua-

torze maisonnées (15.3 %) étaient en train de construire une nouvelle demeure.

Quatre-vingt-cinq maisons sur cent treize (75.22 %) étaient construites en matériaux importés, la majorité d'entre elles en tôle ondulée. Soixante-six planchers étaient recouverts de corail, treize de planches, vingt-quatre étaient faits de ciment et dix autres de ciment recouvert de linoléum.

Soixante-huit maisons (60.17 %) étaient divisées en pièces à l'aide de cloisons, alors que quarante-cinq d'entre elles ne formaient qu'une pièce unique. Quarante-deux maisons (31.16 %) avaient des murs extérieurs ou intérieurs peints.

Les disponibilités des villageois ressortent encore plus clairement du coût de construction des nouvelles maisons. Certains employés du Condominium ont payé \$A 400.00 en 1962 pour une large maison divisée en chambres-à-coucher et salon, avec des murs en panneaux de fibre, un toit en aluminium et un plancher en ciment. Un villageois qui construisait ce genre de maison en 1972 estimait que celle-ci lui coûterait entre \$A 1,200.00 et \$A 1,400.00. Les nouvelles maisons Agathis construites au village pour les miliciens se vendent environ \$A 1,400.00. Si la majorité des nouvelles maisons valent entre \$A 500.00 et \$A 1,000.00, certaines coûtent beaucoup plus. Un villageois a dépensé jusqu'ici plus de \$A 4,000.00 pour une grande maison en dur. Une autre personne a emprunté à la caisse centrale \$A 8,600.00, remboursables en dix ans, pour se procurer une maison de type Agathis. Avant de quitter le terrain en 1973, un salarié d'Erakor négociait un emprunt de \$A 9,503.00 de la caisse centrale, avant de signer un contrat pour la con-

struction d'une nouvelle maison.

Le tableau suivant établi à partir des données du Service de Santé nous offre une vue comparative de l'ameublement des maisons dans les quatre villages mentionnés plus haut.

Tableau No. 21

Ameublement dans quatre villages de Vaté						
Village	Population	Unités familiales	Nombre de lits	%	Nombre de tables	%
Eton	157	38	26	.68	67	1.76
Eratap	200	31	21	.67	63	2.03
Pango	422	67	72	1.07	80	1.19
Erakor	674	114	213	1.86	255	2.23
Village	Nombre de garde-manger	%	Nombre de chaises	%	Nombre de latrines	%
Eton	8	.21	79	2.07	10	.26
Eratap	11	.35	91	2.93	10	.32
Pango	56	.83	218	3.25	16	.23
Erakor	113	.99	470	4.12	35	.30
% : $\frac{\text{nombre d'articles}}{\text{unités familiales}}$						

A l'exception des latrines, qui ne paraissent pas être essentielles dans aucun des villages, les maisons sont mieux équipées à Erakor que dans les trois autres villages. Mais à Erakor, les maisonnières possèdent beaucoup plus que des tables, des lits, des chaises et des garde-mangers. Le tableau No. //, * placé en appendice, présente les divers accessoires, ménagers ou autres, qu'on trouve dans les maisons. (cf également ce qui a déjà été dit sur le capital domestique).

* p. 465a

Si un garde-manger et une machine à coudre semblent être une nécessité, on découvre néanmoins un grand nombre d'accessoires qui ne sont rien d'autre que des objets de luxe, tels que réfrigérateurs, cuisinières à gaz, caméra, fusils de chasse (puisqu'ils sont si peu utilisés), générateurs, tondeuse à gazon, sans compter que toutes les maisonnières possèdent des radio-transistors et qu'un bon nombre d'entre elles ont également des magnétophones, des pick-up, des guitares, des commodes, etc.

Le tableau suivant, qui couvre les achats effectués par les villageois durant la période d'un an qui a séparé les deux recensements des maisonnières, nous donne une idée plus exacte du comportement des villageois en tant que consommateurs. Ajoutons que ces dépenses ne couvrent pas les achats de vêtements ni de matériaux de construction.

Tableau No. 22

Achats effectués par diverses maisonnières durant une année		
Article	Valeur	Nombre de maisonnières
automobile	\$A 600.00 à \$A 1,900.00	3
motocyclette	200.00 à 600.00	1
réfrigérateur	300.00 à 400.00	2
tondeuse à gazon	90.00	3
lits	30.00	2
matelas	50.00	1
chaises	8.00 à 15.00	4
tables	environ \$25.00	1
radio	20.00 à 40.00	1
caméra	15.00 à 25.00	1
garde-manger	environ \$30.00	1
machine à coudre	65.00	2
cuisinière à gaz	environ \$150.00	1
réchaud à pétrole	environ \$30.00	1

Echantillon: population totale.

Quiconque quitte les zones urbaines de Port-Vila et de Santo pour aller dans les îles, ne peut s'empêcher de constater que les habitants d'Erakor participent déjà à une société de consommation, sinon à une société d'abondance. Ils possèdent non seulement le désir d'acquérir des biens de consommation inaccessibles à la majorité de la population rurale autochtone, à supposer que ces derniers veuillent dépenser leurs revenus de cette façon, mais encore la capacité de se les procurer.

Cette conclusion ne se dégage pas uniquement des tableaux présentés plus haut, même si ceux-ci sont pour le moins éloquents. Elle se manifeste de façon classique dans les nouvelles formes de délinquance juvénile qui ne manquent pas d'alarmer les autorités villageoises.

Un examen des procès-verbaux du tribunal indigène et du tribunal mixte de décembre 1966 à mai 1972 révèle l'apparition de nouveaux délits à Erakor. Avant 1970, les villageois sont traduits devant les tribunaux pour les infractions suivantes (par ordre d'importance): ivresse publique et manifeste; procuration d'alcool avant l'âge de vingt et un ans; voies de fait volontaires et involontaires; emploi de langage abusif et de menaces; atteintes à la propriété d'autrui; attentats à la pudeur (séduction, adultère et viols), etc.

En 1972 et 1973, sept jeunes hommes d'Erakor furent condamnés à la prison pour vol avec effraction à l'hôtel Le Lagon; un jeune homme fut emprisonné pour vol avec effraction chez un Européen et deux de ses camarades pour recel; sept autres jeunes furent arrêtés pour avoir dérobé des voitures de location et, dans un cas, détruit les plaques d'immatriculation.

Ces délits sont récents puisqu'aucune infraction du genre n'a été enregistrée avant 1972. Les vols existaient bien au village -- petites sommes d'argent, poulets, porcs, produits du jardin, filets de pêche, etc. -- qui étaient punis par les autorités villageoises lorsque les coupables étaient découverts, mais les vols ne se faisaient pas aux dépens des Européens. Le désir de se procurer des biens de luxe n'était pas si fort que, ceux qui étaient sans le sou, les jeunes gens, avaient recours à n'importe quel moyen pour les obtenir.

Ces nouveaux délits ne font pas que refléter de nouveaux patterns de consommation. L'attrait de ces divers biens tient également au rôle joué par la possession de ces biens dans le système de prestige. Il est intéressant de voir comment la richesse matérielle, qui est source de prestige au village, est définie.

Selon un informateur, un homme riche est celui qui possède une voiture, un réfrigérateur, une tondeuse à gazon, un pick-up et un magnétophone; celui qui a des volailles et des porcs dans sa cour, une nouvelle maison et une place pour se laver près de sa maison; celui qui a une cuisinière, l'électricité, un réservoir à eau; celui dont les enfants sont instruits à l'école secondaire britannique ou à l'étranger (puisque'il faut alors payer des frais de scolarité). Celui qui est riche n'achète pas ces choses pour impressionner les gens (une personne qui veut épater, mekem flas, achète ces accessoires en double), mais simplement pour se rendre la vie plus facile.

Pour une autre personne, la distinction entre un riche et un pauvre est la suivante: un riche est celui qui dresse le plan de sa future

maison avant de la faire construire par un autre; celui qui achète beaucoup de viande en conserve, qui consomme du carry et de la sauce à la tomate avec ses aliments; les conditions de vie, le confort matériel, s'améliorent pour tout le monde avec le temps: celui qui n'améliore pas sa maison avec les années, celui qui boit tout son argent, celui dont les enfants sont maigres et mal habillés est un pauvre. Ce dernier force ses consanguins à nourrir ses enfants, à les habiller et à payer pour leur instruction: "famle i kavremap toti blon man nomo". (La famille couvre la saleté de cette personne.) Une personne qui n'a "rien de bon" dans sa maison et qui possède des comptes au magasin est un pauvre.

Une trentaine de maisonnées sur quatre-vingt-douze étaient considérées comme riches par nos informateurs et, dans vingt-huit d'entre elles, le père de famille était salarié.

La richesse est définie en termes de comforts matériels que les gens se procurent à l'extérieur du village, jamais en termes des biens disponibles au village, pour les raisons que nous verrons plus loin. De plus, ce qui frappe, c'est l'aisance avec laquelle les gens acceptent tous ces biens de consommation comme quelque chose allant de soi, comme des instruments qui facilitent la vie. La situation est bien différente à Eratap, un village plus pauvre, comme ne manquaient jamais de me le rappeler les habitants d'Erakor. Lors du recensement de la population d'Eratap, nous demandions aux chefs de maisonnée s'ils possédaient un réfrigérateur en vue de dresser un index du statut économique des maisonnées. La question ne manquait jamais de provoquer des rires et des gloussements, comme si l'idée de

posséder un tel objet avait quelque chose d'absurde.

II - CONSOMMATION OSTENTATOIRE

Avant d'aborder le sujet de la consommation ostentatoire, nous allons d'abord brosser un tableau rapide de l'organisation politique villageoise, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus à loisir dans la seconde partie de la thèse, afin d'introduire le système de prestige social.

L'histoire de la colonisation aux Nouvelles-Hébrides a été l'histoire de la perte de l'autonomie des communautés autochtones dans les domaines d'activités économiques, politiques, judiciaires et religieuses. Avec l'adoption de la religion chrétienne, une participation de plus en plus intensive à l'économie marchande et la prise en main des pouvoirs judiciaires et politiques par une administration centrale, l'épicentre de l'activité sociale s'est déplacé hors de la communauté villageoise pour être assumé par des spécialistes européens, missionnaires, commerçants et administrateurs. La communauté villageoise forme donc depuis longtemps un univers social décentré et ce n'est que maintenant, avec la création récente d'une assemblée législative élue au suffrage universel, que cette tendance pourra se renverser.

Les instances politiques et religieuses sont situées au-delà des confins du village où leurs décisions sont transmises par leurs mandataires.

L'administration délègue certains pouvoirs au chef, à l'assistant-chef et au conseil du village. Ceux-ci représentent le délégué administratif

auprès des villageois et les villageois auprès du délégué. Leur pouvoir judiciaire dans les affaires civiles -- les délits criminels ne sont pas de leur ressort -- est un résidu du pouvoir du délégué, qui leur confie le mandat de maintenir l'ordre dans le village et de régler les conflits mineurs. A part cette autorité qui leur est accordée par procuration, la base de leur pouvoir au village même est de refléter l'opinion des membres éclairés de la communauté. Leur pouvoir vient donc en général de la manipulation de l'information, qui circule de l'autorité administrative supérieure aux villageois et vice-versa, et de la croyance généralisée au village qu'il vaut mieux pour tout le monde régler les conflits et litiges entre soi.

Au point de vue religieux, le missionnaire résident à Port-Vila délègue son autorité à un pasteur qui a charge d'âmes dans trois villages et qui, de concours avec les church elders, s'occupe de la vie spirituelle des villageois. De plus, le Land Trust Committee de la mission presbytérienne, dont un des membres est un villageois, veille sur les terres du village.

Au niveau économique, nous avons vu que personne au village ne contrôlait les activités de production et que les maisonnées fonctionnaient à la manière d'entreprises quasi-indépendantes les unes des autres dans un système à compétition limitée.

Le prestige social associé avec une charge religieuse ou politique est en fait une position dans un système para-villageois. Les positions de prestige viennent du rôle d'intermédiaire, de trait d'union entre la communauté villageoise et les sources de pouvoir situées à l'extérieur du village.

Les gens sont rangés en trois classes dans le système de prestige

social villageois: les rapis man, les odinare man et les hae man. Au bas de l'échelle se trouvent les rapis man, les gens sans conséquence, les gens de rien, samting ia yu no kantem (ceux qui ne comptent pas), ceux qui n'ont aucune voix dans les meetings, qui ne possèdent rien, qui se sont retirés de la compétition sociale pour vivre en marge de la société. Les odinare man constituent la majorité des villageois, ceux qui s'acquittent adéquatement de leur rôle de père de famille, ceux qui vivent décemment et qui occupent des postes mineurs dans la hiérarchie séculaire ou religieuse villageoise. Les hae man (personne importante) sont les personnes âgées qui prennent la parole durant les meetings et dont l'opinion est respectée, ceux qui occupent des postes importants dans la hiérarchie ecclésiastique ou politique. Souvent ces vieillards sont les représentants de leur clan, les géreurs des propriétés indivises, ou eux-mêmes les fils de hae man.

Les gens, après leur mariage et donc le début de leur vie d'adulte, commencent au bas de l'échelle en remplissant les fonctions de policier, en participant aux divers organismes villageois (Men's Club, P.W.M.U., etc.) et en offrant leur aide pour les travaux du village. Avec le temps, ils acquièrent une certaine connaissance de la loi et une compétence dans les affaires publiques ou religieuses. Toutefois, pour obtenir avec le temps le statut de hae man, une personne doit également se montrer responsable dans ses rôles de père de famille, de consanguin et d'affin, et essayer d'améliorer sa position économique et sociale. En prenant la mesure d'un individu, on tient également compte de ses "erreurs passées", c'est-à-dire de ses délits.

Il y a également possibilité de devenir hae man sans participer à

la hiérarchie politique ou religieuse. Ceux qui occupent un poste de responsabilité dans l'administration française ou britannique, ou qui possèdent depuis longtemps un emploi rémunérateur qui leur permet d'avoir un train de vie supérieur à celui de la moyenne, ces personnes sont également dans une position de supériorité. Leur connaissance du monde des Blancs en général, et des rouages administratifs en particulier, fait qu'on reçoit avec considération les opinions qu'ils expriment durant les meetings.

Le système de prestige est bien sûr beaucoup plus complexe que ne l'indique cette présentation schématique. Nous reviendrons sur ce sujet au cours de l'analyse de l'organisation politique. Nous présentons ici un minimum de données pour justifier la présence d'une consommation ostentatoire à Erakor et pour saisir la forme qu'elle prend.

Nous avons vu que l'épicentre de l'univers social villageois se trouve à l'extérieur de la communauté entre les mains d'Européens, dont on reconnaît le pouvoir d'altérer la vie villageoise. Les positions de prestige au village, que ce soit dans la hiérarchie civile ou religieuse, sont celles d'intermédiaires, d'interprètes et de porte-paroles. Ces personnes sont en contact avec les centres de pouvoir et ils possèdent, à des degrés divers, la capacité d'influencer les décisions qui affectent les villageois. Ils chevauchent donc deux univers sociaux perçus comme discontinus, celui des Blancs et celui des Indigènes. Leur prestige découle de leur savoir-faire, de leur connaissance du système européen et, pour les villageois, ceci se manifeste dans la reconnaissance et le respect que leur paient les Européens. On dira de ces personnes au village "qu'elles sont connues du gouver-

nement" (kayman i save im), ou qu'elles pensent et fonctionnent comme des Blancs (het blón im i waet).

Il n'est donc pas surprenant que ceux qui détiennent de tels postes manifestent leur statut d'associé, tant pour le bénéfice des autres villageois que pour celui des Européens qui viennent au village, en acquérant des biens qui sont liés au mode de vie de leurs supérieurs. La "bonne maison", l'automobile et le réfrigérateur deviennent des signes visibles de leur habilité à négocier avec le secteur européen.

La réussite matérielle reflète la réussite sociale et devient un aspect-clé de la compétition sociale villageoise. Cette réussite est démontrée par l'acquisition d'objets de luxe, de biens qui, non seulement ne sont pas produits au village, mais de plus ne sont pas à la portée de la majorité des villageois.

La position de la société villageoise en tant que société partielle déterminée de l'extérieur, explique: (1) que le pouvoir se situe au confluent du secteur européen et autochtone; (2) que les villageois capables d'influencer les centres de pouvoir doivent justifier leur poste en montrant leur compétence à traiter avec les Européens par un mimétisme de leur mode de vie; et (3) que les objets, qui sont les signes extérieurs du mode de vie européen, soient précisément ceux qui sont adoptés par les Autochtones jouant le rôle d'intermédiaire.

Lorsque la seule autorité investie dans les villageois est une autorité par procuration, un pâle reflet de l'autorité réelle, l'objet de la consommation ostentatoire va porter sur la marque du mode de vie de ceux qui

détiennent le pouvoir. La possession de biens matériels coûteux, l'objet de la consommation ostentatoire à Erakor, devient la manifestation du statut d'associé et de participant au monde des Européens, en même temps que la justification de la position d'intermédiaire.

Comme on l'a vu dans la première section de ce chapitre, la consommation à Erakor, si elle n'est pas aussi prodigue que celle des nouveaux industriels américains décrits par Veblen, n'en demeure pas moins, toute proportion gardée, aussi ostentatoire. On en est arrivé à la situation où le prestige est accordé à tous ceux qui font montre de ces biens, de cette allégeance pour ainsi dire, même si ceux-ci ne reflètent aucune association avec les sources du pouvoir.

Nous avons dans la première partie de ce chapitre discuté les standards de consommation en terme de la valeur monétaire des objets consommés. Ceci n'est bien sûr qu'une première mesure de la consommation. A un niveau plus significatif de la relation personne-objet, ce n'est plus la valeur d'usage ou la valeur monétaire des biens en cause qu'il faut décrire, mais l'ordre social derrière les formes de consommation, la finalité, non plus strictement économique mais sociale au sens large, dans laquelle s'inscrit la consommation. Plutôt que de mener l'analyse à partir des besoins, nous avons dans la seconde partie tenté d'envisager la consommation comme un ensemble de signes et de symboles, où les objets consommés n'ont d'autre fonction que d'être un langage par lequel s'exprime le statut social des consommateurs. En ceci, nous avons adopté la démarche de Baudrillard (1968, 1972).

La communauté villageoise forme une société décentrée qui vit par procuration: la compétition sociale prend place dans un champ social à l'extérieur du village à partir de valeurs qui sont reflétées dans la communauté comme dans un miroir. Les dépenses somptuaires à Erakor (qui sont l'équivalent des fêtes en économie d'auto-subsistance), tels l'achat de caméra, pick-up, réfrigérateurs et autres, indiquent beaucoup plus que le niveau des disponibilités. Elles expriment un rapport champ social intérieur/ champ social extérieur et font partie pour l'individu d'un projet de mobilité sociale. Les dépenses somptuaires sont des signes du niveau social d'un individu, révèlent ses aspirations ou revendications sociales, et constituent des éléments de tactique de mobilité verticale.

Ceci explique que les objets de la consommation ostentatoire sont valorisés, même s'ils ont perdu leur valeur d'usage. Un réfrigérateur qui a cessé de fonctionner vaut plus que pas de réfrigérateur du tout, bien qu'il vaille moins qu'un réfrigérateur en état de marche, même si ce dernier n'est pas utilisé. La voiture qui n'est plus en état de fonctionner n'est pas immédiatement délaissée puisque sa valeur de signe demeure. Un villageois conserva une voiture qui n'était plus en état d'usage, plusieurs mois en face de sa maison, jusqu'à ce que les autorités le forcent à s'en débarrasser. Après avoir réparé la route du village, les Travaux Publics donnèrent au chef un camion de grosses pierres. Celui-ci accepta le don avec empressement, même si les pierres ne lui étaient d'aucune utilité. Il ne manqua pas de répéter pendant plusieurs jours qu'il était la seule personne au village à qui on avait offert des pierres. Les pierres étaient la

manifestation concrète des privilèges attachés à sa charge et servaient à justifier son autorité auprès de ceux qui la contestaient. Les pierres, placées bien en évidence dans son parterre, devenaient l'insigne de sa charge. Cela revenait à dire: qui donc peut contester la légitimité de mon poste, puisque celle-ci est reconnue par l'autorité qui me confère son pouvoir.

Les dépenses somptuaires des hae man sont des signes d'appartenance à un ordre nouveau qui nous révèlent comment cet ordre et cette appartenance sont conçus. A la limite, un individu qui rencontre un succès énorme dans le champ extérieur se voit forcer d'évacuer le champ de compétition sociale villageois. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant lorsque nous traiterons des nouveaux hae man.

Veblen a noté dans The Theory of the Leisure Class que, dans la compétition sociale, la signification originelle de la possession de certains biens se perd avec le temps, et que la possession de ces biens devient le but ultime de la compétition. De ce point de vue, le village fait partie d'une société de consommation, en ce sens que les biens désirés par les Européens qui habitent la ville sont ceux-là mêmes que les villageois désirent. Les patterns de consommation ne sont pas les mêmes, mais le désir d'accumuler les mêmes objets est présent et les règles de la compétition sociale sont identiques.

Comme le faisait remarquer un villageois:

"Plusieurs disent que les "bonnes maisons", la "bonne vie" sont seulement pour les Blancs, que les Noirs n'ont pas à bosser parce que ces choses-là ne sont pas faites pour eux. C'est faux! Tout le monde peut avoir une "bonne vie". Il

n'y a qu'à regarder les gens des autres îles qui ont travaillé fort pendant plusieurs années. Aujourd'hui, ils possèdent leurs propres taxis."

Ceci ne devrait pas nous étonner même pour une société en voie de développement. Il se peut que les modes de consommation ne soient rien d'autre qu'une "adaptation à un certain ordre social de production" (Baudrillard, 68:360) et que le reflet des relations de pouvoir qui découlent des rapports de production. C'est certainement une hypothèse qui mériterait d'être explorée.

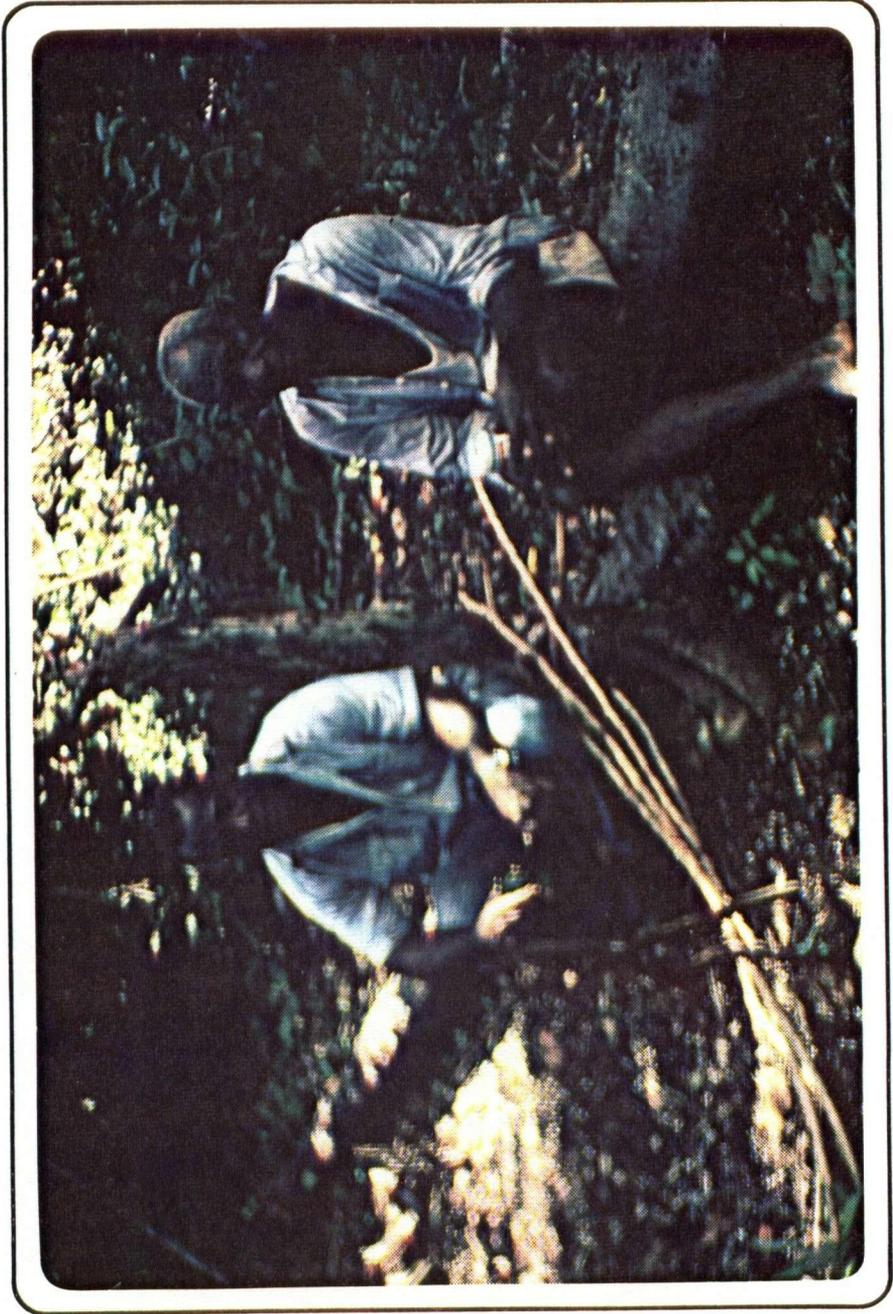
Nous avons dans le chapitre précédent discuté la distribution des biens et services à Erakor à partir des paradigmes économie de subsistance -- économie de marché, afin de voir si le système de prestations sociales expliquait le niveau de production des maisonnées. Après avoir constaté la prédominance du secteur marchand, nous en avons conclu que l'explication se trouvait dans les patterns de consommation.

Dans ce chapitre sur la consommation, nous avons identifié la présence d'une consommation ostentatoire à Erakor. Nous avons d'abord mesuré les patterns de consommation en terme de valeur monétaire pour ensuite passer à un examen du cadre social qui pouvait expliquer la forme et le contenu de la consommation ostentatoire au village. Nous avons décrit le village comme une société partielle et les dépenses somptuaires de ses habitants comme faisant partie du mode de compétition ou de différenciation sociale dans la communauté. Au niveau individuel, nous avons tenté d'expliquer les projets de mobilité verticale en faisant appel au concept de champ social intérieur et extérieur.

Nous espérons que le concept de champ permettra d'expliquer beaucoup plus que les patterns de consommation. Nous allons dans le chapitre suivant décrire le contenu idéologique de ces champs sociaux. Nous allons tenter d'expliquer comment les villageois conceptualisent eux-mêmes la modernisation de leur village.

Photographie G

RESOLUTION D'UN LITIGE FONCIER



MODERNISATION ET IDEOLOGIE A ERAKOR

INTRODUCTION

Nous avons, au niveau de la production, de la distribution et de la consommation de biens et services à Erakor, tenté d'identifier la finalité des activités économiques, c'est-à-dire le système de référence ou l'ensemble des valeurs qui président à ces activités. Nous croyons avoir amplement démontré que les activités économiques sont intégrées par les mécanismes de l'économie marchande. C'est paradoxalement au niveau de la consommation, que les liens entre le village et la ville, le centre des activités économiques et le siège du pouvoir administratif et religieux, sont apparus les plus clairs et ont confirmé notre analyse des activités de production et de distribution. Non seulement les valeurs de l'économie marchande ont-elles été acceptées, mais la communauté villageoise puise son sens et ses valeurs dans le champ social de la ville.

Dans ce chapitre, contrairement à ce que nous avons fait dans les chapitres précédents, où nous nous sommes tenus à une description de l'organisation sociale, nous allons essayer de cerner l'idéologie villageoise de la modernisation. Nous faisons remarquer au lecteur que ce n'est qu'au terme d'une longue analyse de l'organisation économique que nous entreprenons cette tâche.

Nous avons dit qu'à tout moment, il y avait une relation dialectique entre une perception particulière de la réalité sociale, fondée sur un ensemble de symboles, et le déroulement historique. Nous allons voir quels sont ces symboles à Erakor et la façon dont les villageois perçoivent les changements qu'ils ont subis.

Un dernier point reste à préciser dans cette introduction. Cette thèse porte sur le changement social parce que les villageois eux-mêmes affichent une perspective de changement. Ce sujet leur tient à coeur et fait partie intégrante de leur "Weltanschauung". Il ne s'agit pas de nier la situation économique favorable du village, ou la capacité de ses habitants d'avoir des contacts poussés avec les Européens de la ville. Mais on trouve au village un milieu propice à l'acceptation des changements. Quel est donc ce climat favorable et les relations sociales qui le sous-tendent?

I - LE PASSE

Nous avons déjà présenté une brève description de l'organisation sociale traditionnelle dans la section de la thèse portant sur le régime foncier. Nous avons constaté que les villageois avaient une connaissance limitée de l'organisation sociale coutumière: les vieillards ne se rappelaient plus avec certitude quels étaient les hameaux coutumiers situés sur les terres d'Erakor, avant l'arrivée des missionnaires, ni où se trouvaient leurs places de danse. On se souvenait mal également de la composition des clans dans ces hameaux et des droits originels de ces clans sur les diverses sections du terroir.

Cette ignorance de leur passé sur des points aussi capitaux que la tenure foncière et le système politique coutumiers, puisque ceux-ci ont une incidence économique manifeste, n'est pas exceptionnelle.

Nous avons commencé l'enquête ethnographique en posant des questions sur l'organisation sociale traditionnelle, sur les modes de vie de leurs ancêtres, parce que cela nous semblait un sujet neutre. Nous avons présenté notre travail comme celui d'un étudiant qui, pour obtenir son diplôme, devait écrire un livre sur le village d'Erakor, son passé et les changements qui se sont produits depuis le siècle dernier.

Dès le début, les informateurs se faisaient tous un point d'honneur d'affirmer qu'ils avaient perdu toutes leurs coutumes. "Mivala i lusum kastom bik-bik ples" (nous avons perdu beaucoup de nos coutumes), "man i talem se em i save kastom kut em i kyaman nomo" (celui qui affirme bien connaître la coutume est un menteur), et "mivala i haf-haf" (nous sommes

moitié-moitié.)

Nos tentatives de recueillir des mythes amenaient toujours la réponse suivante, "Je ne sais pas très bien. Les anciens ne nous ont jamais renseignés sur ce sujet. Si tu étais venu il y a dix ans, alors que le vieux X. vivait toujours, lui aurait pu t'expliquer tout cela."

Ces réponses n'étaient pas un refus de collaborer, puisqu'avec le temps les informateurs abordèrent des sujets aussi délicats pour une communauté chrétienne que le monde des esprits ou la sorcellerie pratiquée au village. On voulait sans aucun doute présenter le village sous son meilleur jour, celui d'un village moderne, profondément chrétien, sans attache avec le monde coutumier. Mais cette volonté de paraître "civilisé et progressif" disparut, lorsqu'il devint clair que nous n'attachions aucune connotation négative à l'univers coutumier et, qu'au contraire, nous cachions mal notre enthousiasme pour toute information sur leurs traditions. Nous avions même décrit l'anthropologue comme un historien de la tradition des divers peuples de la terre.

Après plusieurs mois à nous faire répéter, "olvala blon mivala ol i no storyan lon kastom blon olketa" (nos ancêtres ne nous ont pas transmis leurs coutumes), nous avons accepté la situation avec résignation.

Il semble que ce passé, auquel leurs grand-parents avaient renoncé de façon si totale sous l'influence missionnaire, ne méritait pas d'être transmis à leurs descendants, tellement ils étaient convaincus d'avoir agi pour le bien-être des générations futures. Ils abandonnaient derrière eux la noirceur du monde coutumier (wol blon taknes) pour entrer dans une ère

nouvelle, celle de la lumière (wol blon laet). Dans leur hâte d'embrasser cet avenir prometteur, avaient-ils brûlé les ponts derrière eux?

Des bribes de ce savoir se sont bien sûr conservées: on se rappelle les endroits tabous des olvala, c'est-à-dire des esprits qui résident dans le lagon ou la brousse, et les êtres qui sont responsables d'un aspect du relief. Mais leur connaissance de ce passé est fragmentaire et ne forme plus un système complet d'interprétation de la réalité.

Rappelons que des changements radicaux furent apportés par la mission presbytérienne. Les premiers teachers polynésiens s'établirent à Erakor en 1845 et ils ouvrirent la voie à un missionnaire presbytérien en 1864. Ce dernier, qui quitta Erakor trois ans plus tard pour des raisons de santé, laissait derrière lui la traduction de l'Évangile selon St-Marc et un livre de cantiques dans la langue d'Erakor, qui devaient servir de base à l'alphabétisation des villageois. Il fut remplacé en 1872 par un second missionnaire presbytérien canadien qui séjourna près de trente ans à Erakor. Il amena les gens à délaisser leurs "poisons" (nakaimas), à renoncer aux guerres, aux fêtes et aux danses entre villages, à abandonner la polygamie et la consommation de kava, et même à abolir l'institution de la maison des hommes (nakamal) où se faisait l'instruction des jeunes par leurs aînés. (Il n'y avait pas de nakamal au village au début du siècle même s'il y avait une église-école.)³³

A la même époque, pour faire face à la dépopulation qui frappait Vaté et pour faciliter la tâche du missionnaire, les gens de hameaux différents étaient regroupés dans de nouveaux villages côtiers créés par la mis-

sion. A Erakor du moins, les règles de tenure foncière furent modifiées pour accommoder l'arrivée de nombreux réfugiés venus des villages de brousse.

Avec la certitude que toutes les institutions coutumières étaient "devil" et qu'elles s'opposaient à l'ordre nouveau, le savoir traditionnel devenait superflu. L'abandon des pratiques sociales coutumières rendait le savoir traditionnel révolu. On adopta les mythes chrétiens, qui paraissaient beaucoup plus actuels, et l'ordre ancien devint sans raison d'être et plus même un objet de curiosité.

Une campagne d'éradication de la sorcellerie entreprise par la mission presbytérienne sur Ambrym en 1973 rappelle le climat qui a sans doute existé à Erakor au début du siècle.

"Wanfala tim blong "Evangilis" blong Presbiterian Jioj oli stap wok long Ambrym blong jenisim tingting blong ol pipol we oli save yusum nakaimas mo ol nara samting we ino gud. Plante pipol nao oli herem storian blong olgeta mo oli sakem 140 nakaimas blong olgeta igo long salwara."

(Une équipe d'évangélistes de la mission presbytérienne travaille sur Ambrym à convertir les gens qui utilisent des nakaimas (sorcellerie) et toutes ces choses mauvaises. Plusieurs ont répondu au message des évangélistes en jetant 140 nakaimas à la mer.)

British Newsletter, 14 août 1973

Là où la religion chrétienne n'a pas complètement supplanté le savoir traditionnel, elle l'a assumé et réinterprété. Nous allons présenter un des rares mythes recueillis à Erakor. Celui-ci porte sur l'origine du peuplement de Vaté. Toutefois, avant d'offrir cette légende dans la version d'Erakor, nous allons passer rapidement en revue ce que nous apprennent les fouilles archéologiques sur le sujet.

L'archéologue José Garanger attribue à Jean Guiart l'idée

"qu'à travers leur contenu d'apparence mythologique, ces traditions avaient entre autre fonctions celle de conserver le code des institutions sociales: régulations des mariages, ordonnance des hiérarchies, tenure foncière, etc. Certaines de leurs notations, de caractère "événementiel", pouvaient avoir une réelle valeur diachronique en mémorisant les motifs de l'établissement de ce code."

(Garanger, 72:235)

Garanger, alliant archéologie et ethnohistoire, a été à même de vérifier par des fouilles le contenu de deux cycles mythiques néo-hébridais portant sur le cataclysme de Kuwae et les aventures du héros légendaire Roy Mata.

Selon cet archéologue, Roy Mata

"aurait été parmi les premiers chefs qui, venant du sud, abordèrent à Efaté 'longtemps avant le cataclysme de Kuwae.' Ils s'installèrent d'abord dans la région où ils avaient mis pied à terre, la pointe Maniura. Là, des fêtes furent organisées au cours desquelles on attribua de nouveaux titres. Les chefs ainsi intronisés étaient envoyés un peu partout pour assurer la domination de ces gens 'venus du sud'... Roy Mata réussit ainsi, peu à peu, à tenir sous sa coupe toute la population des régions côtières d'Efaté... Il aurait notamment instauré une fête quinquennale de la paix. Pendant ces fêtes, toute la population devait déposer les armes, des symboles personnels étaient attribués. Ces symboles, plantes ou animaux et transmis par voie matrilineaire, jouaient un rôle dans la régulation des mariages. Ils permettaient aussi à leurs détenteurs de trouver partout un refuge auprès de quiconque avait reçu le même symbole. On dit que cette institution diminua l'importance et le nombre des guerres intestines, et qu'ainsi la population put s'accroître considérablement."

(Garanger, 72: 238-240)

La légende continue décrivant comment à sa mort Roy Mata fut inhumé à Retoka. Garanger a découvert la sépulture de Roy Mata à l'emplacement noté dans le mythe et a daté les ossements à l'année 1265 + 140 A.D.

Les noms de Roy Mata et de Roy Mur, son frère, étaient familiers à Erakor. On connaissait le rôle qu'ils avaient joué dans l'établissement du système de clans même si, dans l'ensemble, la légende était loin d'être connue dans tous ses détails.

Le mythe de l'origine des hommes du sud recueilli à Erakor ne nous apprend rien de neuf sur le sujet, mais offre une interprétation bien particulière des événements. L'explication du passé est souvent modelée sur les valeurs et les aspirations du présent et ce récit nous permet de saisir l'importance historique du christianisme dans l'histoire du village.

"Il y eut une grande pirogue qui accosta à Forari à la pointe Maniura où l'eau est demeurée tabou jusqu'aujourd'hui. Cette grande pirogue était venue d'Afrique et les gens arrivaient dans une île, ils y restaient deux ou trois générations et leurs enfants partaient à nouveau pour une autre île. Ils se rendirent d'abord en Nouvelle-Zélande. Là, ils oublièrent tout ce qu'ils savaient, même leurs connaissances de la médecine, et ils devinrent des indigènes (sauvages) employant l'écorce des arbres pour se vêtir. Ils n'étaient pas contents de leur vie parce qu'ils se souvenaient encore qu'ils avaient connu Dieu, même s'ils avaient oublié où Dieu était et s'ils avaient adopté la magie (ol i yusum ston). Satan était près d'eux (dans leur cœur) et les gens utilisaient son pouvoir (tabu) plutôt que celui de Dieu. Leur chef se nommait toujours Roy de père en fils.

"Roy, donc, débarque à la pointe Maniura. Il s'établit à la pointe du diable et il installa des petits chefs sur Vaté. Roy se déplaça avec ses hommes et il y avait des requins dans les endroits tabous pour le transporter où il voulait aller (la présence de requins est fréquente dans les endroits tabous). Roy eut trois enfants, deux

garçons et une fille. Ces gens ne s'établirent jamais en brousse mais suivirent le littoral de Vaté à Nguna, Tongoa puis finalement jusqu'à Epi. C'est pourquoi tous les habitants de ces îles parlent aujourd'hui la même langue, non pas exactement la même, mais ces langues appartiennent toutes à une même famille (sic). Le fils de Roy, Roy Mata, créa les namatrao (clans). A l'époque, la religion chrétienne n'était pas encore arrivée pour amener les changements, mais les namatrao se répandirent rapidement (wakabaot sitrong). La signification des namatrao est la suivante: les gens appartiennent à des villages différents mais ils sont en même temps tous frères. Les personnes qui sont taros ou cocotiers sont partout les mêmes (l'appartenance à un clan confère aux membres certains traits de personnalité qui sont 'dans le sang'). Les namatrao n'arrêtèrent pas les guerres mais ils offrirent des refuges dans tous les villages où un visiteur pouvait se rendre sans danger."

Dans cette légende racontée dans un idiome chrétien et où la trame du récit ressemble parfois à celle du peuple juif de l'Ancien Testament, on trouve divers couples en opposition:

vêtements	/	nudité
médecine	/	magie
savoir véritable	/	faux savoir
présence de Dieu	/	présence de Satan
civilisation	/	sauvagerie

Si on lit les termes de haut en bas plutôt que de gauche à droite, on constate les associations faites entre les termes. La ressemblance biblique est prise au sérieux. Un Néo-Hébridais instruit -- un "medical practitioner" formé à Fidji et qui avait visité l'Europe -- se demandait si la forte ressemblance entre le monde coutumier néo-hébridais et les coutumes du peuple juif de l'Ancien Testament ne signifiait pas que les Néo-Hébridais

fussent en réalité des Juifs noirs.

Nous avons demandé à un villageois de la génération des plus de quarante ans, menuisier-contremaître formé à Fidji et chef-assistant d'Era-kor, ce qu'un retour au monde coutumier signifierait. Sa réponse fut la suivante:

"Kastom i toti tumas. Taem yu ko bak lon kastom, yu no skul kut, yu kakae taro from mani i no blon kastom. Bik samting we i rong: mat mo pik. Bik Nambas i ril kastom: im i olsem pik. Mimi no wantem save fasin blon blakman, i toti tumas olsem pik. Mi wantem save we blon waetman. Taem mivala i kam olsem waetman, yumi stap lon kut ples."

(Le monde coutumier est répugnant. Si nous retournions à la coutume, il n'y aurait pas d'école et il faudrait manger des taros, parce que l'argent ne fait pas partie de ce monde. Ce qui ne va pas avec la coutume: les nattes et les porcs. Les Big Nambas observent la coutume: ils vivent comme des porcs. Je ne veux pas connaître les coutumes des Noirs, elles sont aussi répugnantes que les porcs. Je veux apprendre le mode de vie européen. Quand nous deviendrons comme les Blancs, nous serons vraiment arrivés.)

Et notre informateur de poursuivre:

"C'est impossible de retourner au monde coutumier. On ne pourrait pas utiliser l'argent. Il faudrait payer avec des nattes et des porcs. Les vêtements, les montres, toutes ces bonnes choses, n'appartiennent pas à la coutume. Les namatrao (les clans) sont la seule chose qu'il vaut la peine de préserver. Fidji a conservé trop de coutumes. Ils ne sont indépendants que dans les villes. Dans les villages, les maisons sont construites en feuilles. Mais ils sont quand même instruits. Leur problème, c'est qu'ils ont préservé trop de coutumes. Les gens de la Nouvelle-Calédonie connaissent bien leurs coutumes. A Uvea, ils habitent dans des maisons faites de feuilles de cocotiers! Ils n'ont pas la vie aussi facile que nous."

La modernisation du village, les transformations du mode de vie des villageois sont conceptualisées à partir des dichotomies suivantes:

monde de la lumière	/	monde des ténèbres
religion chrétienne	/	<u>tevel</u> (esprits, fantômes)
Dieu	/	Satan
<u>klin levin</u> (vie propre)	/	<u>tete</u> (vie répugnante)
<u>kut laef</u> (vie facile)	/	<u>laef i strong</u> (vie difficile)
<u>waetman</u> (Blancs)	/	<u>kastom</u> (coutume, sauvagerie)
<u>mani</u> (argent)	/	<u>mat, pik</u> (nattes, porcs comme moyen d'échange)
médecine	/	magie

Ce n'est pas seulement que les changements sont formulés à partir de catégories introduites au 19^{ème} siècle par les missionnaires du temps, mais surtout que ces catégories sont mutuellement exclusives, qu'elles ne tolèrent pas de termes médiateurs. Le monde des ténèbres et le monde de la lumière sont perçus sous forme d'univers socio-culturels intégrés, d'entités qui s'opposent l'une à l'autre. Le monde moderne, celui des Blancs, forme un tout dont les parties sont indissociables les unes des autres: le christianisme, la médecine moderne, l'argent, l'instruction, les "bonnes maisons", les biens de consommation, etc. Tout cela s'oppose à ce qu'il faut rejeter une fois que l'on a opté pour la "lumière".

Dans l'esprit des villageois, la religion est venue parachever l'implantation des clans. Elle a permis une réorganisation de la société autochtone, en faisant en sorte que les loyautés ne soient plus limitées aux

formations sociales villageoises et aux clans: "Les catéchistes nous ont enseigné quelque chose de bon: i lanem mivala blon yumi kut fren. (Ils nous ont appris à être tous amis.)³⁴ Avant les gens avaient peur les uns des autres; ils n'avaient pas de contacts les uns avec les autres. Aujourd'hui tout est changé. Les gens peuvent se rendre librement dans d'autres villages et même y habiter." La religion chrétienne a permis un élargissement du tissu social impossible sous les conditions traditionnelles.

La religion est demeurée jusqu'à récemment la principale voie d'accès au monde des Blancs. Selon un adulte dans la quarantaine:

"La différence entre les Blancs et les Noirs, c'est que les Blancs ont une longue civilisation. Ils ont aidé Dieu durant longtemps et c'est pour cela qu'ils ont une vie facile. Mais les Noirs n'ont pas encore fait leur preuve. Ils doivent suivre à la lettre le message de Dieu et ses dix commandements, sans cela ils ne pourront jamais accéder au mode de vie des Blancs. Les Blancs peuvent se dispenser d'aller à la messe aujourd'hui, parce que leurs grands-parents ont fait le travail de Dieu depuis si longtemps. D'ailleurs, ils ont d'autres choses pour se former: ils ont de bonnes écoles et un ensemble de lois qui mettent en pratique les dix commandements. Les Noirs n'ont pas cela. Ils sortent à peine des ténèbres. Ils n'ont que Dieu pour leur enseigner comment atteindre le kutnes blon laef. Et puis les Noirs ne pensent pas comme les Blancs qui connaissent la voie (rots). Les Noirs viennent après les Blancs, les Jaunes et les Tonkinois, depuis que le fils de Noé a ri de son père. Les Noirs d'Amérique ne sont pas si mal, mais leur histoire remonte aux années 1800, alors que la nôtre a commencé en 1900. Un petit garçon blanc en connaît plus long qu'un adulte noir: il connaît déjà la loi. Les Noirs ne connaissent que la religion des Blancs. La religion est leur seule forme d'instruction. Et tout ce que l'on a besoin de savoir pour bien mener sa vie se trouve dans la Bible."

Ce témoignage peut sembler obséquieux, mais il révèle une appréciation juste de la situation de contact, alors que la mission était la

principale force de changement. Rappelons que pour la plus grande partie de l'histoire coloniale, les missions étaient les seules à dispenser l'enseignement et que celui-ci était largement limité à la religion. Le système d'enseignement public actuel ne remonte qu'aux années 1960. Un élargissement récent des responsabilités gouvernementales dans les domaines de la justice, du développement, des coopératives, de l'éducation, et une sécularisation de la vie de village font que cette évaluation s'applique moins aujourd'hui.

Les gens parlent de modernisation dans un idiome chrétien, puisque c'est le seul que les plus de quarante ans connaissent vraiment.

II - LE PRESENT

Au jour de l'an, les habitants s'assemblèrent sur la place centrale du village vers 3:00 de l'après-midi pour assister à un spectacle. Les femmes présentèrent des scénettes portant sur des aspects de la vie quotidienne: le comportement étrange de certains clients au marché, le conseil du village jugeant un cas d'adultère et une scène de ménage entre un époux ivre et sa femme. Puis vint la scénette qui remporta le meilleur succès. Trois jeunes hommes jouèrent les rôles d'un commerçant européen, d'un indigène évolué portant le pantalon et la chemise, et d'un man bus (sauvage) vêtu d'une pièce de calicot enroulée autour de sa taille.

L'action commence par le man bus qui veut acheter son premier pantalon du commerçant. Ce dernier demande une livre sterling pour le pantalon. Le man bus lui donne £ 3: 0: 0, lui demandant si la somme est suffisante. Le marchand lui remet son argent disant que le pantalon coûte £1:0:0. Le man bus répond que £ 3: 0: 0 est tout l'argent qu'il a, tout en pressant l'argent dans les mains du commerçant. L'Européen prétendant qu'il a bon coeur lui donne le pantalon et empoche l'argent.

Le man bus, qui peut à peine contenir sa joie devant son premier pantalon, essaie le pantalon. Il enfile une jambe du pantalon mais il est incapable de trouver la seconde. Se tournant vers le commerçant, il lui dit alors que le pantalon est trop petit. Le commerçant et l'indigène instruit n'ont que mépris pour le pauvre man bus. Il essaie à nouveau le pantalon et réussit cette fois à enfiler les deux jambes, mais le pantalon

est à l'envers.

Il apparaît satisfait du résultat jusqu'à ce que les deux autres lui fassent remarquer qu'il a mis le pantalon à l'envers. Il enlève le pantalon, le tourne à l'endroit et le remet, cette fois-ci devant derrière. L'Européen et l'autre indigène se moquent à nouveau de lui, sans qu'il sache pourquoi, et lui disent d'essayer de nouveau. Finalement, après toutes ces tentatives, il met le pantalon comme il faut.

Son apprentissage de la vie moderne ne s'arrête pas là. Le commerçant et l'indigène évolué veulent lui apprendre les rudiments de la danse moderne. Le man bus, qui n'a aucun sens du rythme, essaie de les imiter, mais ne parvient qu'à bouger son derrière de gauche à droite. Il est ridiculisé par l'autre indigène qui connaît tous les pas et qui danse avec l'Européen en guise de partenaire. Le man bus est effrayé par le second indigène et refuse de se laisser enlacer. Il danse seul, sa sagaie à la main, sur laquelle il trébuche et s'étale à tout moment par terre. Il apparaît complètement bête et devient l'objet de la dérision de l'Européen et du second indigène.

Durant tout ce temps, l'audience se tord de rire des plus jeunes aux plus vieux devant les tribulations de ce pauvre "sauvage" qui ne connaît rien de la civilisation.

Cette farce très goûtée par les villageois présentait sous un jour très négatif la grossièreté du man bus qui ignorait tout des raffinements de la vie civilisée: le port des vêtements, la valeur de l'argent, la danse moderne. Son ignorance et son appréhension contrastaient avec l'assu-

rance de l'indigène évolué qui pouvait accomplir toutes ces choses sans effort.

Aucune autre occasion, à l'exception peut-être de la construction du McKenzie Hall, ne proclama aussi clairement l'idéologie de la modernisation à Erakor, la satisfaction de ses habitants d'être devenus ce qu'ils sont et leur dédain pour le mode de vie de leurs ancêtres. Le tableau opposait l'attitude du man bus et de l'indigène évolué face aux vêtements (premier signe de conversion au christianisme), à l'argent (participation à l'économie marchande) et à la danse (reflet des relations nouvelles entre hommes et femmes). Les villageois s'offraient ainsi un tableau des changements qu'ils avaient connus et se félicitaient du chemin parcouru.

Nous avons exploré jusqu'ici la signification des termes de taknes et de laet et l'attitude des villageois envers ces concepts. Quels sont donc les moyens qu'ils ont choisis pour réaliser leur idéal de modernité, de klin levin et, en particulier, quelle est leur attitude face aux raccourcis choisis par les membres du mouvement John Frum?

Si Erakor n'a pas connu de mouvements messianiques au cours de son histoire, tout porte à croire cependant que le mythe, répandu en Mélanésie, de l'interception du "cargo" par les Blancs, existait au village au début du siècle. Un livre publié sur la vie du missionnaire Peter Milne (1834 - 1924) rapporte l'existence de ce mythe à Nguna, une des îles situées près de la côte nord de Vaté.

"In the Nguna district there is a legend current, which is evidently of modern origin. As a ship was passing Emae Island the anchor chain was seen hanging loose, and

the black Supé (god) at Emae caught hold of the chain and tried to pull the ship to Emae. The chain broke and the ship went to Britain. It was full of all sorts of things that white people have -- calico, knives, tomahawks, shirts, trousers, etc. The men of Britain went aboard and received a supply. One of them then went to the wheel, the anchor was heaved, and the ship sailed to another land where white people live, and the same thing was repeated again and yet again. It also went to some islands where black people live, but when it was seen that the people were black, it did not anchor but sailed away to other white men's lands. If their Supé had succeeded in hauling the ship up to Emae the people would all have been white and would have possessed white people's things. The footprints of Supé's feet are to be seen to this day -- the marks of his toes where he stood pulling the chain."

(Don, 27:34-35)

Si ce mythe décrit de façon adéquate la manière dont les gens de Nguna et peut-être aussi ceux d'Erakor s'expliquaient la richesse matérielle des Blancs (et la pauvreté des Noirs) au début du siècle, qu'en est-il aujourd'hui?

La première réaction des habitants d'Erakor face au mouvement John Frum que nous avons recueillie se produisit à la fin d'un meeting du conseil du village, alors que le chef distribua parmi les participants le bulletin de nouvelles de la Résidence britannique. Dans ce bulletin se trouvaient des photos des membres du John Frum qui paraient dans leur "uniforme militaire". Les jeunes hommes avec les lettres U.S.A. peintes sur leur torse nu faisaient des manoeuvres avec des fusils de bois. Les gens s'esclaffèrent de rire à la vue de ces photos. Ils trouvaient drôle que les man Tanna pensent obtenir le "cargó" en paradant. Pour eux, il était clair que ce n'était pas le moyen d'obtenir les biens des Blancs.

Un villageois nous confia alors, que les membres du John Frum attachent deux morceaux de bois avec de la ficelle et prétendent que c'est un téléphone. Il ajouta: "Quand on visite leurs villages et qu'on les observe, ils sont comme des enfants en train de jouer, (i olsem pleple blon pikinini.)". Leur comportement est purement enfantin: ils imitent la réalité sans se rendre compte que leurs actions n'ont aucune prise sur le réel.

Un autre villageois, qui avait passé onze mois sur Tanna en 1942, a observé les ravages d'une épidémie qui faisait que les gens mouraient "comme des volailles". C'était Dieu qui les frappait de son châtimeut pour avoir abandonné la mission. Le châtimeut fut sévère parce que les church elders et les assesseurs eux-mêmes s'étaient ralliés au mouvement. Pour lui, rien de bon ne sortit de John Frum, même si l'entreprise était valable, parce que les gens n'étaient pas assez instruits. "Ils ont tout détruit à cause des femmes (comportements licencieux) et de leur envie pour les biens d'autrui," ajouta-t-il.

Le témoignage suivant est celui du pasteur-clever d'Eratap. Ce dernier, qui avait été un des premiers pasteurs à avoir charge d'âmes à Tanna, retourna sur cette île au moment où sévissait le mouvement John Frum. Pour lui, le mouvement était "largement de la fumisterie" (blon kyaman nomo). Il raconta l'incident suivant pour prouver ses dires. Alors qu'il était sur Tanna, il voulut envoyer une lettre à sa femme restée à Eratap, mais il ne connaissait pas l'horaire des bateaux. On lui dit que le chef avait un poste de T.S.F. qui pouvait envoyer des messages en Amérique, en France, en Australie et aux Nouvelles-Hébrides. Voulant s'assurer si cela était bien

vrai, il demanda la permission d'envoyer un message à sa femme. On l'amena dans une hutte construite avec des palmiers et divisée à l'intérieur en pièces minuscules, chaque pièce portant un numéro. A neuf heures, on le fit entrer dans la pièce numéro neuf. Sur le mur, il y avait un coquillage avec une corde qui sortait d'une extrémité pour longer le mur tout comme un fil électrique; cette corde était attachée à un pôteau qui servait d'antenne sur le toit de la hutte. Il fallait parler lentement dans le coquillage pour se faire entendre de la personne qui recevait le message. Le pasteur leur dit qu'ils étaient fous, qu'il n'y avait aucun fil électrique, que cela ne pouvait pas fonctionner. Il leur demanda d'envoyer eux-mêmes le message, ce qu'ils firent en bislama.

Avant de quitter le village pour retourner chez lui, le pasteur eut l'occasion d'observer une manifestation du mouvement qui l'impressionna très favorablement. Cette fois-ci le chef aligna tous les habitants qui serrèrent la main du pasteur, les adultes lui donnant un ou deux shillings chacun et les enfants six pence. C'était une manifestation du mot d'ordre de John Frum: "aimez-vous les uns les autres". Il ramassa £ 75 dans ce district qui comptait une population de sept cents habitants. Le pasteur ajouta charitablement que c'était au nom de cette maxime, de ce mot d'ordre d'amour du prochain, qu'ils s'échangeaient leurs femmes.

Quand le pasteur revint chez lui, il demanda à sa femme si elle avait bien reçu son message. Elle lui répondit: "T'es fou, non, comment veux-tu que je reçoive ton message, il n'y a aucun fil électrique sur la maison."

Le mouvement John Frum a été décrit au village comme des fantaisies enfantines, un mouvement social qui avorta parce que les gens n'étaient pas prêts, et finalement comme un message d'amour du prochain, un mode de ralliement fondé sur un principe chrétien mais assorti de mystifications. La réaction générale était le plus souvent la moquerie devant des moyens que les villageois considéraient impropres à améliorer leur niveau de vie.

L'attitude des villageois, face au développement économique et aux moyens à prendre pour réaliser leur idéal de kut laef, peut être cernée de plus près dans le fonctionnement de la société coopérative N.S.K.

Nous allons comparer ici la société N.S.K. à un autre mouvement coopératif, la Malekula Native Company, qui vint bien près de tourner en culte de cargo. Dans un article publié en 1951,³⁵ Jean Guiart décrit la formation d'un mouvement coopératif sur la côte nord de Mallicolo.

Les conditions qui ont présidé à l'émergence de ces deux mouvements coopératifs à plus de vingt ans d'intervalle sont évidemment fort différentes. Non seulement la situation économique entre Erakor et Mallicolo n'est pas identique, mais de plus le mouvement coopératif est maintenant solidement encadré par les Services de Coopérative des deux administrations. Il n'en demeure pas moins que ces mouvements marquent les deux pôles d'une même idéologie coopérative et qu'à ce titre leur comparaison est révélatrice.

"En 1939, trois hommes, Paul Tamlumlum (d'Aoba) et les dignitaires païens Kalu et Ragrag, dit Charley, élaborèrent la théorie d'une coopérative, d'une "Company" à la manière des Blancs. Unissant leurs efforts, ils produiront du coprah sur une base collective, ce qui leur permettra d'alimenter une caisse commune. Fruit du travail de tous, les fonds serviront à la communauté. La force

des Européens est d'ordre économique; il s'agit par des moyens analogues aux leurs, d'atteindre leur niveau de vie. Des magasins de la "Company" assureront aux membres la distribution gratuite de marchandises; plus tard, au fur et à mesure de la réussite, on créera des écoles et des hôpitaux."

(Guiart, 51:243)

Les gens se sont d'abord convertis au catholicisme, puisqu'on ne prévoyait pas d'intervention de la part du clergé catholique, puis ils se mirent à planter de nouvelles cocoteraies et à vendre leur coprah à un commerçant de Port-Vila qui tient leur caisse. La "company" cessa ses opérations durant la guerre lorsqu'on réquisitionna une large partie de la population adulte pour travailler à Santo. Il semble que certains militaires américains leur aient parlé des richesses que leur donnerait l'Amérique après la guerre. "Ces déclarations s'ajoutaient au trouble qu'apporta dans les esprits, comme dans le reste de la Mélanésie, la puissance et la générosité apparente des troupes américaines." (ibidem) Des manifestations pro-américaines (on hissa le drapeau américain à Matanvat) eurent lieu dans les zones où la kambani avait conservé son influence. Deux des chefs du mouvement prirent le chemin de la prison à la suite de cet incident.

A la fin de la guerre, la kambani démarra à nouveau, mais certains événements ne manquèrent pas d'inquiéter l'administration. "... on entreprend de tracer des routes carrossables pour les futurs camions américains. Ragrag Charley se dépense (?) et répand des prophéties typiquement "Cargo Cult"; il va jusqu'à prendre l'initiative de piqueter un terrain, futur aéroport pour les avions que leur aurait promis le capitaine Otto." (idem, p. 244)

Le mouvement se donne un agent à Santo, qui dirige l'aspect commercial et financier de l'entreprise, et qui monte une nouvelle organisation. Un "big boss" est placé à la tête du mouvement et des conseillers sont responsables de la kambani au niveau local. L'agent achète à bas prix le coprah et emploie pour un salaire minime les membres de la kambani, dont il loue ensuite les services aux maisons commerciales. Les profits ainsi réalisés sont versés à la caisse du mouvement.

Les travailleurs de la kambani faisaient montre d'"une apparence de discipline militaire" et certains d'entre eux auraient été punis "pour divers manquements à cette discipline". De plus, les membres portaient une "plaque matriculaire frappée d'un numéro individuel et portant l'inscription 'Malnatco' (Malekula Native Company) ... (ces plaques) semblaient en passe de s'élever au rang d'amulettes, de symboles de la puissance future du mouvement" (idem, p. 245).

Au nord Mallicolo, où les leaders locaux étaient les chefs des anciennes familles, les membres avaient dû s'engager à remettre au mouvement la plus grande partie de leurs cocoteraies. Ceci ne faisait pas l'affaire des réfugiés Big Nambas qui avaient contribué à mettre ces cocoteraies en valeur. "... les émigrés récents se voyaient forcer de rétrocéder au mouvement les terrains prêtés dont ils avaient besoin pour assurer leur subsistance... ils tombaient économiquement sous la coupe de ceux qui les avaient accueillis..." (ibidem).

"Mais la Compagnie sentit passer le souffle d'une répression administrative ... les dirigeants expulsèrent Ragra au début de 1951 ... laissant la place à ceux qui insistaient sur le côté coopératif de la Malekula Native

Company et voulaient travailler au moyen de méthodes économiques et donc inattaquables au premier chef."

(ibid)

En 1951, Guiart affirmait que:

"La période trouble est passée où le mouvement pouvait s'engager sur une voie dangereuse, parallèle à celle prise à Tanna lors de l'agitation de John Frum ... La tentative actuelle, si elle est politique dans son but d'autonomie, se veut des moyens économiques exclusifs de toute agitation irrationnelle sur le mode 'Cargo Cult!'"

(idem, p. 246-247)

On a avec la "Malekula Native Company" l'exemple d'une entreprise communautaire de développement qui devint presque un culte du cargo. Les dirigeants du mouvement mirent sur pied une organisation nouvelle, sur une échelle inconnue jusqu'alors, qui enrôla au niveau local le support des membres sous l'égide des autorités traditionnelles. Les buts du mouvement étaient de promouvoir le développement économique de la région avec des magasins distribuant gratuitement les marchandises nécessaires et ultimement la création d'écoles et d'hôpitaux.

C'était là une tentative de modernisation qui cherchait encore sa "voie", qui expérimentait avec tous les moyens à sa disposition sans savoir lequel était le bon. Le mouvement alternait entre des arrangements strictement économiques, qui frisaient à certains moments la coercition, et l'espoir d'un raccourci sous la forme d'un culte du cargo, c'est-à-dire dans les termes de Guiart, entre le rationnel et l'irrationnel. Finalement, la peur de représailles administratives força les dirigeants à abandonner l'aspect messianique du mouvement en se débarrassant de l'"illuminé" qu'était

Ragrag Charley.

Nous avons parlé dans ce chapitre de l'idéologie de la modernité à Erakor alors que le chapitre précédent nous a fourni des indices de l'idéal villageois de klin levin (bonne vie). Le seul projet de développement communautaire qui a vu jusqu'ici le jour à Erakor est celui de la société N.S.K. Qu'attendaient donc les villageois de ce mouvement et en quoi différaient-ils, de ce point de vue, des habitants du nord Mallicolo?

La société, comme on l'a vu au chapitre No. III, fut fondée en 1966 pour recevoir des terrains que la Résidence de France mettait à la disposition des descendants des habitants de Rantapau. Nous avons noté la réussite spectaculaire de N.S.K. qui, en moins de quatre ans, se transforma en une entreprise dont le capital s'élevait à plus de \$A 22,500.00. Au départ, les sociétaires réagirent avec enthousiasme en investissant en l'espace de deux ans plus de \$A 9,500.00 en capital-action. Le succès de l'entreprise en dit long également sur le sens des affaires et le remarquable talent d'entrepreneur du président de la société.

Depuis, l'enthousiasme des membres s'est considérablement refroidi. Avec le temps, les sociétaires boudèrent la direction du président dont on disait qu'il gérait la société comme si c'était sa propre entreprise. Si l'on met de côté les agissements plus ou moins trouble du président, qui sont communs dans les organisations communautaires villageoises, les membres réagirent devant l'autocratisme de sa gestion et sa tendance à investir continuellement dans de nouveaux projets, sans tenir compte de la volonté des sociétaires de recevoir les dividendes annuels auxquels ils avaient droit.

Pour ces raisons, le président se retrouve aujourd'hui sans le support de la majorité des membres.

L'aspect économique semble beaucoup plus circonscrit dans le mouvement coopératif à Erakor qu'à Mallicolo. L'objet de la société N.S.K. n'était pas d'accroître le prestige de ses membres par l'achat de biens de production coûteux sans égard à la rentabilité économique de ces biens. Les sociétaires n'attendaient pas non plus du président qu'il leur "montre la voie". On exigeait de lui une gestion éclairée d'une entreprise communautaire assujettie à des méthodes comptables. On n'essayait pas de sortir d'un marasme économique en faisant appel à un leader charismatique qui se doublait d'un visionnaire. C'était une opération commerciale, un bisnis qui devait profiter à tous, telle que le veut l'idéologie coopérative. Les gens ont cessé de supporter le mouvement lorsqu'ils ont vu qu'ils n'en retireraient rien à court terme. Ils se sentaient capables individuellement de prendre en main leur bien-être économique.

La minorité des sociétaires qui allèrent travailler à Rantapau cessèrent de fournir gratuitement leur labour quand ils réalisèrent qu'ils n'en profiteraient pas à court terme. Lorsque le président utilisa leurs dividendes annuels pour payer la main d'oeuvre nécessaire à la mise en valeur des terrains, les sociétaires accusèrent le président de détournement de fonds.

La qualité du leadership attendu des dirigeants diffère également entre ces deux mouvements. Sur Mallicolo, le court article de Guiart nous apprend peu de choses sur les leaders du mouvement, sinon que l'agitation

politique de deux d'entre eux leur a valu des peines de prison pour "atteinte à la liberté de travail" et pour avoir hissé un drapeau américain qui proclamait une nouvelle appartenance politique.

Le président de N.S.K. a été choisi en partie parce qu'il était le demi-fils de celui qui voulut revendiquer les terres de ses ancêtres, mais surtout pour sa connaissance du monde des Blancs, dans lequel il avait très bien réussi. Toutefois, son autorité et son activité étaient limitées aux sociétaires du mouvement et ne s'étendaient pas à l'ensemble des villageois. On attendait du président qu'il remplisse le rôle d'entrepreneur et de directeur d'une entreprise rentable pour le plus grand bénéfice des membres. Les sociétaires s'attendaient à recevoir des bénéfices à court terme pour leur capital et leur labeur investis dans la coopérative. Lorsque ceux-ci ne se matérialisèrent pas, on dit du président qu'il n'était qu'un rapis man, qu'il ne travaillait que pour son propre compte.

Bien que les sacrifices demandés par le président de N.S.K. aient été beaucoup moins grands que ce que l'on exigeait des membres de la Malekula Native Company, les gens n'ont pas mis bien longtemps à se désintéresser du projet de Rantapau.

Le président est en grande partie justifié de blâmer les sociétaires pour leur "égoïsme", leur refus de travailler gratuitement pour la société. Il a raison de dire qu'ils sont plus préoccupés de "garnir leur propre caisse" qu'à travailler pour la "caisse commune" de la société.

Dans la situation économique favorable que connaît Erakor, les gens se sentent capables individuellement de manipuler la situation écono-

mique à leur avantage. Ils sont moins prêts à investir leur temps et leurs ressources dans des projets à long terme dont ils devront partager les bénéfices avec une centaine de membres.

Finney (1973) a employé la terme d'investissements somptuaires ("conspicuous investments") pour décrire le comportement des entrepreneurs Gorokans de la Nouvelle-Guinée.

"Gorokans have a passion for investing in commercial ventures and, in general, the bigger and more visible the capital asset, such as a five-ton truck or a modern roadside store, the more attractive and prestigious is the investment to the Gorokans ... the newly wealthy Gorokans stand out as conspicuous investors."

(Finney, 73:81)

Nous avons vu que le président a une tendance à surinvestir. Plutôt que de payer aux sociétaires leur ristourne annuelle, il investit l'argent dans des projets coûteux: achat de camionnettes, d'un autobus, de bétail, etc. Alors que pour les membres de la Malekula Native Company la gestion financière de l'entreprise ne semble pas l'aspect primordial du mouvement, et que les Gorokans sont prêts à accepter les investissements somptuaires des entrepreneurs qu'ils supportent pour le prestige qu'ils en retirent, la situation est tout autre à Erakor. Les gens considèrent que le président manque à l'idéologie coopérative en prenant des risques avec l'argent des autres et qu'il commet un vol lorsqu'il refuse de payer les dividendes qui leur reviennent.

Le président pourrait regagner le support des membres en payant les ristournes qui leur sont dues. Pour cela, il n'aurait qu'à vendre les têtes de bétail qui sont prêtes à être abattues, mais il refuse de le faire.

Il pourrait également faire amende honorable, adopter une attitude conciliatrice envers les sociétaires, et utiliser sa charge de church elder pour élargir la base de son pouvoir. Pourquoi ne le fait-il pas?

D'abord sa position est assurée auprès du Service des Coopératives et auprès du conseil d'administration de N.S.K. qui est formé de ses supporters. Mais il y a plus. La réussite sociale est démontrée au village par l'acquisition de biens de consommation durables comme une nouvelle maison, un réfrigérateur, etc., et par un train de vie modelé sur celui des Blancs. Le président de N.S.K. n'échappe pas à la règle et la façon dont il décrit son succès est bien en dessous de la vérité. "Tete laef i kam kut mi kat mani, mi kat klos, mi slip lon bet blon waetman, mi save fitim pikinini." (Aujourd'hui je mène la bonne vie, j'ai de l'argent, j'ai des vêtements, je dors dans un lit européen, je peux nourrir mes enfants.)

Mais un entrepreneur qui possède une affaire ne peut s'arrêter là. Sa réussite, sa capacité de rivaliser avec les entreprises européennes doivent être démontrées par l'acquisition de biens capitaux importants comme des camionnettes ou un large troupeau. On n'acceptera pas facilement de se départir de ces symboles de réussite (la dimension d'un troupeau, par exemple), même s'ils s'inscrivent au passif. De là également la tendance à investir sans cesse dans d'autres biens ou des activités nouvelles, à courir des risques pour se procurer ces insignes de la réussite, quitte à encourir le mécontentement des membres qui ne sont pas dupes du procédé. Ils savent bien que c'est leur avoir qui est employé dans ce projet de mobilité sociale.

On a dit dans le chapitre précédent, que les formes du pouvoir étaient liées à l'influence qu'ont les villageois sur les centres de pouvoir situés en dehors de la communauté. Si l'enjeu de la compétition sociale est la reconnaissance par l'ensemble des villageois des talents supérieurs d'un individu, le champ où cette compétition prend place, où les individus font leur preuve, se situe à l'extérieur du village. Ceux qui réussissent dans cette compétition au-delà des espérances de la majorité des villageois doivent alors se trouver de nouveaux compétiteurs.

La sphère d'intérêt du président n'est déjà plus le village. Il n'habite que de façon intermittente à Erakor, préférant vivre à Eton ou Rantapau. Tout se passe comme si ses agissements étaient guidés par le prestige à gagner auprès des autorités du Service des Coopératives plutôt qu'auprès des membres de N.S.K. Ses talents sont d'ailleurs reconnus dans ce Service, puisqu'il a reçu des mains de M.P. Messmer, alors ministre des Territoires d'Outre Mer, la médaille du mérite agricole en reconnaissance des services rendus au mouvement coopératif aux Nouvelles-Hébrides.

La carrière du président, le terme s'applique bien dans son cas, est orientée vers le monde des affaires et celle-ci le pousse à l'extérieur du village.

Le processus est le même pour les quelques villageois qui occupent des postes de responsabilité dans la fonction publique. Plus ils sont haut placés, plus leur mode de vie est copié sur celui de leurs collègues européens. Ceux qui travaillent pour la Résidence de France et qui choisissent de vivre au village, plutôt que dans un meublé de la Résidence à

Port-Vila, se font donner un ameublement complet semblable à celui auquel ils ont droit à la ville. A la limite, ces gens perdent tout contact avec les autres villageois et deviennent des masta (hommes blancs). Ils sont coupés des charges de conseiller de village, réservées aux vieillards qui demeurent au village.

Ceux qui réussissent trop bien dans le monde extérieur au village se voient forcés d'évacuer le champ de compétition sociale villageois où la compétition est trop modeste. Ils deviennent les membres d'une élite locale, bien souvent uniquement décorative, et ils ne sont pas mieux acceptés des Européens pour avoir perdu leurs racines.

Ceci signifie que les autorités villageoises, composées des vieillards qui demeurent au village, sont incapables d'offrir le leadership économique attendu d'eux. L'administration villageoise se trouve ainsi coupée de ses éléments les plus modernes et les plus dynamiques au profit du statu quo.

CONCLUSION

Dans ce chapitre qui vient clore la section économique de la thèse, nous avons étudié l'idéologie villageoise de la modernisation. Nous avons essayé de voir à travers diverses représentations comment les habitants d'Erakor conceptualisaient les changements qu'ils ont connus.

Nous avons pris comme point de départ l'ignorance que les villageois ont de leur passé. Nous avons ensuite montré l'importance historique du christianisme dans l'histoire du village tant au niveau social que culturel. Nous avons par la suite donné le système de dichotomies, à partir duquel les villageois se représentaient leur présent et leur passé, et nous avons mentionné l'absence de termes médiateurs entre les univers sociaux des "ténèbres" et de la "lumière".

Nous avons abordé la réaction de divers villageois face au mouvement John Frum de Tanna pour en conclure que pour eux tout cela était des enfantillages. Nous avons finalement comparé deux mouvements de développement communautaire, la Malekula Native Company et la société N.S.K., pour cerner dans la pratique l'idéologie de la modernisation à Erakor.

Nous avons eu recours au concept de champ pour expliquer l'individualisme des membres de N.S.K. et le comportement de son président. Nous avons vu comment les formes de compétition sociale sont liées à l'organisation économique et politique extérieure à la communauté villageoise. Ce sujet nous amène à la seconde partie de la thèse qui traite de l'organisation politique du village et de la relation entre le village et la ville.

Dans la première partie de cette thèse traitant d'économie politique, nous avons décrit l'adaptation économique d'un village néo-hébridais à la situation de contact. Nous n'avons pas tenté d'intégrer dans des matrices complexes tous les aspects de la production, de la distribution et de la consommation de biens et services à Erakor. Nous avons plutôt dégagé les modes d'organisation et les valeurs qui informent les comportements dans le domaine économique. Nous tenons à dire que cette thèse ne forme pas un travail d'anthropologie économique. Pour nous, ce champ d'activités sociales n'en est qu'un parmi d'autres, avec son langage et sa symbolique propres. Nous avons choisi d'étudier ce domaine de relations parce que: (1) la modernisation et les cultes du cargo constituent les deux pôles de la réaction néo-hébridaise à l'ordre colonial; (2) les économies de subsistance et de marché donnent naissance à des formations sociales antithétiques que toute société paysanne doit réconcilier; de plus, selon Burridge, les cultes du cargo naissent souvent de ces contradictions qui se reflètent dans des mesures différentes de l'Homme en société.

Nous avons donc choisi de présenter les données économiques, presque à la manière d'une chronique, pour découvrir leur cadre de référence ou, en d'autres termes, la symbolique contenue dans les formes d'organisation. Les chercheurs qui se sont intéressés aux cultes du cargo décrivent les expérimentations auxquelles ces mouvements donnent lieu, soulignent l'importance de leur contenu symbolique et s'attardent sur l'apparente confusion des domaines d'action sociale. L'aspect "irrationnel" de ces mouvements est souvent envisagé comme une tentative de saisir un nouvel ordre

économique et politique à partir de concepts socioculturels traditionnels. Pourtant on n'a pas cru bon de suivre la même démarche dialectique dans les études de modernisation. Apparemment, les transformations socio-économiques qui suivent un modèle qui nous est familier ne requièrent pas d'explication.

Nous avons pour notre part mené l'analyse des activités économiques en termes de formes d'interaction et de groupements sociaux, de principes et de valeurs qui guident les comportements, pour en arriver à la perception du social qui en émerge. Nous présentons ces données comme un discours que les habitants d'Erakor se tiennent, un discours dont les référents sont les images et les métaphores de la "bonne vie".

Nous avons étudié la production vivrière, les formes de coopération entre maisonnées, la distribution des droits sur le sol, la stratégie de développement communautaire manifestée dans une coopérative de production et, enfin, l'attitude des villageois envers divers biens de production. Nous avons conclu qu'il n'existait pas de tensions entre secteurs marchand et non-marchand au niveau de la production. Les principes de l'économie de marché dominant les activités de production, tout en ne détruisant pas entièrement les droits et avantages qui tiennent à la présence d'un secteur non-marchand à Erakor. Nous avons fait une courte incursion dans le système de distribution de biens au village pour mesurer l'importance relative de chacun de ces secteurs. Nous avons constaté que la valeur des biens et services qui circulent dans la sphère marchande dépasse largement celle des biens canalisés dans le secteur non-marchand. Nous avons par la suite décrit

les modes de consommation pour expliquer le niveau de la production domestique. Paradoxalement, la dépendance du village envers les instances de pouvoir non-villageois est apparue la plus clairement dans les formes de la consommation ostentatoire. Nous avons alors utilisé le concept de champ pour expliquer la compétition sociale à Erakor et la manière dont les projets de mobilité verticale se manifestent à travers les modes de consommation. Finalement, nous avons tenté de cerner l'idéologie de la modernisation au village pour trouver ce qui, formulé dans un idiome chrétien, pouvait expliquer que les habitants aient renoncé aussi totalement au "monde des ténèbres" pour s'aventurer sur la voie de "la lumière". Le rapprochement entre la société Ntuam Sook et la Malekula Native Society nous a permis de montrer la spécificité du discours économique à Erakor et sa dissociation des formes de réciprocité et de solidarité associées à l'économie non-marchande.

Nous avons trouvé en Erakor une communauté acculturée, c'est-à-dire coupée de son passé et tournée vers un avenir emprunté au secteur européen. Au niveau de la formation sociale, le village est passé en très peu de temps d'une communauté primitive à une communauté urbaine sans s'attarder au stade paysan.³⁶ Les villageois ne participent pas à un ordre de production qui leur est étranger et la communauté n'est pas non plus intégrée de façon marginale à l'économie de l'Archipel néo-hébridais. Il y a longtemps que les ambiguïtés et les tensions entre économie de subsistance et économie marchande ont été résolues à Erakor.

Les cultes du cargo émergent également, comme nous l'avons noté

dans l'introduction, sous certaines formes de domination politique. Nous nous proposons d'étudier dans la seconde partie de la thèse la composante politique des liens entre le village et le secteur européen. Nous avons vu l'intégration économique d'Erakor, aussi bien au niveau institutionnel qu'idéologique, à l'économie de l'Archipel. Nous analysons maintenant la forme et le contenu de l'arène politique villageoise pour mesurer le degré d'intégration du système politique d'Erakor au gouvernement central. Comme dans la première partie de la thèse, nous allons utiliser une description ethnographique qui se veut aussi près que possible des représentations indigènes du procès politique; nous présentons d'abord un grand nombre d'exemples et nous employons ensuite les énoncés des participants, afin de présenter la situation dans leurs propres termes. Nous examinons à partir de cette méthode les forces à l'oeuvre dans l'arène politique, forces internes et externes, les formes d'autorité et les moyens déployés pour les légitimer, les modes de prise de décisions et les référants utilisés dans l'instance politique.

Cette partie de la thèse débute par une reconstitution de l'organisation politique traditionnelle et de la gérontocratie religieuse instituée par la mission presbytérienne au début du siècle.

Le chapitre suivant porte sur la chefferie à Erakor. Nous comparons cette charge à celle du chef africain décrit par Gluckman (1963). Nous décrivons ensuite les stratégies utilisées par le chef d'Erakor pour légitimer son autorité. Finalement, nous présentons deux exemples de remise en question de l'autorité du chef pour marquer les limites de son pouvoir.

Un troisième chapitre traite du rôle du conseil du village.

Nous analysons en particulier la fonction judiciaire de cet organisme pour découvrir l'image de la communauté qu'on y projette. Pour montrer toute la signification de ce mode communautaire de redressement, nous examinons ce qui se présente comme une alternative à l'intervention du conseil dans les antagonismes entre villageois.

Nous étudions ensuite le rôle des church elders et de la mission presbytérienne dans l'arène politique. Nous exposons en détails deux crises politiques provoquées par les elders pour illustrer un mécanisme politique fondamental, soit la manipulation d'agences extérieures par les autorités villageoises.

Le cinquième chapitre décrit le fonctionnement du meeting général en tant que mécanisme de prise de décisions. L'autorité des titulaires de charge n'est pas instituée: elle émerge des décisions prises par consensus durant ces meetings. Nous présentons la procédure et les référants qui déterminent les interventions des participants.

Le dernier chapitre porte sur le rôle officieux des cadets dans le système politique. Ceux-ci, par leurs actions licites et illicites, offrent un mécanisme rectificatif à l'appareil politique officiel.

Cette partie de la thèse se termine par une conclusion qui fait le point sur l'arène politique d'Erakor et l'idéologie contenue dans ce système.

Deuxième partie:

L'ORGANISATION POLITIQUE

I - HISTORIQUE

A - Organisation Politique Traditionnelle

Contrairement à l'organisation politique traditionnelle des îles Solomons et de la Nouvelle-Guinée, l'organisation politique des îles du centre des Nouvelles-Hébrides n'était pas de type Big Man. Ces îles ne possédaient pas non plus les sociétés de grade rencontrées dans les îles du nord de l'Archipel néo-hébridais. L'organisation politique était fondée sur la chefferie.

Un missionnaire du temps, le révérend D. Macdonald, D.D., membre de la société d'ethnographie (Paris) et ministre presbytérien à Havannah Harbour sur la côte nord de Vaté, nous a laissé une courte description de l'organisation sociale traditionnelle.

"As to social organization the Efatese people lived in small communities called launa, each occupying a certain territory or district. Each launa was independent, and comprised (n) afiti, slaves; (n) atatoko, native-born freemen; (na) manaki, sojourners (admitted from other launa) and the civil and religious heads, (na) uota, and natamole tabu. Underlying this was a certain organization according to which every one of the people of every launa, without exception, belonged by birth to one or other of certain kins. Such kins are found among savages elsewhere, and called by Mr. Andrew Lang "totem kins". In Efate these kins are (1) by descent in the female line, that is, each person born belongs to the kin of the mother ... and (2) with exogamy, that is, inter-marriage between males and females of the same kin is prohibited as incestuous. Each kin has a totem name, the name of some plant or animal ... the word for kin is felak (also kainaga, and mitarau)."

(Macdonald, 1907: XI,XII)

W.H.R. Rivers, dans un article publié en 1909, mentionne que le missionnaire d'Erakor, le Dr. McKenzie, lui a remis une "note" sur les

divisions sociales de Vaté. "On the island of Efate there are ten or more divisions called naflak, which are exogamous, each taking its name from a plant or animal..." (Rivers, 1909:172).

Dans un écrit de 1892, le Dr. Macdonald explique l'organisation politique dans les termes suivants:

"... the Nakainanga, (i.e. naflak ou clan) as such, has no chief. Of the people of a village there may be several chiefs. The office of a chief is handed down by the chief to a successor whom he appoints and who is publicly, with pig-killing and feasting, designated or appointed. But the chief does not appoint his own son, but in preference to all others his sister's son... The power and authority can only be exercised within certain defined limits. In matters involving religious considerations the chief's power is limited by the priest, or natamole tabu, and in purely civil or political matters by the council of the old men and influential men of the community ... The tribe, i.e., the nakainaga, is a family, all the members of which are considered as closely related to each other, and bound to treat each other well. All the members of a nakainaga in a particular place were to a large extent responsible for the conduct of any one member; for instance, they had to pay a fine incurred by him, if he could not pay it himself... Now the older members of the nakainaga were the fathers, so to speak, of the family nakainaga, and exercised a kind of parental authority over it. But if by "tribe" be meant the whole people of a village, no definite statement can be framed applying to all such communities. But generally the chief had to consult the leading men in the village, that is virtually all the people, before taking action, as otherwise they might not support him in it. As to infractions to tribal law, the mind of the tribe having been ascertained, its chief declared the sentence, which might be a fine or death."

(Macdonald, 1892: 723-724)

Contrairement à ce que croyaient ses collègues Gill et Murray, les habitants d'Efate ne possédaient pas de "Dieu", selon le Rév. Macdonald, mais pratiquaient plutôt un culte des ancêtres.

"The Natemale (esprit des morts ou des ancêtres) were the deities of the Efatese, and their religion a form of ancestor worship. A general name "Supe" ("the ancients or the ancient, the ancestors or ancestor"), may be used either to denote ancestors or ancients, considered as man in this world (that is before they died), or as natemate dwelling in Hades (after they died)."

(Macdonald, 1898:760)

Ce culte des ancêtres était également une forme de contrôle social.

"Though the spirit has been admitted into Hades, it is still able to revisit its former abode in this world, and to punish men for faults ... if a man is wicked and oppressing others, the natamole tabu goes to the grave ... of the chief, and presents an offering and beseeches the natamate to destroy him for his wickedness; such a man's fate is evil -- a shark eats him, or his canoe drifts or founders, and he is drowned, or he falls from a tree and is killed. A man in fear or distress calls upon the natemate ... the idea being that the threatening ruin is coming upon him because he has offended by his deeds. So, if he is sick, or in pain, he calls upon the natamate, and is willing to make any sacrifice to appease their wrath..."

(Macdonald, 1892:729)

Si nous essayons de combiner la description de l'organisation sociale coutumière présentée par le Dr. Macdonald avec celle obtenue à Erakor, nous obtenons le modèle suivant.

La population de Vaté était dispersée en hameaux à travers l'île, certains habitant près des grèves, d'autres dans la brousse. Il y avait, et il y a toujours, un système de parenté commun à tous les habitants de Vaté et des îles Shepherds, qui groupait la population en une douzaine de clans à descendance matrilineaire. Les hameaux étaient constitués des sec-

tions locales de ces clans exogamiques, bien que tous les clans ne fussent pas représentés dans chaque hameau. Chaque hameau, ce que Macdonald appelle les villages, possédait ses propres terres, sa maison des hommes (effare, farea ou nakamal) et sa place de danse. Selon les villageois, chacune de ces unités territoriales aurait eu un chef mineur pour la représenter et pour assurer le maintien de l'ordre. Ce chef aurait été le représentant du clan dominant dans chaque hameau, celui qui revendiquait les terres.

L'institution de la chefferie était loin d'être aussi développée qu'en Polynésie et, c'est sans doute dans ce sens, que Macdonald affirme que les clans n'ont pas de chef, tout en ajoutant dans la phrase suivante qu'il peut y avoir plusieurs chefs dans un même village (Macdonald, 1892: 723). Le ministre complique en plus les choses en ne précisant pas s'il parle de chef au niveau du clan ou du village. Il semble que les membres du segment local d'un clan, de même que leurs dépendants, aient été sous l'autorité d'anciens qui étaient responsables des actes posés par les membres de leur clan. Le chef du hameau prenait ses décisions après consultation avec les hommes influents de la communauté, vraisemblablement les représentants de chaque clan.

Le Dr. Macdonald ne fait pas mention d'un chef majeur auquel les membres de plusieurs hameaux auraient prêté une certaine allégeance. Pourtant, les habitants d'Erakor affirment qu'il y avait deux de ces "grands chefs" sur le terroir actuel du village. Il aurait existé une chaîne d'autorité du "grand chef" aux "petits chefs" des divers hameaux jusqu'aux membres de leur clan respectif.

Il est difficile de savoir quel était le pouvoir et les responsabilités de ce "grand chef". Puisque régnait à cette époque un état de guerre endémique, il devait sans doute se charger de la défense commune du territoire sous son autorité. Il était assisté dans cette tâche par son "tabu man" (munuay) qui était capable de prédire les attaques ennemies. Il devait probablement coordonner les attaques contre d'autres unités politiques et se charger des alliances toujours éphémères avec les groupes dont il avait besoin pour se défendre ou attaquer des ennemis communs.

Il se peut que Macdonald ait sous-estimé le pouvoir des chefs, puisqu'il fait mention d'un cérémoniel funéraire très élaboré pour les chefs: des personnes étaient mises à mort lors de l'enterrement de ces derniers (Macdonald, 1892:728). De plus, leur tombe était sacrée: "a man is sometimes doomed by the natemate for desecrating the grave of a chief by merely walking over it" (idem, p. 729).

Les villageois disent que le pouvoir du "grand chef" était énorme, qu'il avait droit de vie et de mort sur ses sujets. Pour illustrer son pouvoir, on donne souvent l'exemple de l'implantation du christianisme à Era-kor. En effet, Namak, le dernier chef coutumier d'EKASUVAT, est responsable de l'introduction de catéchistes polynésiens. Il aurait imposé la religion chrétienne à ses sujets uniquement pour préserver son épouse polynésienne des filtres d'amour de ses rivaux. Si généralement en Mélanésie, le seul pouvoir reconnu est celui qui est exercé, l'arbitraire du pouvoir de Namak, donc sa force, se manifeste dans l'acceptation d'un ordre nouveau qui allait bouleverser toutes les structures coutumières. Et pour une histoire de

femme!

Les villageois pratiquaient de plus le culte des ancêtres. Les anciens et les ancêtres portaient un nom commun, celui de supe. Les anciens devenaient des natemate après leur mort et venaient punir leurs descendants pour les fautes commises. L'explication de la maladie et de la mort faisait partie intégrante de ce culte des ancêtres.

Nous nous sommes attardés à reconstituer le système gérontocratique coutumier parce que, comme nous le verrons dans la section suivante, la communauté chrétienne du début du siècle a emprunté beaucoup au modèle coutumier.

Avant de décrire l'organisation politique villageoise du début du siècle, il nous semble opportun de présenter d'abord un bref tableau chronologique de l'histoire des contacts aux Nouvelles-Hébrides durant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle.³⁷

- 1825 Peter Dillon découvre l'existence du bois de santal aux Nouvelles-Hébrides.
- 1842 Le bois de santal est découvert sur Vaté. Massacre d'Autochtones par des santaliers sur la côte nord-ouest de Vaté.
- 1845 Les missionnaires de la London Missionary Society (L.M.S.) laissent deux catéchistes polynésiens à Erakor et Pango. Le bateau de la L.M.S. reviendra en 1846, 1848, 1852 et 1858, se rendre compte des progrès de la mission.
- 1846-1850 Vaté n'est plus qu'une source secondaire du bois de santal.
- 1847 L'équipage du bateau British Sovereign est massacré à Eratap, un village non loin d'Erakor.
- 1857 Début de la traite des Autochtones vers la Nouvelle-Calédonie. Plusieurs villages s'unissent vers cette date pour anéantir Erakor

et arrêter l'effort missionnaire. Le village est miraculeusement sauvé.

- 1863 Début de la traite des Autochtones vers Queensland.
Le recrutement de travailleurs continuera jusqu'en 1904.
- 1864 Arrivée du premier missionnaire européen à Erakor. Le Rév. D. Morrison demeurera au village jusqu'en 1867. Il traduira l'Evangile selon St-Marc et un livre de cantiques dans la langue d'Erakor.
- 1866 Arrivée du Rév. J. Cosh à Pango. Il prend en main la mission d'Erakor au départ de son prédécesseur. Le village d'Ekasuvat est déplacé jusqu'à Engis et les deux principaux hameaux du temps, Ekasuvat et Etaoumlap, sont regroupés en un seul village, Erakor.
- 1870 Début de la colonisation de Vaté.
Le Rév. Cosh quitte les Nouvelles-Hébrides après avoir traduit dans la langue d'Erakor l'Evangile selon St-Jean, la Genèse et un livre d'Histoire Sainte.
- 1871 Une partie des terres du village est vendue.
- 1872 Promulgation du Pacific Islanders Protection Act.
Arrivée du Rev. J.W. McKenzie à Erakor. Peu après, le nouveau village d'Erakor se déplace sur l'ilôt d'Erakor (Eraniu) où il demeurera jusqu'en 1959.
- 1874 Le Rev. McKenzie affirme dans un rapport annuel que tous les habitants d'Erakor et de Pango assistent aux services religieux et que la majorité d'entre eux fréquentent l'école.
- 1878 Accord franco-britannique par lequel ces pays s'engagent à ne pas annexer les Nouvelles-Hébrides.
- 1880 Port-Vila éclipse Port-Havannah comme centre de la colonisation européenne sur Vaté.
- 1882 On trouve douze plantations européennes sur Vaté. Higginson fonde la Société Calédonienne des Nouvelles-Hébrides.
- 1884 Les villageois remettent leurs terres entre les mains de la mission presbytérienne.

- 1886 Occupation de Port-Havannah et de Port-Sandwich par la marine française.
- 1887 Création de la Commission Navale Mixte pour préserver les intérêts des ressortissants français et britanniques.
- 1888 Un consul britannique est posté à Port-Havannah.
- 1889 Les colons français de Vaté mettent sur pied la commune de Franceville.
- 1894 La Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides, renflouée par le gouvernement français, devient la Société Française des Nouvelles-Hébrides.
- Création du Tongoa Training Institute.
- 1897 Le Rév. McKenzie quitte Erakor pour s'installer sur l'île Fila. Les revenus de sa "paroisse" pour cette année: collectes dominicales: £45:17:1½; ventes d'arrowroot: £76:17:7; contributions pour la nouvelle église de Mele: £29:7:8.
- 1901 Le Pacific Islanders Labourers Act met fin à la traite des Autochtones vers l'Australie.
- 1902 Deux commissaires-résidents français et britanniques sont postés à Port-Vila.
- 1906 Signature de la Convention franco-britannique et établissement du Condominium.
- 1910-1915 A la suggestion de la mission presbytérienne, les habitants d'Erakor se mettent à planter systématiquement des cocotiers et à établir leurs cocoteraies.
- 1914 Signature du Protocole qui amende la Convention de 1906. Les circonscriptions administratives et les tribunaux indigènes sont mis sur pied.
- 1922 Ratification du Protocole.
- 1924 Mise en application du Protocole.
- 1929 Près de six mille travailleurs vietnamiens sont installés aux Nouvelles-Hébrides.

B - Organisation Politique du Début du Siècle

Il est plus facile de reconstituer l'organisation politique villageoise du début du siècle que l'organisation politique traditionnelle. Non pas qu'il existe des documents ethnologiques sur le sujet, mais les villageois se souviennent clairement du caractère de cette organisation que certains d'entre eux ont personnellement connue.

Un coup d'oeil sur le tableau chronologique des contacts culturels aux Nouvelles-Hébrides nous apprend que l'influence de l'administration condominiale fut lente à se faire sentir. En effet, le Protocole de 1914, qui prévoyait la création de circonscriptions administratives et de tribunaux indigènes, ne fut mis en application qu'en 1924. L'influence de la mission presbytérienne à Erakor, en tant que définisseur de la situation de contact, fut donc particulièrement profonde de 1864, date de l'arrivée du premier missionnaire européen au village, jusqu'à la mise en place d'un début d'administration indigène dans les années 1920.

La mission presbytérienne introduisit d'immenses changements durant ces quelques soixante ans. Un missionnaire de la Nouvelle-Ecosse, le révérend J.W. McKenzie, D.D., qui exerça pendant quarante ans son ministère dans le sud-ouest de Vaté et qui résida durant vingt-cinq à Erakor, joua un rôle de premier plan dans la modernisation de ce village.

Entre 1872 et 1912, date de son départ des Nouvelles-Hébrides, ce missionnaire mit fin aux guerres entre les villages du sud-ouest de Vaté et au cannibalisme; il abolit la polygamie, la religion traditionnelle du culte

des ancêtres, la consommation du kava (Piper Methysticum), les danses entre villages, l'institution de la maison des hommes et l'usage de la sorcellerie (pierres magiques). Ces changements firent remarquer à un observateur du temps:

"In considering the social customs of the islands we visited, it should be remarked that the Christian natives have absolutely and violently changed their old habits of life."

(Somerville, 1894:3)³⁷

Face à la dépopulation indigène, le missionnaire McKenzie regroupa la population indigène dans des villages côtiers sous l'autorité d'un chef unique, sans doute choisi pour ses convictions pro-missionnaires. Les solidarités parentales locales, déjà ébranlées par la mortalité et par l'arrivée de nombreux étrangers, furent à nouveau affaiblies lorsque la mission modifia les règles de tenure foncière (cf chapitre sur la tenure foncière).

Le christianisme provoqua une dilatation des solidarités sociales traditionnelles. La notion de "communauté" fut considérablement élargie lorsque les gens purent aller sans crainte d'un village à l'autre. La population du sud-ouest de Vaté fut unifiée à partir d'une éthique de fraternité chrétienne avec le missionnaire et les elders comme point d'articulation.

Le coût de cette conversion fut élevé: les Autochtones durent abandonner de nombreuses pratiques coutumières pour accéder à la "vie nouvelle". La perte des institutions traditionnelles fut en partie remplacée par l'alphabétisation de la population. Les gens reçurent une instruction principalement religieuse, mais ils apprirent également des rudiments d'arith-

métique, d'anglais, de géographie et de solfège. Les femmes de leur côté apprirent à faire la lessive et la couture. La mission introduisit les premières cultures commerciales (maïs et arrowroot) pour défrayer les coûts de publication des nombreux livres imprimés dans la langue d'Erakor. Elle supporta également l'établissement des cocoteraies et la production de coprah comme solution de remplacement au travail dans les plantations de sucre de Queensland et des îles Fidji. L'organisation politique villageoise fut modifiée, le pouvoir passant aux mains de ceux qui supportaient la nouvelle religion. Les fils de personnes influentes, des hae man, furent envoyés au Tongoa Training Institute parfaire leur éducation religieuse et ainsi affermir le pouvoir de la mission dans les villages.

Ces modifications apportées à l'organisation sociale coutumière allèrent de pair avec des changements idéologiques profonds. Nous avons analysé dans un chapitre précédent les concepts de "monde des ténèbres" et de "monde de la lumière". Cet essai d'interprétation, qui a clairement montré l'absence de termes médiateurs entre ces univers socio-culturels antithétiques, nous donne une idée de la rupture totale avec le passé qui suivit la conversion au christianisme.

Le village d'Erakor a connu une histoire coloniale semblable à celle des autres villages néo-hébridais. L'île de Vaté n'a pas été épargnée par les épidémies, les crimes commis par les santaliers et les recruteurs, les massacres organisés par les Autochtones en guise de représailles, les ventes de terrains aux Européens et les spoliations de terres, le travail à Fidji et Queensland, l'établissement de colons près de leur terroir, l'intro-

duction de produits manufacturés, etc.

La solution choisie fut de remettre son sort (et ses terres) aux mains d'une agence protectrice, la mission presbytérienne. On se donnait dans la mission un allié puissant, grâce à la cabale que cette dernière savait orchestrer en Australie et en Grande-Bretagne.

En retour, la mission définit pour les villageois la situation de contact dans les termes suivants: (1) universalité de la religion -- le monde européen était présenté comme obéissant aux préceptes divins, même si ceux-ci n'étaient pas respectés par tous les Européens, et le domaine religieux comme le principe déterminant du système social des Blancs; dans la situation anarchique qui régnait aux Nouvelles-Hébrides au XIXème siècle, la mission donnait un ensemble de règles par lesquelles les Autochtones pouvaient s'éviter des ennuis; ce n'est que beaucoup plus tard que les villageois firent une distinction entre la "loi" de la mission et la "loi" de l'administration; (2) de salut -- la religion chrétienne était un univers social entièrement nouveau qui ne souffrait pas les pratiques coutumières "diaboliques" et qui exigeait une acceptation sans réserve pour accéder à la "vie nouvelle"; (3) paternalistes -- le missionnaire, ce représentant de la société européenne, quittait son pays et les siens pour venir sauver ces enfants de Dieu: les Autochtones glissèrent naturellement dans le rôle d'élèves, d'apprentis dans la foi, qui avaient un long chemin à parcourir avant d'en arriver à l'égalité morale promise dans la religion des Européens; (4) modernistes -- les changements introduits par les missionnaires n'étaient pas que d'ordre spirituel: la mission se préoccupait également du

bien-être de ses fidèles, introduisant médecine, cultures commerciales, instruction et de nouveaux besoins tels les livres, vêtements, outils, etc.; (5) messianiques -- la nouvelle religion et le salut qu'elle promettait était un genre d'expérimentation comme on en trouve dans les cultes du cargo où, soudainement, les catégories sociales traditionnelles sont secouées dans l'espoir de trouver de nouvelles formules, de nouvelles catégories pour rendre compte de l'ordre social; de nombreux villageois épousèrent à fond la nouvelle cause en devenant catéchistes et en allant porter, au risque de leur vie, leur témoignage chez les populations païennes de l'Archipel.

Tous ne laissèrent pas uniquement à la mission le soin de définir l'ordre nouveau, bien que celle-ci fût la seule agence disponible pour élaborer une construction systématique de la nouvelle réalité sociale. Certains villageois s'engagèrent par curiosité ou par lucre sur des bateaux ou se rendirent travailler à Fidji, Queensland ou à la Nouvelle-Calédonie pour découvrir le "monde des Blancs".

Qui sait s'il n'y eut pas durant toute cette période le climat d'euphorie rencontré dans les cultes du cargo? Il y eut tout au moins une volonté d'expérimenter avec des idées nouvelles, des modes de faire nouveaux. Le lien inséparable rencontré aujourd'hui à Erakor entre apprentissage et modernisation se retrouve même à cette époque. On doit chercher dans cette volonté d'innover les raisons de la conversion rapide du village, de son alphabétisation, et le rejet des nombreuses pratiques coutumières qui s'opposaient à l'arrivée de l'ordre nouveau.

L'idéologie de la modernisation, de l'amélioration du bien-être

matériel des villageois selon une conception linéaire du progrès, demeure encore aujourd'hui un des paradigmes les plus puissants de la culture villageoise. Il faudra attendre la seconde guerre mondiale pour que se produise une autre "révolution" de cette importance. La richesse inépuisable des Américains -- dont certains étaient Noirs tout comme eux -- l'aisance avec laquelle ils se défaisaient de ces biens pour en faire profiter les Autochtones, posa des problèmes de compréhension. Les villageois trouvèrent dans les camps militaires, les hôpitaux et les "PX" de nouveaux standards pour mesurer le chemin parcouru. Ils découvrirent le klin levin (standards de vie élevés) des Américains.

Nous avons vu, dans le chapitre sur la modernisation à Erakor, comment la pensée chrétienne avait transformé l'univers socio-culturel de ce village. En adoptant le christianisme, les villageois se donnaient un nouvel outil, un nouveau modèle, pour se penser, se définir et orienter leur action dans la situation de contact. Nous avons tenté de cerner l'abîme entre le "monde des ténèbres" et celui de la "lumière", de montrer comment les gens se sont retrouvés en présence de deux univers socio-culturels irréciliables. Nous allons faire la démarche inverse dans cette section. L'organisation politique, mise en place par la mission presbytérienne au début du siècle, venait s'insérer dans un ordre social qu'elle ne pouvait ignorer complètement. Nous allons donc insister sur la continuité entre le monde coutumier et le monde moderne et montrer le référent coutumier qui se retrouve au niveau des perceptions et des règles qui sous-tendent la nouvelle formation politique.

Une libération personnelle aussi grande que veulent nous faire croire les récits missionnaires ne résulta pas de l'arrivée du "monde de la lumière". Au contraire, l'organisation politique qui vit le jour après la christianisation d'Erakor emprunta beaucoup à la conception coutumière de l'univers social. La société traditionnelle était une société répressive fondée sur la crainte. N'était reconnu comme pouvoir réel que celui qui se doublait de coercition et, plus ce pouvoir était arbitraire, plus il était manifeste. Le contexte utilisé par les villageois pour discuter du pouvoir des chefs traditionnels est celui des sanctions infligées pour châtier les divers délits. Les délits, tels que vols et adultère, étaient sévèrement punis et le chef aurait eu droit de vie et de mort sur ses sujets, soit directement, soit par l'intervention des supe (esprits des ancêtres), ou des forces magiques que le chef tenait de son "endroit tabou".

Si avec la venue du "monde de la lumière", il y eut moins à craindre des forces surnaturelles qui peuplaient l'univers -- poisons, esprits tabou, supe -- il ne se produisit pas pour autant de changement complet dans la conception indigène de l'univers. Dieu et Satan déplacèrent le monde des esprits comme force agissante, alors que ces derniers continuèrent d'exister en veilleuse. Nous avons vu plus haut que le culte des ancêtres constituait, selon Macdonald, la religion traditionnelle des gens de Vaté et que les maladies et la mort étaient expliquées par l'intervention des supe, telle que requise par le tabu man. Il y eut transfert des pouvoirs magiques au pouvoir surnaturel de dieu. On fit du Dieu chrétien un Dieu vengeur qui, sur le modèle des supe, frappait de maladies mortelles les fautes commises

par ses enfants. N'avait-il pas châtié au moyen d'épidémies les païens qui avaient refusé de se convertir? La croyance en l'intervention fréquente d'un Dieu vengeur dans la vie de ses sujets; intervention contrôlée par les autorités religieuses du village, s'explique par le culte des ancêtres.

Rappelons que les autorités civiles des villages créés par les missionnaires étaient choisies pour plaire à ces derniers. De plus, lorsque le missionnaire McKenzie quitta les Nouvelles-Hébrides en 1912, il nomma les chefs de village de Vaté church elders, consacrant ainsi l'alliance du pouvoir spirituel et temporel.

Du début du siècle jusqu'aux années 1930, au moment où les deux administrations introduisirent les tribunaux indigènes, le chef et ses conseillers, elders et autres personnes influentes dans la communauté, se chargeaient du maintien de l'ordre au village. On raconte qu'à l'époque le chef tenait son pouvoir de la coutume et de la religion. Les coupables de fautes mineures devaient payer une amende sous forme de porcs, biens mobiliers et immobiliers, ou étaient condamnés à des travaux forcés (wok blon prisen), tels couper une nouvelle piste dans la brousse au sabre d'abattis. Les récidivistes se faisaient enlever leurs cocotiers ou leurs terres de culture. Dans des cas extrêmes, le village s'assemblait pour assister à la flagellation d'un coupable. La dernière personne à recevoir ce châtiement aurait été flagellée à la fin des années 1920.

Toutefois, en dernière analyse, le pouvoir des autorités villageoises venait de ce recours toujours possible à la colère divine. Le chef et les church elders avaient le pouvoir de rendre les villageois sujets au courroux

divin. A cette époque, les gens croyaient que Dieu était plus près de la communauté qu'aujourd'hui et, tout ce qui concernait la religion, de l'acceptation d'une charge d'elder jusqu'à la condamnation à la justice divine, inspirait la crainte. Les elders ne contrôlaient pas entièrement le pouvoir sacré dont ils disposaient; la charge d'elder possédait également sa part de danger, puisque ce même pouvoir pouvait se retourner contre celui qui ne menait pas une vie exemplaire. Plusieurs villageois refusèrent la charge pour cette raison, comme l'indiquent les propos de deux informateurs recueillis en 1972.

"Im i sap olsem bus naef. Taem yu mistek lon im, im i katem laef blon yu." (Cette charge était aussi 'coupante' qu'un sabre d'abattis. Celui qui était imprudent se faisait couper la vie.)

"Auparavant, celui qui 'faisait une erreur' (commettait un délit) attrapait sa punition le jour même, un accident ou une maladie. C'est pour cela que les gens se sont convertis rapidement. Sans cela, les gens feraient tous partie aujourd'hui du mouvement John Frum. Dieu agissait ainsi pour démontrer son pouvoir. La loi d'autrefois était rapide: celui qui désobéissait recevait sa punition le même jour. S'il ne se repentait pas, c'était la mort qui l'attendait. C'était bien ainsi parce que les gens avaient peur."

Puisqu'il n'y avait pas de division entre le "travail de chef et celui de church elder," c'est-à-dire entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel, quand les personnes influentes du village se réunissaient leur "parole était dangereuse". Les plus de quarante ans se souviennent du sort des personnes qui furent remises entre les mains de la justice divine.

Une jeune fille, dont "le coeur était troublé par les hommes", qui s'enfuyait régulièrement du village pour courir après des hommes à Port-

Vila, fut trainée trois fois devant le tribunal du village. La troisième fois, l'assistant-chef, un church elder, refusa de la condamner à des travaux forcés et lui dit plutôt: "Qui es-tu pour te moquer ainsi de nous et nous résister aussi longtemps? Si Dieu est avec moi, je veux marcher sur ta tombe. Si tu possèdes le pouvoir de faire à ta tête, on verra bien!" On raconte qu'une semaine plus tard elle tombait malade et que cinq semaines après on la mettait en terre. Un villageois expliqua la chose dans les termes suivants: "Les anciens croyaient fermement en Dieu. Ils se laissaient dépérir quand on leur disait que Dieu les punirait. Dieu tenait nos vies dans sa main. Man i no ambak lon God from bambae im i tet. (On ne se jouait pas de Dieu sans en mourir.)"

Le récit suivant, recueilli en 1972 auprès de trois informateurs différents, est un autre exemple du pouvoir attaché à la charge d'elder.

"Alentour du mois de décembre, le chef faisait des préparatifs pour la Noël. Il demanda à des jeunes gens de lui construire un abri. Les jeunes hommes travaillèrent fort et l'abri fut terminé à la fin de la matinée. A onze heures, on ne leur servit pas la nourriture à laquelle ils avaient droit. Ils devinrent furieux et cinq d'entre eux (ils étaient dix en tout) se mirent à démolir l'abri qu'ils venaient à peine de construire, les autres se contentant d'observer sans participer à la destruction. Le groupe envoya ensuite un des leurs chez le chef pour exiger de la nourriture. L'assistant-chef lui demanda qui l'envoyait leur parler. Il répondit: "Ces hommes-là m'envoient vous demander notre nourriture." L'assistant-chef; "N'as-tu pas honte de venir exiger de la nourriture? Nè sais-tu pas ce qui va t'arriver? Retourne chez toi!"

"Un peu plus tard, ce même jeune homme se rendit pêcher à la baie d'Etamt et pendant qu'il sommeillait, il eut un rêve. Deux hommes lui apparurent en rêve, l'un d'entre eux tenant en main une sagaie. Celui qui tenait la sagaie dit à l'autre: "Je vais le percer de ma sagaie." Le second répondit non. Le premier répéta sa menace et

lança la sagaie. Le jeune homme reçut la sagaie dans l'aine et il eut si peur qu'il se réveilla. Lorsqu'il arriva chez lui, il avait déjà un furoncle dans l'aine. (Pour les indigènes, un furoncle est le premier symptôme de désordres internes.) Il alla à l'hôpital mais on ne put le guérir. Bientôt il se mit à puer tellement que personne ne pouvait demeurer dans la maison avec lui. Il mourut peu de temps après.

"Un autre jeune homme qui avait également participé à la destruction de l'abri devint malade. Les clever essayèrent de le guérir avec des feuilles mais rien n'y fit. Il perdit l'esprit. Il se mit à manger du corail. Il était le leader du groupe, celui qui avait exigé de la nourriture du chef. Il devint incapable de contrôler ses selles et il mourut sans que les docteurs ne puissent le guérir. La punition du troisième fut que ses mains se mirent à trembler sans arrêt. Il ne pouvait plus rouler ou tenir une cigarette. Un autre devint fou. Il se déshabillait et se suspendait aux poutres de sa maison comme un singe. C'était lui qui était monté sur le toit de l'abri pour le détruire. Quant aux deux autres qui s'étaient opposés au chef à propos de la nourriture, cette nourriture devint du sang et ils moururent tous deux de dysenterie après une longue maladie.

"Toutes les maladies que ces gens attrapèrent coïncidèrent avec les actes qu'ils avaient posés -- i stret lon wok olketa i bin makem.

"Les autres jeunes hommes qui avaient assisté à ces événements sans y participer étaient si terrifiés qu'ils n'osèrent jamais plus se montrer fiers."

Le pouvoir des elders ne tenait pas uniquement à la crainte qu'ils pouvaient inspirer. Il découlait également de leur savoir. Puisque tout ce qu'il y avait à connaître de l'univers se trouvait dans la Bible, seuls les vieux possédaient le savoir sacré qui vient d'une longue fréquentation des livres saints. Eux-seuls savaient expliquer les paraboles, les situer dans le contexte de la vie de village. C'était à eux d'interpréter les visées de Dieu sur son royaume terrestre, de rendre le monde intelligible par leur

savoir. De plus, la mission jouait le rôle d'intermédiaire entre le village et les autorités gouvernementales. Les deux Administrations formaient dans l'esprit des gens une autorité arbitraire, qui dispensait la justice selon son bon vouloir à partir d'un ensemble de règles juridiques mal comprises par les Autochtones. L'observation des dix commandements et le respect des directives émises par les elders suffisaient à éviter aux villageois les troubles qu'aurait pu leur faire le gouvernement.

Les sanctions judiciaires possédaient également un caractère religieux. Non seulement la personne condamnée à des travaux forcés ne pouvait s'associer librement avec les autres villageois, mais elle ne pouvait pas non plus communier. D'autres perdaient le droit de participer à la vie religieuse et, l'entrée de l'église, le principal lieu de rassemblement de la communauté à l'époque, leur était proscrite pour des périodes allant jusqu'à six mois. C'était toute la personnalité sociale du coupable qui était punie par cet ostracisme social et religieux.

Les sanctions surnaturelles n'étaient pourtant pas les seules que les anciens pouvaient exercer. Déjà dans les années 1930, l'économie villageoise était axée sur la production commerciale de coprah et les vieillards contrôlaient l'accès aux cocoteraies. Les mariages prescrits existaient toujours à l'époque et les anciens contrôlaient également l'accès aux femmes. Ils étaient encore les chefs de clan dans un système de parenté qui avait une incidence beaucoup plus directe sur la vie des membres de la communauté villageoise que le système actuel.

Des années 1930 aux années 1950, l'histoire de l'organisation poli-

tique d'Erakor révèle la perte du contrôle des aînés sur les cadets dans les domaines judiciaire, marital et économique, en même temps que le gouvernement central étendait sa sphère d'influence. La gérontocratie religieuse mise en place au début du siècle par la mission est maintenant chose du passé.

L'administration mit fin aux mariages prescrits, lorsqu'elle refusa de cautionner le droit des parents d'imposer dans certains cas à leurs enfants le choix d'un conjoint dont ils ne voulaient pas. Ce serait également dans les années 1930, que le délégué administratif de la circonscription de centre 1 aurait mis en place les tribunaux indigènes réduisant le rôle des chefs de village à celui d'assesseurs. Même si tous les coupables de délits ne furent pas traduits devant le délégué administratif, pas plus qu'aujourd'hui d'ailleurs, ceci eut pour effet de diminuer considérablement la sévérité des peines infligées par les autorités villageoises. Un coupable, qui considérait sa sentence trop sévère, pouvait toujours se plaindre au délégué ou du moins menacer les autorités villageoises de "faire un rapport" contre eux. Les séjours en prison remplacèrent bientôt les flagellations publiques ou les travaux forcés au village. Le pouvoir du chef fut réduit à donner des amendes en argent et à jouer le rôle d'arbitre dans les conflits. Il n'était plus question de raser la tête des filles qui avaient une conduite que l'on jugeait dissolue. L'introduction par les deux administrations de conseils de village renforça la division des rôles entre autorité spirituelle et temporelle.

Les changements survenus dans le système judiciaire reflètent les

changements qui se sont produits dans d'autres domaines. Celui-ci est devenu beaucoup plus impersonnel depuis qu'il fait appel à une agence non-villageoise. Au village, l'accusé est bien connu de ses juges. On connaît son caractère, ses bons et mauvais côtés, les circonstances atténuantes dans lesquelles il a commis son délit, les admonestations qui lui ont déjà été servies, etc. Un de ses "pères", oncles maternels ou grand-pères, parvient habituellement à lui arracher une confession ou à l'innocenter. La sentence qui est prononcée exprime l'opinion de la communauté. On tient compte des délits passés et les récidivistes ne bénéficient pas toujours d'une présomption d'innocence. Les témoignages qui sont acceptés comme évidence peuvent être plus ou moins fermes, selon l'opinion plus ou moins favorable que l'on a de l'accusé.

Les adultes parlent du déclin du pouvoir des autorités villageoises comme quelque chose de lié à leur pouvoir de répression. Pour eux, l'autorité des anciens n'est plus respectée parce que les jeunes n'ont plus peur d'eux. On explique de la même façon les nombreux délits commis par les cadets: ils n'ont plus peur des sentences prononcées par les délégués administratifs.

Pour résumer cette section qui sert d'introduction à l'organisation politique villageoise contemporaine, nous avons vu que traditionnellement les anciens contrôlaient la vie sociale du village. Ils étaient les chefs de clan, ceux qui réglementaient l'échange des femmes, qui connaissaient les forces surnaturelles qui gouvernent le monde, qui communiquaient avec l'esprit des ancêtres, puisqu'ils étaient eux-mêmes en passe de devenir

des supe, et, finalement, qui instruisaient les jeunes gens dans le nakamal. Cet ordre social fut remplacé par la mission qui imposa sa domination sur tous les aspects de la vie du village. Une seconde gérontocratie remplaça la première, fondée cette fois-ci sur un nouveau type de savoir sacré, celui de la Bible et de la religion. Le contrôle social demeura aussi répressif que sous le système traditionnel, les gens tout aussi enrégimentés. Il y avait couvre-feu au village à 9:00 p.m. tous les soirs et, les dimanches, il était interdit de se baigner ou d'allumer un feu pour faire cuire la nourriture. Les maladies et la mort demeurèrent attribuables à des forces surnaturelles: un Dieu vengeur, toujours prêt à réaliser les souhaits des church elders, intervenait dans la vie courante des villageois pour assurer le pouvoir de ses représentants sur terre et réaliser un ordre social nouveau.

Pour quelques temps, les anciens conservèrent également un contrôle direct sur les cadets par l'échange des femmes, l'héritage des cultures commerciales et l'exercice de la justice. Aujourd'hui les choses ont changé. Dieu n'intervient plus aussi fréquemment dans la vie des fidèles, dit-on, et les jeunes, qui n'ont pas connu cette époque où ceux qui désobéissaient aux autorités villageoises étaient frappés de la colère divine, n'ont plus "peur" de leurs aînés. L'alliance des pouvoirs temporels et spirituels n'est plus. Les formes plus directes de coercition ont également disparu. Avec la suppression des mariages prescrits, l'abandon de la production de coprah, l'expansion du marché du travail à Port-Vila et à Nouméa, les chefs de famille ne sont plus maîtres des points d'articulation

entre l'économie villageoise et l'économie marchande de l'Archipel.

Grâce à l'intervention des deux Résidences dans le domaine de l'éducation, les jeunes sont en général plus instruits que leurs aînés et ils ne manquent pas de le leur rappeler, quand ces derniers les exhortent ou les remontrent. La vie religieuse est également moins fervente qu'elle ne l'était depuis que les écoles de la mission et la religion chrétienne ont cessé d'être le principal moyen d'accéder au monde européen. Il existe en tout cas maintenant un autre idiome que celui de la religion par lequel les villageois peuvent exprimer leurs aspirations. Le chapitre sur les patterns de consommation nous a montré que celui-ci se rattachait plus à l'idéologie d'une société de consommation qu'à la ferveur révolutionnaire.

II - LA CHEFFERIE

A - La Chefferie à Erakor de 1900 à 1972. Courtes notes biographiques.

Nous présentons ici un bref aperçu des divers chefs d'Erakor du début du siècle à nos jours pour montrer les transformations que cette charge a connues. Ceci nous donnera une toile de fond pour mieux comprendre l'élection d'un nouveau chef en 1971.

Vers les années 1900, Kalsong du clan KRAM TIEOU, fut désigné comme successeur du chef Kalomtapil (clan KRAM TOUKTRAI). Le frère de Kalomtapil, Kalomtak, celui qui avait d'abord été choisi pour remplacer son frère, fut rejeté par les villageois après avoir vendu les terres d'ELOUK pour se procurer tabac et alcool en vue de célébrer son "intronisation". On ne voulait plus de lui sans savoir toutefois comment s'en débarrasser. Le missionnaire McKenzie proposa alors de s'en remettre au jugement de Dieu. S'il devait pleuvoir au jour choisi, c'était que Dieu ne voulait pas de Kalomtak, et en effet ce jour, il plut toute la journée. Le lendemain on répéta l'épreuve pour Kalsong et il fit soleil toute la journée.

Kalsong, qui était catéchiste à Nguna à l'époque, devint chef. On dit de lui qu'il tenait son pouvoir à la fois du monde coutumier et de la religion, puisqu'il était aussi church elder. C'était la période où les church elders étaient des hae man: "ils portaient le message de Dieu et étaient de ce fait tabou; tous les villageois les craignaient."

Kalsong fut remplacé par Samuel (clan KRAM TOUKTRAI), parce qu'on voulait une personne éduquée, quelqu'un qui sache lire et écrire,

pour traiter avec les Européens. Même s'il n'était qu'à moitié d'Erakor, puisqu'il avait grandi sur l'ilôt Fila où ses parents s'étaient installés en tant qu'évangélistes, il fut néanmoins choisi, parce qu'il était l'un des premiers étudiants à sortir du Tongoa Training Institute. Il possédait de plus certains liens avec la chefferie, puisqu'il était le fils de la soeur de l'ancien chef Kalomtapil. Samuel devint chef et church elder et c'est durant les vingt ans qu'il occupa la chefferie que l'administration condominiale s'immisça dans la vie du village. L'administration "divisa les choses en deux côtés: celui de l'église et celui du gouvernement. On fit deux "lois". On dit de Samuel qu'il fut "le dernier vrai chef. Il était comme un missionnaire. Il contrôlait tout dans le village et sa vie était un modèle pour l'ensemble des habitants." Il ne s'emportait pas facilement et, surtout, il était foncièrement honnête. Sa "loi" n'était pas aussi sévère que celle de son prédécesseur, mais néanmoins plusieurs personnes sont mortes de maladies subites après l'avoir injurié. Il fut remplacé lorsqu'il devint trop vieux pour exercer sa charge.

M Δ (clan NAWI NAMAI) fût chef intérimaire de 1953 à 1956. Son élection donna lieu à des conflits entre factions opposées et le délégué administratif dut se rendre au village pour présider à l'élection. Il n'appartenait pas à la "lignée royale", bien qu'il fût le fils de l'ancien chef Kalsong. Les villageois qui ne voulaient pas de lui imposèrent C comme son assistant, la personne qui allait plus tard lui succéder. On dit de M qu'il était très autoritaire et qu'il punissait sévèrement les délits d'ivresse publique, d'emploi de jurons, d'adultères et de naissances illégi-

times. Il maintint le couvre-feu qui avait cours sous l'ancien régime et le mercredi, la journée consacrée aux travaux villageois, il essaya d'empêcher qui que ce soit, homme ou femme, de quitter l'ilôt pour se rendre à la ville. Il était aussi intransigeant durant les meetings durant lesquels il n'écoutait jamais l'opinion des autres. Il fut déposé en 1956 par le délégué administratif pour détournement de fonds.

C Δ (clan NAMKARN MIEL), ancien chef assistant et petit-fils de Kalomtapil par son père, occupa la chefferie de 1956 à 1971. En 1973, il était toujours président du conseil local et membre de la Chambre de Commerce. C étudia au Tongoa Training Institute, fut moniteur de l'école du village et milicien pour une courte période de temps. C, qui souffre de tuberculose, était souvent malade et on l'accusa de cacher derrière sa maladie son manque de fermeté et le peu d'intérêt qu'il portait à sa charge. On lui reprochait son inactivité ("paresse") et ses "mensonges". Quand il s'agissait de régler des affaires qui exigeaient la participation des délégués, il prétendait les avoir mis au courant, alors qu'il n'en était rien. On ne pouvait compter sur lui, semble-t-il, pour servir de lien entre le village et l'administration. Il fut de plus accusé en deux occasions, sans être jugé toutefois, de s'être approprié l'argent du village. Il demanda la permission de s'absenter durant une période de six mois pour aller travailler à la mine de Forari, après que le délégué l'eut humilié publiquement pour le mauvais exemple qu'il donnait par sa maison délabrée. Il resta trois ans à Forari, ne revenant à Erakor qu'après que le conseil du village le força à choisir entre sa charge de chef et son emploi.

Durant l'absence de C, A.C. fut nommé chef-assistant. Il occupa de fait la charge de chef jusqu'à sa mort en 1969, même après que C fut revenu au village. A.C., un métis qui avait reçu une éducation secondaire, parlait français et anglais et était membre de la Chambre de Commerce. Il prit une part très active à l'aménagement du nouveau village et fut largement responsable de l'obtention de la route actuelle qui relie Erakor à la ville. Bien que les villageois admettent qu'il fut beaucoup plus efficace que C, plusieurs lui reprochèrent son ambition. Il voulait s'approprier le pouvoir d'un chef, dit-on, et tout le mérite pour les travaux accomplis au village. Les gens lui reprochaient de se présenter aux autorités condominiales comme la seule personne active dans la vie publique villageoise, alors qu'il vivait en retrait des habitants d'Erakor. On l'appellait Marik (forme d'adresse pour les personnes influentes) Tar (blanc) plutôt que par son nom. Ceux qui s'opposaient à lui reprochaient de ne pas être de la "famille" des chefs et, surtout, d'être fils de Blanc.

Après la mort subite de A.C., C réoccupa la charge de chef. Lorsque les church elders et les conseillers décidèrent de tenir l'assemblée annuelle de la mission presbytérienne à Erakor, on résolut de remplacer C, qui était de plus en plus souvent malade, par quelqu'un de plus dynamique, et cela malgré l'opposition de sa "famille". On voulait une personne plus active qui puisse se charger d'organiser les travaux et d'accueillir les dignitaires, un individu conforme à l'image du village qu'on voulait présenter.

Ces quelques notes biographiques et les évaluations largement

négatives que nous avons données nous offrent une série de points de repère pour aborder l'étude de la chefferie.

Nous avons déjà mentionné le phénomène de sécularisation de la chefferie et la perte du pouvoir coercitif des chefs. Un informateur résumait laconiquement ces changements dans les mots suivants: "Tete i kat tsif be i no makem lo" (Aujourd'hui il y a toujours des chefs mais ils ne font plus la loi). La chefferie n'a pas échappé aux forces qui se sont exercées sur la communauté villageoise et, comment pourrait-il en être autrement, puisque le chef incarne dans sa personne cette communauté. Il en est la "porte", l'autorité morale et civile, dans ses rapports avec le monde extérieur.

De nouveaux modes de sélection ont été récemment imposés par le gouvernement central. Les derniers chefs de village ont été élus au suffrage universel, ceci assurant aux yeux des autorités condominiales la légitimité de la personne choisie. Aucun des derniers chefs n'a été "ordonné", c'est-à-dire qu'ils ne furent jamais que des chefs intérimaires. La cérémonie d'ordination, par laquelle les church elders et les autres personnes influentes de la communauté imposent les mains sur le chef, est une forme d'allégeance qui accroît considérablement le pouvoir de ce dernier.

Notre bref aperçu historique a montré, à travers l'évaluation négative des derniers titulaires de cette charge, que les "risques du métier" de chef n'ont pas cessé d'augmenter. Les diverses accusations de malversation et d'agrandissement, d'incompétence et de temporisation, qui constituent des utilisations de la charge à des fins personnelles, des for-

mes de corruption du pouvoir délégué par la communauté villageoise, relèvent plus de la complexité de la charge que du caractère des personnes choisies. A cause de la diversification du rôle du chef, on a perdu cette adéquation qui existait auparavant entre ce rôle et le système de charges villageois qui servait de préparation à la chefferie. La pierre d'achoppement des derniers chefs a été leur rôle d'intermédiaire entre le village et les représentants du monde économique et politique dans lequel baigne la communauté, que ce soit la bureaucratie administrative, les maisons de commerce, ou les entrepreneurs qui faisaient affaire avec le village à travers le chef. Un autre écueil est celui de l'administration de fonds publics à partir de méthodes comptables rudimentaires et les nombreuses dépenses occasionnées par cette charge, alors que le chef ne dispose que d'un salaire annuel nominal. Le chef a parfois recours à la caisse du village pour faire face à des dépenses imprévues et pressantes avec l'intention de tout rembourser un jour prochain. Ce jour n'arrive pas et l'explication fournie est que l'argent a été perdu.

Le recours au suffrage universel imposé par l'administration n'a pas entièrement résolu le problème de la légitimité des candidats à la chefferie. On a conservé jusqu'à nos jours la nécessité d'une relation généalogique quelconque avec les anciens chefs ou la "lignée royale", la marque d'une continuité historique formulée en termes héréditaires. On a constaté toutefois, que les villageois ont de tout temps adopté une vue assez large de ce que devait être ce lien généalogique, puisqu'il est aussi bien reconnu en lignée matrilinéaire que patrilinéaire. De plus, le fait que ce

ne soit pas toujours ceux qui ont les relations généalogiques les plus proches qui sont choisis, indique clairement la souplesse, le caractère électif des modes de succession. On tient compte du caractère et de la préparation des candidats disponibles, de leur aptitude à se décharger des fonctions de chef. Le mérite personnel a préséance sur la connection généalogique qui est tracée de façon contradictoire, sans égard au seul principe de proximité généalogique. La question d'ascendance semble être de celles qu'on laisse à ceux qui s'opposent à un candidat choisi pour ses qualités personnelles.

Au début du siècle, on a choisi comme titulaires des gens actifs dans la vie de l'église. L'élection de Samuel exprimait déjà une nouvelle tendance: on se donna comme leader une personne instruite qui connaissait le monde des Blancs et qui était capable de traiter avec eux.

La légitimation de la charge se faisait auparavant à partir d'un contenu religieux, l'équité du pouvoir se manifestant à travers les châtiements divins qui venaient frapper ceux qui s'opposaient à l'autorité du chef. Cela formait un système convaincant, un système à toute épreuve comme celui de la sorcellerie, puisque la cause est assignée après l'effet, l'intention après le résultat.

Il semble d'après notre historique que le choix d'un nouveau chef n'ait jamais été une affaire unanime, puisqu'il y a toujours eu plus d'un candidat et des factions pour appuyer le candidat de leur choix. La création du poste de chef-assistant pour le perdant, ou du moins pour un candidat qui n'était pas complètement rejeté par la faction perdante, fut

le compromis choisi par les villageois pour mettre fin au factionnement de la communauté.

Nous allons maintenant aborder dans la section suivante l'élection du nouveau chef d'Erakor en 1971.

B - Election d'un Nouveau Chef

Les villageois n'hésitèrent pas à remplacer C parce qu'ils avaient la certitude que cette action ne provoquerait pas l'intervention des délégués administratifs. Le délégué britannique aurait suggéré à plusieurs reprises aux autorités villageoises de changer leur chef. De plus, certains chefs de villages de la région péri-urbaine auraient fait la même suggestion.

Un des conseillers de l'époque, qui n'était pas un supporter de C, entama la procédure pour le remplacer. Il contacta deux autres conseillers, des church elders qui appuyaient la tenue de l'assemblée presbytérienne à Erakor, et ensemble, ils convoquèrent un meeting du conseil du village. Le conseil décida de se donner un nouveau chef et il proposa deux candidats. Il se créa aussitôt une autre faction ou kambani présidée par K, une personne influente dans le village. Cette faction demanda plus de temps pour suggérer de nouveaux candidats et exigea qu'un vote public soit tenu au nakamal pour l'ensemble des candidats. Elle proposa par la suite deux autres candidats.

La situation devint tendue. Par deux fois, les conseillers convoquèrent un meeting général pour tenir l'élection, mais la majorité des

villageois refusa de s'y présenter. Deux conseillers jugèrent plus prudents de partir en voyage, l'un à Nouméa, l'autre sur Erromango. Finalement on choisit deux church elders, l'un fonctionnaire, l'autre président de N.S.K., deux personnes qui possèdent une certaine autorité dans le village sans participer de près à la vie politique, pour être les présidents d'élection.

Afin d'obtenir la majorité des votes, K, le chef de la faction dissidente, avait inscrit dans un cahier d'écolier les noms de plusieurs émigrants. Il fondaît son action sur le principe que ces derniers auraient supporté ses candidats, si on leur avait demandé de voter, ce qui n'était pas le cas. Les présidents d'élection refusèrent de considérer ces noms comme autant de bulletins de vote. La décision provoqua une dispute dans le nakamal qui faillit dégénérer en bagarre. Un des conseillers confisqua le cahier après avoir menacé K d'effacer le nom de ses candidats sur le tableau noir s'il ne s'exécutait pas. Les candidats suggérés par le conseil furent choisis mais dans l'ordre inverse: W fut nommé chef et A son assistant.

Les factions ont été en grande partie mobilisées à partir du principe de parenté. Le contraire serait surprenant dans une communauté de la dimension d'Erakor, où l'idiome le plus souvent employé pour décrire les liens entre individus est celui de la consanguinité ou de l'affinité. Ces liens sont ceux qui entrent en jeu pour les évènements -- naissances, mariages, décès -- qui tiennent au procès de reproduction de la vie sociale. Ceci n'interdit nullement les conflits entre individus pour l'accès aux

biens de production, comme les cocoteraies ou les terres de culture, ou pour le choix d'un conjoint par exemple.

L'utilisation de l'idiome de parenté n'a pas empêché les gens de voir clair dans cette querelle de pouvoir, de connaître les forces agissantes derrière ces factions. On se méfiait des candidats de K parce que les gens n'ont plus confiance en lui. Il dut résigner sa charge de church elder, après que plusieurs accusations furent portées contre lui. De son côté la faction de K ne voulait pas de W parce qu'il était sujet français, même s'il possédait des antécédents généalogiques convenables par sa mère. On ne voulait pas d'un descendant de Néo-Calédonien, d'un "sujet"³⁸ pour commander à des "hommes libres". K choisit de présenter son opposition à la lueur de cette division dans le village, fondée sur le statut juridique particulier de 25.1 % des villageois, un statut qui leur confère des privilèges juridiques que n'ont pas les indigènes. Non seulement le support, mais également l'opposition à certains candidats furent aussi exprimés en termes généalogiques. On dit d'un des candidats défaits, un descendant de Kalomtak, qu'il ne pouvait être chef puisque Dieu avait refusé son ancêtre (cf notes biographiques).

D'autres référants furent utilisés pour promouvoir ou disqualifier les candidats. A ne pouvait être chef, dit-on, parce qu'il possédait un "lourd dossier judiciaire" et qu'il avait trois enfants illégitimes au village. Comment pourrait-il juger des gens sans que ces derniers lui rappellent son passé? Le chef actuel reconnaissait qu'il avait été en partie choisi parce qu'il n'avait pas ces tares.

Un villageois expliqua qu'il avait voté pour W pour trois raisons. D'abord, W connaît la loi, puisqu'il a été milicien, et il peut à ce titre régler les troubles en accord avec le système judiciaire indigène. Ensuite, W a toujours pris son travail au sérieux alors qu'il était conseiller de village, "im i smat blon wok". Enfin, il écoute les gens, respecte le consensus qui se dégage des meetings et les décisions qui y sont prises. Ce qui n'est pas le cas de A qui est souvent nerveux et catégorique durant ces meetings. De plus, le chef actuel est un consanguin de K et, à ce titre, ce dernier ne s'oppose pas autant à lui qu'il le pourrait.

On voit donc qu'il est impossible dans le choix d'un nouveau chef d'oublier le jeu des forces politiques villageoises et d'aliéner une partie importante des membres de la communauté. L'autorité du chef n'est pas si forte qu'il pourrait gouverner sans le support de la majorité. Aujourd'hui encore, K et certains membres de sa faction refusent de recourir aux bons offices des autorités villageoises pour régler les conflits dans lesquels ils sont impliqués, marquant ainsi leur refus de reconnaître le chef actuel. Quand le fils de K dans un moment de colère attaqua son père, celui-ci fit venir les miliciens au village pour incarcérer son fils, plutôt que de demander l'intervention du chef pour le raisonner.

Avant de terminer cette section sur les modes d'accession à la chefferie et de passer au rôle et fonctions du chef, nous aimerions examiner ce que Gluckman a dit du rôle du chef en Afrique centrale.

"The headman's crucial position in the frame of political relations is not a mere administrative one. Politically he symbolizes the corporate identity of the village...

His people express through him their desire for political importance, which is rated by a headman's following and his position in the prestige system."

(Gluckman, 63:150)

"But the main source of ambivalence of his situation is that he is the personality in whom the domestic-kinship and the political systems intersect ... Thus a headman is entangled in the web of kinship links and yet has power of another kind, either from the chief or as an autonomous political leader, in relation to the same set of people. The sanctions on him are dual: the diffuse moral sanctions of kinship, and the organized and legal sanctions supported by political authority."

(Gluckman, 63:151)

Selon Gluckman, le chef unifie, par sa personne ou par son rôle, deux sphères d'activité sociale fondées sur des principes différents, voire contradictoires, d'où sa position intercalaire. Kuper (1970), dans une belle étude de l'organisation politique d'un groupe KGALAGARI du BOTSWANA, doute que cela avance beaucoup de parler d'une "constitution fondée sur la parenté" pour décrire les villages africains. Et ceci est encore plus vrai pour les villages du centre des Nouvelles-Hébrides, où les segments localisés des clans ne forment pas des unités politiques. Ces segments de clans peuvent parfois se constituer en groupes, plus précisément en factions, alentour de questions politiques internes telle l'élection d'un nouveau chef. Le but de ces factions est alors de protéger la représentation des intérêts de leurs membres. Toutefois, la constitution de ces factions est loin d'obéir au seul principe de parenté et l'unité politique de base demeure le village, formant une entité juridique et territoriale fixes. Vis-à-vis des Européens et des Néo-Hébridais, les villageois sont avant tout

des habitants d'Erakor et ils sont tous et chacun responsables de la réputation de la communauté.

Comme on le verra plus loin, on n'emploie pas à Erakor une terminologie de parenté pour conceptualiser la chefferie. Le chef est à la fois le représentant de la communauté et son défenseur. Il est la "porte" du village, en même temps que sa dernière ligne de défense contre les influences extérieures malvenues. Il représente dans sa personne la communauté toute entière, la façon dont elle se projette à l'extérieur de même que la manière dont elle est perçue. Il existe bien une tension dans la charge, une ambivalence, mais celle-ci vient de ce que le chef est un co-résident qui doit se faire le porte-parole des intérêts des villageois, tout en occupant un poste administratif dont les fonctions sont définies à partir de critères bureaucratiques.

En dernière analyse la critique adressée par Kuper à Gluckman nous apparaît très juste:

"... the serious political conflicts are not between the values or claims of the kinship-domestic and politico-jural domains of village life ... Village politics is concerned rather with the reconciliation of conflicting interests within a political arena. That these interests are often pressed by kin-based factions is besides the point."

(Kuper, 70:76)

Il existe bien un conflit d'intérêt dans les rôles du chef à Erakor, mais celui-ci ne se trouve pas entre les sphères domestique-parentale et politique. L'emploi d'une terminologie de parenté pour conceptualiser le rôle du "headman" ne signifie pas nécessairement que cette

charge est perçue exclusivement à l'intérieur d'une idéologie de parenté, ou qu'elle est régie par les règles qui gouvernent les comportements de parenté, ou encore, que les gens ne font pas de distinction entre ces divers domaines d'action sociale. Gluckman semble présumer que les règles de parenté s'appliquent aussi bien au domaine des relations politiques qu'à celui des relations domestiques, parce qu'ils partagent tous les deux un idiome commun. Les factions sont souvent exprimées à travers un langage de parenté, mais ne s'en tenir qu'à ce niveau masque le mode de fonctionnement de ces factions. Quand les jeunes d'Erakor font du chahut pour protester contre le leadership du chef actuel, ils appellent bien ce dernier apu (grand-père, une formule de respect), et en ceci ils obéissent aux comportements de parenté, mais cela ne change rien à la charge qu'ils profèrent -- "FOK YU APU" (sic) -- et personne ne s'y trompe au village.

Après avoir disposé de ces questions de recouplement et de supposés conflits, qui résultent de principes communs à des activités différentes, nous pouvons aborder le véritable problème, qui se situe dans l'opposition entre les fonctions administratives imposées par le gouvernement central et le rôle que le chef est appelé à jouer au village en dehors de ces fonctions. Cette division est quelque peu arbitraire et n'est faite ici que pour des raisons de clarté d'exposition. Cette même division sera reprise lorsque nous aborderons les stratégies de légitimation employées par le chef pour justifier son autorité.

C - Rôle et Fonctions du Chef de Village

Si certaines prérogatives et responsabilités des chefs de village ont été abolies par l'administration condominiale, d'autres par ailleurs ont été créés par ces mêmes autorités.

Aux yeux du Condominium, le chef est un agent de liaison entre le village et l'administration. Il est à ce titre responsable de l'information que le gouvernement juge essentielle à la prise de décisions administratives. Il doit tenir un registre des naissances et décès, notifier les délégués des délits ou crimes commis par les villageois et les informer en général des "problèmes" du village. En tant que représentant officiel du village, c'est à lui d'accueillir les visiteurs de passage et de représenter le village aux diverses cérémonies officielles. Il doit de plus voir à ce que les directives administratives soient transmises aux villageois et qu'elles soient exécutées. Il est ainsi tenu responsable de la propreté du village, de la construction et de l'utilisation de latrines, et de la salubrité des maisons.

Le chef est également chargé de maintenir l'ordre et la paix dans le village. Les délégués s'attendent à ce que le chef et son conseil résolvent eux-mêmes les menus problèmes de la vie quotidienne, tels l'ivresse publique, les querelles de famille, etc., de façon à alléger leur tâche administrative. En ce sens, un chef efficace est celui qui maintient l'ordre dans le village sans que les autorités administratives aient à intervenir. C'est au chef de régler les litiges fonciers et les disputes qui ne peuvent être résolues qu'à partir du droit coutumier et pour les-

quels le délégué ne possède pas de procédure précise.

Le problème de l'information est d'ordre capital pour l'administration et le chef doit savoir présenter fidèlement les vues du gouvernement aux villageois, et vice-versa, sans essayer de manipuler ou de fausser ce processus. De là, l'insistance du gouvernement pour que le chef soit élu au suffrage universel afin de garantir sa représentativité.

Le chef doit remplir toutes ces fonctions à partir de critères d'efficacité bureaucratique. Le délégué peut exiger le remplacement d'un chef trop vieux ou trop souvent malade. Les villageois sont évidemment conscients, au moment de choisir un nouveau chef, des contraintes imposées par le caractère administratif de la charge. Ces responsabilités présupposent un minimum d'instruction, au moins savoir lire le français ou l'anglais sinon l'écrire, une certaine familiarité avec le code pénal indigène, une connaissance au moins partielle des mécanismes administratifs et, enfin, la capacité de maintenir une neutralité toute bureaucratique dans l'exercice de ses fonctions.

Examinons maintenant les fonctions du chef à partir du bas plutôt que du haut, c'est-à-dire dans la perspective des villageois déléguant une certaine autorité à un des leurs.

Les villageois voient le rôle du chef comme celui du "porteur de parole" de la communauté. Le chef est là pour aider les gens; il est responsable de leur "bonheur" et de la paix dans le village en réglant les troubles entre villageois. Le chef se perçoit lui-même comme "l'esclave", le boi des villageois, puisqu'il est au service de la communauté sans

recevoir en retour une véritable compensation financière pour son labeur.

Il est essentiel que le titulaire de cette charge soit disponible en permanence: il ne saurait être un salarié qui s'absenterait tous les jours. Ce doit être un homme d'âge mûr qui a fait montre de sens civique et qui a aussi fait ses preuves dans le système de charges (voir plus loin). Le candidat à la chefferie doit ainsi rencontrer certains critères de moralité privée et publique.

Il est également important que le chef connaisse les rouages des institutions politiques villageoises et qu'il puisse fonctionner aisément dans les meetings du conseil du village ou dans les meetings généraux. Il doit savoir diriger les meetings, calmer les participants par sa diplomatie et dégager un consensus, quand c'est possible, par ses talents d'arbitration.

Le chef est aussi une personne en qui on peut avoir confiance pour traduire la volonté populaire auprès des centres de pouvoir, un individu qui, en même temps, n'a pas peur de tenir tête aux Blancs.

Une autre instance qui sert au village à mesurer l'action du chef est celle de la modernité. Il est là pour assurer le dynamisme économique et la prospérité du village, tout en préservant l'intégrité du terroir. C'est à lui de voir à ce que le gouvernement fournisse l'infrastructure nécessaire au village et à trouver, dans le secteur privé, des sources d'emploi ou des projets qui vont profiter à la communauté. C'est dans ce sens qu'on dit du chef, "I halpem man mo i lukaot samting kut." (il aide les gens et il cherche ce qui peut leur profiter), "i lukaot lon vilits"

(il veille sur le village), et "tsif i ona blon vilits" (le chef est le propriétaire du village).

Le chef est également un organisateur lorsque vient le temps d'accomplir des travaux ou projets communautaires. Durant la période de préparation à la tenue de l'assemblée presbytérienne annuelle à Erakor, une large partie des discussions portait sur la formation de divers comités et la division du travail entre ces comités. Même les décisions mineures, qui auraient pu être prises sur le moment, étaient reléguées à divers comités après de longues discussions sur le partage exact des responsabilités. Les participants à ces discussions étaient avant tout intéressés à dresser des organigrammes pour montrer leurs talents d'organisateur et donner l'apparence de comprendre tout le sérieux et la complexité de la situation. Ces gens semblaient vouloir prouver que leur univers ne s'arrêtait pas à la seule réalité villageoise en démontrant un savoir-faire au plan de la planification et de l'organisation. De ce point de vue, ces meetings villageois avaient beaucoup en commun avec les réunions de comités académiques dans une université. Dans les deux cas, il s'agit de faire montre de souplesse intellectuelle, de contrôle sur l'ensemble du problème par une vue globale des choses et des principes qui les gouvernent. On met ensuite en place des structures nouvelles, à partir de principes abstraits, de sorte que d'autres que soi aient à prendre les décisions et à en assumer la responsabilité.

Le chef ne saurait être une figure controversée au village; il doit toujours se tenir au-dessus de la mêlée ou des antagonismes qui ré-

sultent de conflits d'intérêts. Ceci nous amène à parler du rôle le plus important du chef, celui d'arbitre entre les membres de la communauté:

"tsif i blon feksemap trapol".

A un niveau idéologique d'abord, le chef est là pour assurer le "bonheur" ou la sérénité des villageois. C'est tout comme si leur conception de l'ordre social était celle d'une communauté, dans laquelle les habitants vivraient sans tension, ni conflits, à l'image d'une société chrétienne primitive. Le fait, que le village ait besoin de plusieurs church elders et conseillers, d'un pasteur et d'un chef pour réaliser tant bien que mal cet idéal, n'implique pas que cette représentation de leur communauté n'existe pas, mais répond plutôt du réalisme des gens d'Erakor. Ce n'est pas l'image qui décrit le mieux le fonctionnement de la communauté et ce n'est pas non plus, celle que les villageois emploient le plus souvent dans leurs interactions quotidiennes. Il n'en demeure pas moins que cette image demeure un pôle de référence, une des coordonnées par lesquelles les gens pensent leur communauté, quand ils se pensent dans les meilleurs termes.

Il ne s'agit pas ici de donner à cette représentation une existence qu'elle ne possède pas. Ce n'est qu'un idiome parmi d'autres, employé par les villageois pour décrire la réalité sociale, alors qu'ils savent fort bien que cette image n'épuise pas entièrement la complexité de cette réalité. Toutefois, cette conception de la communauté explique les exhortations du chef et des conseillers à la pratique de la charité chrétienne entre disputants, leur tentative de réconciliation des parties en

cause dans des disputes, et la poignée de main que les disputants doivent échanger à la fin du "procès" pour symboliser un retour à la normale, aux bons sentiments qui doivent exister pour assurer le maintien de la communauté.

Ce rôle d'arbitre dévolu au chef s'explique aussi au niveau de l'organisation sociale. La perte du pouvoir coercitif, dont disposaient auparavant les titulaires de cette charge, a réduit leur rôle dans le village à celui de mécanisme qui active le processus judiciaire. Le chef a maintenant pour fonction d'officialiser les conflits, d'offrir un forum dans lequel les litiges entre villageois peuvent être examinés avec impartialité, et d'engager la participation des personnes influentes de la communauté pour les résoudre.

Le chef représente donc l'articulation principale entre les domaines privé et public, entre le niveau individuel et communautaire, et réaffirme la conception idéale de la communauté. (On verra plus loin quelles sont les alternatives quand le chef refuse d'engager le processus judiciaire.)

Le chef et les conseillers du village doivent jouer des rôles qui sont, sinon incompatibles, du moins difficiles à concilier. D'un côté, on attend d'eux qu'ils protègent l'autonomie du village, en prévenant une trop grande ingérence du gouvernement ou de la mission, et qu'ils préservent l'intégrité du terroir. C'est à ce niveau que se situe l'action judiciaire du chef et du conseil, à partir du principe qu'il vaut mieux régler ces choses entre soi plutôt que d'en appeler de l'autorité supérieure.

L'autre aspect de leur rôle est de trouver de nouveaux modes d'articulation entre l'économie villageoise et celle du Territoire; on attend d'eux qu'ils mettent en place de nouvelles modalités de participation à l'économie de marché qui ne mettent pas en danger l'intégrité des ressources du village, tout en contribuant au mieux-être de ses habitants.

Traditionnellement, le rôle du chef en tant que "porte" du village fut de garder cette porte à moitié fermée. On a su rassurer les délégués, de façon à ce que le village ne soit pas coupé des avantages économiques qui viennent de l'administration (au niveau de l'équipement du village par exemple), tout en préservant une certaine autonomie politique de ses habitants et en les tenant loin de la surveillance et des tracasseries administratives. Si le chef actuel, comme ses prédécesseurs, s'est bien acquitté de ce rôle conservateur, sa préparation le rend moins apte toutefois à servir de fer de lance à la tendance moderniste. Les anciens, parmi lesquels le chef et les conseillers sont recrutés, n'ont pas une connaissance suffisante du système bureaucratique, qui contrôle l'allocation des fonds de développement, ou n'ont pas suffisamment de contacts personnels avec le monde des affaires pour créer ce dynamisme économique attendu d'eux. Ces individus n'ont pas le talent, les ressources et les connaissances nécessaires pour jouer ce rôle d'entrepreneur et prendre les initiatives et les risques requis. Un informateur disait du chef actuel: "Im i kut be i no fayarap", c'est-à-dire qu'il était compétent mais qu'il manquait de dynamisme. En fait, la conception du rôle du chef comme gardien du village se prête mal à ce genre d'expérimentations économiques. Le chef doit

se placer au-dessus des affaires quotidiennes pour symboliser l'unité de la communauté et ses actions ne doivent pas être une source de division entre villageois. C'est ainsi que le chef expliquait qu'il ne saurait participer à l'administration des coopératives villageoises.

Nous avons parlé jusqu'ici de la chefferie comme d'une charge dénuée de tout pouvoir réel. Les décisions administratives, tout comme les décisions judiciaires, sont prises de concert avec les membres du conseil villageois. La charge de chef se fonde largement sur la délégation d'une autorité administrative en provenance du gouvernement central. Au village, le chef est celui qui informe l'arène dans laquelle les antagonismes entre individus deviennent publics et sont débattus par les personnes responsables. Nous avons abordé les contraintes administratives qui s'exerçaient sur la chefferie et le problème de la double allégeance du chef. Nous avons vu que les villageois attendent beaucoup du chef. Les difficultés de la tâche expliquent qu'ils évaluent ces derniers en termes négatifs. Cela implique que les chefs ont périodiquement à justifier la légitimité de leur pouvoir ou leur droit à occuper la charge.

Nous allons maintenant étudier les stratégies de légitimation à la disposition des chefs de village, depuis que leur autorité n'est plus fondée sur des sanctions surnaturelles.

D - Stratégies de Légitimation

Le chef peut décider d'insister sur son rôle administratif pour renforcer son autorité dans la communauté, ou encore dépendre du support

qu'il possède dans le village et souligner alors son statut de villageois. Moins le chef dispose de support au village, plus il est forcé d'accentuer la composante administrative de son rôle, ce qui est le cas du chef actuel, un candidat de compromis. Mais il y a un danger dans cette tactique, puisque le chef doit alors donner l'exemple et mettre en application toutes les directives administratives dont il a la charge, ou qu'il prétend mettre en application.

Si le chef décide de jouer la carte administrative, une des tactiques les plus simples est de revêtir les insignes de sa charge. Il manifeste ainsi la reconnaissance que le gouvernement lui accorde par les invitations aux réceptions officielles, la visite de personnes de marque qu'il accueille chez lui, ou certains privilèges qu'il reçoit du gouvernement comme les pierres qui lui ont été remises par les travaux publics.

C'est cependant à travers ses fonctions administratives les mieux définies, comme ses fonctions judiciaires, qu'il peut le plus aisément renforcer son autorité. Le chef peut ainsi menacer les disputants de référer leur querelle au délégué ou refuser tout simplement de leur offrir un forum pour régler leurs dissensions. Cette stratégie fut employée dans l'affaire de la femme jalouse.

L'affaire de la femme jalouse

"Les church elders décidèrent de former des groupes d'évangélistes qui visiteraient les malades et qui se rencontreraient pour prier et chanter des cantiques. S. qui est apparemment une femme jalouse, prenait \$A 1.00 pour coudre des robes aux femmes du village. L₁ et L₂, deux femmes qui font partie du même groupe d'évangélistes que son mari T, demandaient, elles, \$A 2.00. Une autre femme L₃ aurait

raconté à S que ces deux femmes demandaient \$A 2.00 parce que son mari T leur aurait suggéré ce prix.

Un dimanche après-midi, alors que T était allé prier avec son groupe d'évangélistes, S, qui était chez elle, se mit à frapper sans arrêt sur un tonneau en fer, de façon à attirer l'attention de tous les voisins. T se rendit chez lui et les deux époux se disputèrent bruyamment, brisant tasses et assiettes par terre. Quand vint le temps du service de seize heures, T, un church elder, refusa de se rendre à l'église et demanda que cette dispute soit entendue par le tribunal du village. (La scène suivante se passe au nakamal.)

S: "Ces deux femmes ont écrit le nom de mon mari dans leur livre pour demander \$A 2.00 pour des robes. Pourquoi n'écrivent-elles pas le nom de leurs maris dans leur livre? N'ont-elles pas leurs propres hommes?"

On fit appeler le témoin L₃, celle qui aurait vu le nom de T dans le livre de ces femmes. On lui demanda si le nom de T se trouvait bien dans ces livres. Elle répondit non. Une de ces deux femmes aurait avoué à quelqu'un d'autre que T lui avait suggéré de demander \$A 2.00 pour ce travail.

Chef à S: "Tu vois, c'est ta jalousie qui t'aveugle. Tu fais dire à ces deux femmes des choses qu'elles n'ont pas dites. Tu es jalouse. Ton mari est un church elder. Toi, tu es responsable du club des femmes. Les gens ont leurs yeux tournés sur vous. Qu'est-ce qu'ils vont penser? Tu fais du bon travail auprès de l'église. Ton père, le pasteur K, a sa photo dans l'église. Tu es la seule personne au village à avoir un père qui a sa photo dans l'église."

S se mit à pleurer.

Chef: "Nous ne sommes pas ici pour donner des amendes mais pour régler cette affaire. Tu devrais accompagner ton mari à ces rencontres, S, ainsi il ne se passerait rien. Maintenant vous pouvez tous oublier ces ennuis et vous serrer la main."

S refusa de serrer la main des deux autres femmes.

Chef à S: "C'est la seconde fois que ceci arrive. La pro-

chaîne fois que tu auras des ennuis, S, ne viens pas me voir pour essayer de les régler. Si tu ne veux pas m'écouter, tu t'adresseras au gouvernement pour résoudre tes problèmes. Ce tribunal n'a pas de temps à perdre avec les gens qui ne respectent pas ses décisions."

S, visiblement ébranlée par cette remontrance, serra la main des deux femmes.

Chef: "Cette querelle est terminée. Ne soyez plus fâchées. Le prix pour coudre des robes est maintenant de \$A 2.00"

La tactique du chef est de menacer les gens de référer leurs litiges au tribunal indigène ou, comme dans ce cas-ci, de forcer les disputants à se rendre eux-mêmes chez le délégué, sans être référés par lui, c'est-à-dire sans sa caution administrative. Il y a toutefois des limites au nombre de cas que le chef peut refuser d'arbitrer sans admettre par le fait même aux autorités condominiales son incompétence administrative. Le rôle du chef et du conseil de village est de régler eux-mêmes ces différends afin de libérer le tribunal indigène pour les délits plus sérieux. De plus, la capacité des villageois de se rendre eux-mêmes chez le délégué limite considérablement la marge de manoeuvre du chef.

Le chef peut également jouer sur sa fonction d'agent de liaison officiel entre le village et l'administration pour renforcer son autorité. Lorsqu'il refuse de jouer ce rôle, les villageois ne peuvent se servir des canaux officiels de communication et cela diminue, aux yeux des autorités supérieures, la légitimité de leur demande. Ceci est illustré clairement par l'exemple suivant que nous avons appelé l'affaire du réservoir.

Les villageois dépendent de deux énormes réservoirs à eau pour s'approvisionner en eau potable durant la saison

sèche. Lors d'une visite à Erakor, l'assistant au délégué administratif avait rapporté au chef et aux conseillers, qu'un villageois était venu se plaindre qu'il n'avait pas accès à l'eau des réservoirs. C'était là une accusation sérieuse, puisqu'elle avait été faite au délégué sans en avertir au préalable les autorités villageoises. Ce geste contestait ouvertement leur autorité et cette admission était aussi embarrassante que le fait que le délégué fut mis au courant de ce qui se passait au village. Quand les réservoirs furent vidés et que les villageois demandèrent au chef d'intervenir auprès du Condominium pour les faire remplir, sa réponse fut la suivante: "Allez demander à celui qui a logé la plainte auprès du délégué de les faire remplir. C'est lui le bos des réservoirs, pas moi". En fait, le chef attendit plusieurs jours avant de se rendre chez le délégué, "pour leur donner une leçon".

Le chef peut donc se servir de son rôle administratif pour rappeler aux villageois qu'il est indispensable au bon fonctionnement du village.

Une autre stratégie de légitimation consiste à manipuler l'information que les autorités condominiales transmettent aux villageois. Le chef et ses conseillers utilisent des arrêtés administratifs, dont la signification exacte n'est pas toujours très claire, pour appuyer leur volonté, comme on le voit dans l'affaire qui met aux prises un oncle maternel et son neveu utérin.

HK, oncle maternel, church elder et conseiller du village;
O, le neveu utérin, âgé d'environ 20 ans.

O avait quitté le domicile paternel pour habiter chez W depuis quelques semaines. Celui-ci ne voulait plus de O chez lui, parce que des sommes d'argent appartenant à deux de ses fils avaient mystérieusement disparu depuis l'arrivée de O, qui a en plus la réputation d'être une forte tête. W avait demandé à HK de le débarrasser de O depuis que ce dernier avait déclaré qu'il résisterait le couteau à la main, s'il le fallait, à quiconque essaierait de le ramener chez ses parents.

HK fit remarquer à son neveu qu'une affiche postée sur la porte du nakamal, annonçant la tenue prochaine d'un recensement officiel du village, ordonnait (sic) aux gens d'être chez eux la veille et la journée du recensement. Il ajouta que cette directive du gouvernement signifiait qu'il fallait que les gens soient chez eux, non seulement ces jours-là, mais tous les jours.

Les autorités villageoises doivent non seulement faire circuler l'information en provenance de l'extérieur, mais aussi l'interpréter. Chaque interaction se présente comme un ensemble de signes à partir duquel on essaie de saisir un dessein dans la politique administrative. Les interventions du gouvernement ou de la mission viennent s'insérer dans une histoire particulière des contacts culturels, chacune d'entre elles exigeant d'être interprétée quant à son sens et à sa direction. On réagit normalement à ces interactions à l'intérieur d'une idéologie qui veut que le Condominium ou la mission presbytérienne soient là pour "aider" les indigènes qui ont encore tellement à apprendre. Ces interventions ne sont donc jamais prises à leur valeur nominale: elles font nécessairement partie d'une stratégie qui doit être rendue explicite, parce qu'elle menace de bouleverser l'équilibre familial des relations actuelles de pouvoir entre le village et les autorités extérieures.

La communauté laisse à ses représentants, chef, membres du conseil du village et church elders, le soin d'évaluer l'incidence de ces interventions. Il n'est peut-être pas étonnant que ces définisseurs de contact fournissent parfois une interprétation qui sert leurs intérêts.

Par ailleurs, le chef ne peut employer trop souvent des justifications administratives pour imposer ses décisions, sans diminuer la crédi-

bilité de l'information qu'il transmet. Ce procédé peut se retourner contre lui auprès de la délégation s'il devient incapable de remplir ses fonctions administratives.

Nous venons de décrire quelques stratégies de légitimation employées par le titulaire de la chefferie à Erakor. Ceci nous a permis de voir plus clairement les limites, pour ne pas dire la précarité, du pouvoir politique dans ce village. Nous avons noté que ces stratégies s'articulaient à la dualité des rôles du chef. Si le chef est dépositaire d'une double autorité, celle-ci n'en demeure pourtant pas moins minimale. Les sanctions administratives dont il dispose, celles de référer les cas au tribunal indigène, constituent un mécanisme dont l'efficacité diminue avec l'usage. Au village, les sanctions judiciaires et surnaturelles dont disposaient les anciens chefs ont cessé d'exister. Le chef est devenu le mécanisme qui déclenche le processus judiciaire, bien qu'il soit plus juste de parler ici de processus de réconciliation, ainsi que le coordinateur des quelques activités communautaires qui existent encore.

Nous avons vu qu'au niveau de la stratégie globale, le chef peut se réfugier derrière son statut administratif pour valider ses décisions, ou encore compter sur le support dont il dispose au conseil du village, et prétendre se faire l'interprète des intérêts supérieurs de la communauté. Chacune des stratégies de légitimation comporte des limites qui lui sont inhérentes, en ce sens qu'elle peut se retourner contre le chef s'il en fait un emploi exagéré.

Il nous reste maintenant à aborder les limites du pouvoir du

chef de village à travers quelques exemples et ainsi définir plus précisément les forces présentes dans l'arène politique villageoise.

E - Limites du Pouvoir du Chef

Les deux exemples de remise en question du pouvoir du chef viennent dans un cas de l'administration, dans l'autre des villageois eux-mêmes, et montrent clairement l'intégration politique du village au gouvernement central.

1 - L'AFFAIRE DU RÉSERVOIR

Cet incident somme toute mineur, qui a mis aux prises le délégué administratif et les autorités villageoises, révèle la façon dont ces derniers perçoivent les attributions du délégué. Après qu'un villageois se fut plaint au délégué qu'il était difficile d'avoir accès aux réservoirs toujours cadenassés, celui-ci suggéra au chef et aux conseillers ce qui pourrait être les heures d'ouverture de ces réservoirs. Il mit cela sur papier, leur laissant le soin de suivre ses suggestions ou de les modifier à volonté. Les autorités villageoises décidèrent de suivre à la lettre ce qui avait été suggéré, sans prendre le temps de discuter du problème. Un conseiller remarqua que quelqu'un avait déjà logé une plainte et, que s'il y en avait une seconde, le délégué pourrait causer des ennuis au village (il ne définit pas la nature de ces ennuis.) On discuta plutôt du problème concret, à savoir qui allait être responsable de l'ouverture et de la fermeture des réservoirs. Il fut décidé que les conseillers feraient eux-mêmes

ce travail à tour-de-rôle, chacun s'occupant d'un jour précis.

Comme on le verra plus loin dans un incident qui a impliqué la mission presbytérienne, les villageois prennent littéralement ce qui n'est que suggestion. Dans l'affaire du réservoir, il n'est pas venu à l'idée des autorités de dire au délégué que cette question ne le concernait pas, ou encore d'acquiescer en apparence à ses suggestions et d'oublier complètement l'affaire après son départ. On peut s'attendre, pour des raisons de tactique, que le chef et les conseillers présentent aux villageois les suggestions administratives comme des directives, puisqu'ils n'ont pas alors à dépendre de leur autorité pour les faire appliquer. Mais que les autorités villageoises croient elles-mêmes à cette fiction est pour le moins étonnant et exprime bien la façon dont celles-ci définissent leur marge d'autonomie politique. C'est pour cette raison que les "rapports" faits par des villageois aux délégués sont si déconcertants pour les autorités villageoises; ces plaintes sont perçus comme une atteinte à leur autorité, comme un affaiblissement de leur statut de représentant du village auprès du gouvernement central.

Cet état de dépendance envers l'administration a été en partie créé par les villageois eux-mêmes. Avec une organisation politique aussi peu structurée au niveau du village, l'autorité administrative devient l'arbitre ultime des décisions qu'on ne peut prendre, des cas judiciaires qu'on ne peut résoudre, et la source des sanctions qu'on ne peut imposer. Les autorités condominiales, à travers les intentions qu'on leur prête, font partie intégrante du mécanisme villageois de prise de décisions. On

dépend d'une autorité extérieure, parce que le pouvoir ne converge vers aucun point précis, tant l'arène politique est mal définie et les référants en jeu sont multiples. La réconciliation des diverses tendances se fait par le biais d'une autorité extérieure neutre, une autorité qui n'est pas impliquée dans les divers systèmes d'alliance et de loyauté qui divisent la communauté.

2 - L'AFFAIRE DU JOUR DE L'AN

Des accusations graves furent officieusement portées contre le chef, le premier janvier 1973, pour le comportement qu'il aurait manifesté durant la partie annuelle de la coopérative N.S.K. La nouvelle se répandit rapidement au village et tous furent bientôt mis au courant par des potins du présumé délit. Certains jeunes hommes, qui s'opposent ouvertement au titulaire actuel de la chefferie, se rendirent chez le chef-assistant pour lui demander de tirer ces accusations au clair. Celui-ci ne fit rien, sinon consulter ses affins impliqués dans l'affaire. Il avait peur que sa participation ne soit interprétée comme une querelle de palais, comme une tentative de remplacer lui-même le chef. Il aurait apparemment remis l'affaire entre les mains de quelques membres du conseil du village.

Les autorités villageoises restèrent silencieuses, se gardant bien d'intervenir. Quelques jours après l'incident, la femme du chef tomba malade et deux de ses plus jeunes filles durent être hospitalisées. Plusieurs virent dans ces calamités soudaines la preuve de sa culpabilité. Les gens voyaient derrière tous ces malheurs subits une chaîne d'événements

sous forme de cause à effet qui incriminaient le chef.

Quinze jours plus tard, entre trois heures et quatre heures du matin, quatre jeunes hommes, sous le couvert de l'ivresse, se promenèrent en voiture dans le village, allant d'un bout à l'autre de la route qui traverse le village. Ils chantèrent d'abord des chansons et des cantiques, puis ils se mirent à injurier le chef en face de sa maison -- "chef à la con" (sic), "fok-yu" -- et enfin vint ce qu'ils avaient à dire. Ils racontèrent à tue-tête, ce que tout le monde savait déjà à propos de l'incident du trente et un décembre, et exigèrent que le chef fût remplacé immédiatement. On fit particulièrement du tapage dans le coin où habitait le principal conseiller pour briser la conspiration du silence des autorités civiles. On porta publiquement des accusations contre le chef que celles-ci ne pouvaient plus prétendre ignorer. Ce conseiller se crut obligé de faire quelque chose maintenant que son honnêteté était mise en cause.

Le lendemain matin, les deux filles aînées du chef se rendirent chez ce conseiller pour lui dire que leur père voulait démissionner. Ce conseiller se rendit chez un autre membre du conseil pour déléguer des conseillers chez les personnes impliquées dans l'affaire, afin de connaître la vérité sur les présumés agissements du chef. Ceux-ci devaient faire un rapport à l'ensemble des conseillers qui décideraient alors si l'affaire devait être portée devant les autorités administratives.

Une des filles du chef mourut entretemps à l'hôpital et on interrompit ces démarches durant les cinq jours que durèrent les funérailles.

Certains voyaient dans cette mort une punition divine, d'autres le résultat d'un acte de sorcellerie. Cette dernière explication était celle admise par le chef lui-même.

Le 24 janvier, un meeting des conseillers fut convoqué, auquel le chef n'était pas convié. Un nombre insuffisant de conseillers se présenta au meeting et celui-ci fut reporté à l'après-midi. Le meeting de l'après-midi n'eut pas lieu pour la même raison. Plusieurs conseillers, qui préféreraient s'en tenir au statu quo, refusèrent par leur absence d'endosser la démarche du principal conseiller dans cette affaire.

Sur ces entrefaites, le chef confia au chef-assistant que ses filles avaient décidé en leur nom d'aller voir le principal conseiller. Il assura le chef-assistant qu'il n'en était rien, qu'il avait toujours la ferme intention de demeurer à son poste. Le meeting des conseillers du village, qui devait avoir lieu le 29 janvier, fut donc remis à plus tard à la suite de cette nouvelle. Le chef-assistant devait d'abord se rendre chez les filles du chef pour découvrir qui disait la vérité, même si on se doutait bien que le chef avait changé d'idée depuis que sa femme et sa fille s'étaient entièrement rétablies de leurs maladies.

Comme un mariage devait avoir lieu au village durant cette période, on remit la question à plus tard, une fois le mariage terminé. C'était en fait remettre le tout aux calendes grecques et c'est bien ce qui se produisit.

Le jeu du principal conseiller a été de rassembler suffisamment de support au village pour forcer le chef à se rendre lui-même chez le

délégué pour lui demander de tirer au clair les accusations portées par les cadets. Rappelons que ce conseiller, comme beaucoup de villageois, était déjà convaincu de la culpabilité du chef. Quand il s'est agi d'engager la participation du chef-assistant et des membres du conseil, plusieurs se sont désistés avant de connaître exactement le support que pourrait avoir leur intervention. On s'est donc tourné vers le délégué, une figure nullement polarisée par le jeu des alliances villageoises, pour régler cette question brûlante.

Le gouvernement punirait le chef, s'il était trouvé coupable, en lui demandant d'abandonner la chefferie pendant quelques temps, quitte à le laisser reprendre son poste après qu'il eut fait amende honorable. D'un autre côté, si le conseil exigeait du chef qu'il aille voir lui-même le délégué et qu'il refuse, c'eût été une admission de culpabilité de sa part et le conseil aurait eu beau jeu de prier le délégué d'intervenir. Le conseil ne pouvait en tout cas déloger le chef sans avoir à s'expliquer au délégué sur les raisons qui avaient motivé son remplacement.

Le chef était évidemment au courant des agissements des conseillers et des meetings tenus en son absence. C'était déjà un avant-goût de l'ostracisme qui l'attendait si le délégué intervenait. Par ailleurs, en refusant de se rendre volontairement auprès du délégué, il forçait l'ensemble des conseillers à prendre parti. Il leur fallait maintenant décider s'ils avaient vraiment le support de la majorité des villageois dans leur action et s'ils devaient eux-mêmes se rendre chez le délégué pour le prier d'intervenir.

Le chef nous confia qu'il se proposait d'aller voir le principal conseiller pour le prévenir de la gravité de ses agissements. En effet, si ce dernier se rendait chez le délégué pour le mettre au courant des accusations des jeunes, les seules accusations publiques portées contre lui, que penserait le délégué de ces accusations? Ces jeunes gens n'avaient jamais occupé de charges dans le village et quel poids pourrait donc avoir leur opinion? Le principal conseiller pourrait même se retrouver en prison pour le rôle qu'il tint dans cette affaire, ajouta-t-il.

Si le chef semblait aussi sûr de lui, c'est que la situation politique qui avait donné lieu à son élection n'avait pas vraiment changé. En essayant de le remplacer, les autorités villageoises s'exposaient aux antagonismes qui n'avaient toujours pas été résolus. Le chef de la faction dissidente, le vieux K, essaierait à nouveau de s'immiscer dans les affaires du conseil, ou d'y placer certains de ses supporters, et la balance du pouvoir pourrait se retourner contre les autorités actuelles. Les risques étaient donc élevées pour les conseillers du village et l'affaire fut abandonnée, les cadets, ceux qui n'avaient qu'un code moral à préserver, étant les principaux perdants.

L'incident servit à rappeler au chef la précarité de son pouvoir et lui coûta une part considérable de son autorité morale. L'inaction des conseillers et des personnes influentes de la communauté permit de clarifier le support dont disposait le principal conseiller et à exprimer la volonté populaire pour le statu quo. Si les gens étaient moins que satisfaits du chef actuel, il n'y avait malheureusement personne d'autre pour le

remplacer, tout en préservant l'équilibre du pouvoir que les gens s'étaient donné.

Ces deux exemples de remise en question du pouvoir du chef actuel d'Erakor, l'un en provenance du champ social extérieur au village, l'autre du champ intérieur, démontrent une fois de plus les limites de son autorité. L'arène politique du village est ainsi faite que les participants ont constamment recours à l'autorité administrative pour changer ou préserver le rapport de force actuel.

III - LE CONSEIL DU VILLAGE

A - Mode de Sélection des Conseillers

D'après nos informateurs, l'institution politique du conseil du village a été créée par les autorités condominiales à la fin des années 1940. Le gouvernement voulait des personnes élues au suffrage universel pour aider le chef dans sa tâche administrative. Cette institution n'était pas entièrement nouvelle; puisque les chefs avaient auparavant recours aux hommes influents dans la communauté, church elders ou hae man, pour les assister dans leurs fonctions. Néanmoins, l'administration introduisit des changements importants en exigeant que ces conseillers soient choisis au moyen du scrutin universel et en limitant à trois ans la période durant laquelle ils seraient en fonction.

Les fonctions administratives du conseil du village sont les mêmes que celles du chef et il n'est donc pas nécessaire de les répéter ici. L'autorité du chef est une autorité consensuelle. Ainsi, le chef ne peut prendre unilatéralement de décisions, ou même tenir un tribunal villageois, sans la présence de la majorité de ces conseillers. Le chef n'a pas de pouvoir sans son conseil, la notion de consensus étant pour ainsi dire inscrite dans le système.

Quelles sont les qualités requises pour devenir conseiller? Un homme doit d'abord être marié et avoir des enfants, c'est-à-dire être responsable d'une unité familiale pour acquérir le statut d'adulte. Nous avons eu l'occasion dans le chapitre sur la consommation de donner les

catégories indigènes de prestige social. On trouve au bas de l'échelle les rapis man, les samting ia yu no kantem, "les gens de rien" qui se sont retirés de la compétition sociale. Ce sont les infirmes, les alcooliques, les hommes qui ne se sont jamais mariés, ceux qui ont peine à assumer les responsabilités de base de chef de famille. Les odinare man, la majorité des villageois, sont ceux qui se déchargent correctement de leurs divers rôles de mari, de père de famille, et qui occupent les postes mineurs du système de charges villageois. Les bik man ou hae man sont les personnes influentes dans la communauté, celles qui informent l'opinion publique. Les hae man sont ceux qui, à travers le système de charges ont acquis une compréhension profonde du fonctionnement de la communauté, pour accéder au rang de church elder ou de conseiller; ceux qui incarnent, par leur dévouement à la cause du village, une certaine idée de la communauté.

"Yu kam lon polis, yu wok. Yu kam lon kaonsel, yu wok.
Bambae yu kam bik man. Taem yu ol, yu save feksemap
trapol, yu karem wok blon olvala blon tete."

(On commence comme policier et on fait bien son travail. On devient conseiller et on travaille encore. C'est ainsi qu'on devient un homme important. Quand on devient vieux, on sait comment régler les troubles et remplir le rôle d'ancien.)

En plus de se décharger correctement de ses responsabilités individuelles vis-à-vis de sa famille nucléaire, une personne doit également faire preuve de générosité et d'entraide envers ses consanguins, de façon à se constituer un certain capital social. Il y a également certains critères de moralité privée à satisfaire: on doit se montrer "bon" avec les autres villageois, être sociable et éviter les querelles. Une autre source

de prestige est la réussite dans le monde para-villageois démontrée par des modes de vie copiés sur ceux des Européens.

Quand vient le moment de choisir les conseillers, les villageois soupèsent les candidats -- "mivala i skelem man". Selon le conseiller principal, on essaie, quand c'est possible, d'élire un représentant de chaque clan ou encore de donner au fils la charge laissée par son père. On cherche des bik maot, des gens qui peuvent penser et s'exprimer clairement sur les sujets débattus durant les meetings. De plus, le conseiller doit être quelqu'un qui peut travailler et qui sera fidèle à sa charge. Enfin, il doit démontrer les qualités d'un bik man, celles d'une personne "bonne" envers tous et qui n'est pas querelleuse.

Les neuf conseillers actuels appartiennent tous en effet à des clans ou à des sous-clans différents. Deux d'entre eux sont des chefs de clan et cinq des géreurs de la propriété familiale. Les gens se servent de leur position de prééminence à l'intérieur de leur clan, soit parce qu'ils sont oncle maternel ou qu'ils arbitrent les litiges fonciers à l'intérieur de la famille, pour parler dans les meetings au nom du clan entier. Ces gens sont les wan tok man blon famle, wan top blon famle (celui qui exprime l'opinion de la famille, un chef de famille).

On cherche également des gens actifs dans les diverses organisations villageoises, des gens qui n'ont pas peur d'occuper les positions de leadership que les odinare man refusent d'assumer par modestie ou par peur des antagonismes. Il ne suffit pas d'occuper une charge pour être bik man, encore faut-il remplir ses fonctions adéquatement. Dans une communauté de

la dimension d'Erakor, le nombre de charges auxquelles les gens aspirent est moins important que le nombre limité de personnes disponibles, à chaque moment, pour remplir ces fonctions. Les bik man sont souvent forcés de cumuler plus d'une charge et c'est leur qualité de bik man qui fait qu'ils acceptent les responsabilités que les autres refusent.

"Bik man i mas be man i stap lovem vilits blon im blon
halpem man i soffia lon vilits."

(Un homme important aime son village: c'est ainsi qu'il aide ceux qui souffrent.)

Tout comme pour le chef, les liens généalogiques ne suffisent pas pour être choisi conseiller. Les candidats doivent déjà avoir démontré un sens communautaire poussé à travers les diverses charges qu'ils ont occupées.

B - Rôle du Conseil du Village

Nous voulons revenir ici sur un sujet que nous avons effleuré précédemment lorsque nous avons étudié la chefferie. Nous avons vu que le chef avait pour fonction d'officialiser les conflits entre villageois et de fournir un forum dans lequel ceux-ci pouvaient être examinés sans parti-pris. C'est là la fonction judiciaire du conseil du village dont nous voulons souligner l'importance.

Deux raisons font que ce forum est essentiel à la préservation de l'arène politique actuelle. L'une tient aux relations entre le village et l'administration condominiale, l'autre aux modes de redressement qui s'offriraient aux villageois si ce forum n'existait pas. Nous allons exa-

miner chacune de ces raisons en détails.

La croyance qu'il vaut mieux résoudre les litiges au village même, plutôt que de les référer au délégué administratif, n'est pas uniquement fondée sur le désir de préserver l'autonomie de la communauté. Il y a plus. A divers endroits de la thèse, nous avons mentionné que la justice n'était pas administrée au village de la même manière qu'au tribunal indigène: dans le premier cas, elle est personnalisée, alors que dans le second elle se veut impersonnelle. Au village, le processus d'arbitration des litiges est un effort de réconciliation des parties en cause. Nous référons ici aux exemples de résolution des litiges fonciers. La justice administrative n'obéit pas aux mêmes impératifs. Le délégué est celui qui est chargé d'appliquer la loi à l'aide d'une procédure judiciaire souvent à l'opposée de celle du tribunal villageois: par fiat d'abord, plutôt qu'au moyen de longues discussions qui visent à dégager un consensus; en ignorant ensuite la complexité des intérêts et des alliances, au point que les plaignants qui ont recours à ses services ne sont jamais certains d'en sortir gagnants. Dans une petite communauté où il ne peut y avoir ni gagnants, ni perdants, en termes absolus, mais un compromis qui va réconcilier les parties en cause et raccommoier le tissu social, le recours à un processus judiciaire, dont le principal objectif n'est pas la réconciliation, ne peut prétendre résoudre tous les problèmes.

Le demandeur peut choisir de porter l'affaire chez le délégué lorsqu'il considère qu'il en sortira vainqueur, mais c'est souvent risqué et la décision est toujours finale. (Les Autochtones n'ont pas droit d'appel

sur les jugements prononcés au tribunal indigène.) Mieux vaut laisser le conseil du village arbitrer l'antagonisme. On force ainsi un groupe d'individus, liés aux parties en cause par une foule de liens, à prendre une décision et à s'en porter garants. Bien que ces personnes soient soumises au jeu d'alliances temporaires et à des intérêts souvent opposés, elles sont là pour appliquer la loi avec toute l'impartialité dont elles sont capables. Il y a bien sûr une certaine latitude dans les jugements rendus, puisqu'on tient toujours compte du caractère et de la réputation des parties en cause, qui sont connus intimement par ceux qui sont appelés à les juger. Mais plus important encore, on n'oublie pas les conséquences, les ramifications à long terme du jugement sur les relations entre les disputants. Ceux qui refusent d'accepter la décision du conseil, et cela arrive, rejettent ultimement le voeu de la communauté entière tel qu'exprimé par ses membres éclairés. Le conseil peut également décider dans certains cas, qu'il n'est pas allé au fond du problème, qu'il n'a pas élucidé les causes profondes d'un incident, et laisser la question en suspens jusqu'à ce que le temps arrange les choses ou qu'un conflit plus grave n'en résulte.

Si du point de vue administratif, le tribunal villageois fonctionne comme l'anti-chambre du tribunal indigène, les villageois reconnaissent que celle-ci est située dans le cadre familial du nakamal, que les interrogations sont conduites dans la langue vernaculaire, que les huissiers sont des co-participants à la communauté villageoise et, finalement, qu'il va dans l'intérêt de ces huissiers de résoudre la dispute à la satisfaction générale, avant que l'affaire ne se rende chez le délégué. De son

côté, le conseil ne peut user de coercition, sinon morale, pour faire respecter ses décisions.

Le chef et le conseil du village ne symbolisent pas uniquement l'autorité morale du village: ils constituent le moyen d'affirmer et de réaliser cette moralité. Ils représentent le mécanisme par lequel les antagonismes, qui sont mis au grand jour par leurs soins ou par d'autres techniques (voir plus loin), deviennent l'objet de discussions des membres avertis de la communauté. Le tribunal villageois est ainsi le principal mode d'assertion de cette moralité, la manifestation de la "loi" par la formulation d'un consensus, qui constitue une approximation de cette moralité. Le jeu des alliances et des conflits politiques modifie assurément la représentativité du conseil. C'est là un fait d'existence qui ne nie pas la légitimité de cette institution aux yeux des villageois.

Les meetings du conseil villageois sont un forum dans lequel l'opinion publique peut se matérialiser dans une procédure familière. On reconnaît officiellement un état de fait, connu de tous par les potins, et on lui accorde la légitimité publique qui lui manque pour devenir l'objet de l'attention des représentants de l'opinion publique. Ce forum résulte d'un intérêt et d'une inquiétude communautaires pour des conflits qui ne menacent pas seulement quelques individus, mais qui risquent au contraire de se propager à travers les diverses matrices sociales à un large segment de la population villageoise. C'est l'affirmation et la confirmation d'une réalité communautaire à laquelle tous participent et, qui ne peut exister, sans le flot de biens et de bons sentiments qui doit couler entre co-rési-

dents.

Ce mécanisme de réconciliation est parfois faussé quand les autorités villageoises refusent d'engager la procédure du meeting. Nous verrons plus loin certains modes de compensation lorsque ceci se produit.

Il nous reste à aborder la seconde raison de l'importance de ce forum villageois, en présentant les alternatives qui s'offrent aux disputants lorsque ce mécanisme de redressement n'est pas mis en service. Nous nous attardons sur cette fonction de redressement jouée par le conseil villageois parce que c'est là, qu'on trouve formulée le plus clairement, la conception indigène de leur communauté. Cette image se fait jour lorsque vient le moment de juger les actions de ceux qui ont dérogé aux normes acceptées de comportements. Comme le fait remarquer V. Turner:

"It is in the redressive phase that both pragmatic techniques and symbolic action reach their fullest expression. For the society, group, community ... is here at its most 'self-conscious' and may attain the clarity of someone fighting in a corner for his life. Redress, too, has its liminal features, its being 'betwixt and between', and, as such, furnishes a distant replication and critique of the events leading up to and composing the 'crisis'. This replication may lie in the rational idiom of a judicial process, or in the metaphorical and symbolic idiom of a ritual, depending on the nature and severity of the crisis."

(Turner, 74:41)

Nous allons illustrer de quelques exemples les principes qui guident l'action judiciaire du conseil du village.

Scène 1: Litige foncier entre un cadet et un aîné.

A, un jeune homme, avait débroussé un coin de forêt et préparé un jardin près de celui de son père, pensant que la terre appartenait à ce dernier. S planta un jalon

dans ce jardin pour indiquer à A qu'il avait empiété sur sa propriété. A, après avoir arraché et jeté le jalon dans la brousse, s'était enivré et était allé invectiver et menacer S de coups en face de sa maison.

Le jugement rendu après que les limites des terres furent précisées: "A, tu es un policier dans le village. Tu avais le droit d'enlever le jalon mais tu as juré contre S et tu l'as menacé parce que tu étais ivre. Si tu n'avais pas été ivre, tu n'aurais pas fait ces choses. Maintenant vous allez vous serrer la main tous les deux. Plus tard A, tu apporteras quelque chose à S (un présent d'ignames, d'une natte ou de quelques kilos de sucre) et vous vous serrerez la main de nouveau."

Le père de A dit que tout était bien ainsi et qu'il verrait à ce que son fils donne quelque chose à S en compensation.

Scène 2: Un vol de taros perpétré par un adulte.

W est un villageois qui habite à l'extérieur du village chez le mari de la fille de son frère. Il vola, dans le jardin de JM, des taros que sa femme alla vendre au marché. Les vendeuses d'Erakor, qui savaient que W n'avait pas planté de taros cette année, se demandèrent d'où ils venaient. JM entendit les racontars de ces femmes et se rendit dans son jardin pour constater qu'on avait volé ses taros. Il fit un rapport au chef.

Le chef prononça le jugement suivant: "W, tu es policier au village. Tu as une femme et des enfants, mais tu passes ton temps à courir à gauche et à droite. Tu ne restes jamais au village pour entretenir ta maison et nettoyer ta cour. Tu ne fais pas non plus ton travail de policier. Tu as quitté le village pour aller vivre chez un affiné qui est un étranger ici. Si cet homme vivait chez toi, passe encore, parce que tu es un indigène d'ici. Mais tu habites chez lui, tu te promènes dans la brousse et en plus tu voles dans les jardins. Les gens de ce village se plaignent tout le temps de vols et voici maintenant qu'on te pointe du doigt. C'est vrai que tu as volé ou non?"

W admit qu'il avait volé les taros.

"L'homme qui a fait un rapport est d'accord pour que le conseil te donne un simple avertissement cette fois-ci.

(Il n'y avait pas assez de preuves pour punir W: les seuls témoins oculaires étaient des enfants, revenant en bus de l'école, qui l'avaient aperçu près du jardin de JM.)

"Le conseil veut que tu reviennes au village. Si tu continues à voler tu vas te retrouver en prison et qui va nourrir ta femme et tes enfants? Celui qui a fait le rapport a pitié de toi. Je pense que cet avertissement va te suffir. Je ne te donne pas de punition. Mais tu dois revenir chez toi au village. Quand vas-tu revenir?"

W: "La semaine prochaine."

Chef: "La semaine prochaine, c'est bien vrai?"

W: "Oui, la semaine prochaine."

Scène 3: Vol perpétré par des adolescents.

Interrogation de sept adolescents par le conseil pour découvrir la vérité sur un présumé vol de voitures, même si le délégué se chargeait de l'affaire étant donné la gravité du délit.

HK: "Il n'y a pas si longtemps, quatre jeunes hommes du village ont été condamnés à six mois de prison pour avoir volé une voiture à l'hôtel 'Le Lagon'. Ils étaient tous du village et voilà que vous avez l'audace de voler encore une fois à cet endroit."

K: "Vous les jeunes, vous n'êtes bons à rien. Tout juste bons à être fouettés et mis en prison."

JM: "Vous avez vu quatre autres jeunes du village mis en prison. Vous avez vu et vous n'avez pas peur? Vous êtes plus instruits et vous en savez plus long que nous les vieux. Mais vous êtes devenus encore plus détraqués que nous. Vous savez ce qui ne va pas avec vous autres? Trop souvent vous jurez après les vieillards dans la route et vous chantez toute la nuit. Vous n'avez pas été punis pour cela et voyez où cela vous a menés. Vous pensiez que vos gestes seraient sans conséquence. Personne au village ne vous a rapporté au délégué, c'est vous-mêmes qui l'avez fait."

W questionna les jeunes sur deux adolescents accusés de

voyeurisme à l'hôtel. Ils répondirent qu'ils n'en savaient rien.

W: "Vous voulez protéger ces deux-là parce que vous avez vous-mêmes fait la chose. Je regarde vos visages où c'est écrit que vous mentez. Vous ne vous arrêtez plus à rien maintenant, même pas au mensonge. Prenez garde. Je suis un de vos pères. Vous n'avez pas encore reçu votre châtiement!"

On constate d'abord que l'approche du conseil envers les présumés coupables n'est pas toujours la même, surtout dans le cas des adolescents, dont on ne s'explique pas le comportement délinquant qui donne si mauvaise réputation au village. L'approche est conciliatoire dans les autres cas, alors qu'on insiste sur les questions de moralité, sur les obligations familiales et communautaires des coupables, sur le bon exemple qui est attendu d'eux. W doit revenir prendre sa place au village et remplir ses diverses obligations plutôt que de courir dans la brousse (un endroit peuplé par divers esprits et où sont commis les adultères: le domaine de l'immoral). Il n'est pas puni parce que le plaignant, qui offre l'exemple de la charité chrétienne, a pitié de lui. A doit offrir une compensation à la personne qu'il a publiquement invectivée et menacée. On s'empresse de concéder toutefois qu'il n'aurait pas fait ces choses s'il n'avait pas été ivre.

Les efforts du conseil tendent à la réconciliation des parties en cause, tout en préservant la justice, plutôt qu'à une simple punition des coupables. On emploie des exhortations (des menaces dans le cas des adolescents qui ne participent pas encore activement à la vie sociale) pour ramener les relations entre les disputants à un niveau fonctionnel d'échange et pour encourager les gens à assumer de nouveau les responsabilités qui

sont les leurs. Ceci nous renvoie à la conception idéale de la communauté villageoise mentionnée plus haut.

Pour comprendre par ailleurs toute la signification du rôle d'arbitre du conseil, il faut replacer ce rôle dans le contexte plus général des autres formes de contrôle social et des sanctions qui leur sont attachées. Quelles sont donc les alternatives à l'intervention du conseil dans les antagonismes entre villageois? Nous allons examiner diverses expressions de désaccords et de conflits.

Au niveau de la procédure du meeting, il est mal vu d'employer des invectives et le chef intervient rapidement pour calmer les participants, voire même les chasser du nakamal. Quitter le meeting avant qu'il ne soit terminé est l'admission d'une humiliation personnelle. Le mutisme devient alors la forme acceptée de désapprobation, lorsqu'on constate que l'opinion de la majorité est tournée contre soi.

Auparavant, quand les autorités villageoises punissaient elles-mêmes les délits commis à Erakor, l'ostracisme servait de sanction. Ceux qui étaient condamnés aux "travaux forcés" n'avaient pas le droit de parler ou de s'associer librement avec les autres villageois, tandis que l'entrée de l'église et l'accès au sacrement de la communion étaient défendus à d'autres. Un hae man qui commet aujourd'hui un délit est prononcé indigne d'exercer sa charge. Il perd pour un temps le statut et l'autorité associés à sa charge pendant près d'un an. Un church elder, accusé de détournement de fonds et d'atteinte à la pudeur, a perdu ses fonctions depuis plus de deux ans.

La même réaction est observable chez les hae man qui se sentent offensés par des personnes de statut égal. Ceux-ci vont se retirer chez eux pendant plusieurs jours, semaines ou mois, selon la gravité de l'humiliation, évitant les contacts avec le reste du village et refusant de participer aux meetings. HK, conseiller du village et church elder, quitta en trombe un tribunal villageois après que le chef-assistant, son neveu utérin, l'eut publiquement accusé d'être la cause, par son manque de jugement, d'un litige foncier. Il demeura par la suite plus de trois semaines chez lui avant qu'on ne puisse le persuader de reprendre sa place parmi les conseillers. La protestation prend la forme de réclusion volontaire et de non-participation aux affaires villageoises. Ce désengagement ne peut être toléré bien longtemps dans une petite communauté. Non seulement un manque de consensus se fait jour, mais un vide se crée lorsque le travail doit être accompli par quelqu'un d'autre. Le chef enverra bientôt un villageois pour calmer la sensibilité blessée du reclus, entamer une réconciliation et le persuader de reprendre ses fonctions. Une fois que les esprits se sont calmés, le reclus exige de son côté une reconnaissance de sa valeur, l'admission que le village a besoin de lui pour fonctionner, et une confirmation de son statut social.

La force du contrôle social ne se manifeste pas uniquement par le recours au mutisme et à la réclusion volontaire comme les seuls modes acceptés de protestation. Les antagonismes entre villageois sont parfois portés à l'attention de la communauté par des scènes publiques, dans lesquelles un villageois ivre tonne des invectives et des accusations. La

personne accusée n'a pas d'autre recours que de s'adresser au chef pour que le tribunal villageois règle le différend.

Pour briser le cadre des conventions sociales qui guident les comportements quotidiens, on a recours au médium de l'alcool. L'ivresse constitue un état diminué des responsabilités individuelles: un individu en état d'ébriété est au moins partiellement excusé de briser certaines normes d'interaction, telles l'absence de comportements agressifs ou le respect pour les aînés et les affins. L'alcool produit toujours une affirmation d'indépendance. On voit parfois des gens ivres se promener en plein jour dans le village, affichant leur ivresse comme une médaille, chanter et pousser des hurlements, jurer contre l'ensemble des villageois, et les assurer qu'ils ne craignent personne. ("mi no ker lon yuvala, fok yu man Erakor"). Durant les meetings, les hommes ordinaires, qui ne prennent jamais la parole, arrivent parfois grisés pour avoir le courage de s'opposer à l'opinion des autorités villageoises. Ils sont en règle générale rapidement remis à leur place.

Toutes les oppositions ne sont pas portées ouvertement à la connaissance du village par des confrontations publiques. On a surtout recours à ce moyen dans les conflits entre individus de statut inégal: ceux qui se sentent désavantagés face aux mécanismes officiels de redressement emploient cette tactique pour forcer leurs co-résidents à prendre parti. C'est le mode d'action des gens dénués de pouvoir, comme nous aurons l'occasion de le voir pour les cadets. L'ivresse, un état socialement reconnu d'irresponsabilité, permet aux cadets de s'opposer aux aînés et aux odinaire

man de confronter les hae man.

Ce que nous venons de décrire indique le force du contrôle social à Erakor. Mais quels sont les moyens de représailles à la disposition des plaignants qui n'ont pas recours au tribunal villageois?

Dans les conflits à l'intérieur des familles, les parents maudissent parfois leurs enfants et leurs descendants. Ces malédictions peuvent leur attirer la malchance, des infirmités, ou même la mort. C'est dans ces termes qu'on explique l'infirmité de M qui peut à peine marcher. Il aurait frappé sa mère à coups de pieds alors qu'il était jeune. Celle-ci lui aurait dit: "Le jour viendra où tes jambes vont se dessécher et tu ne pourras plus marcher pour le mal que tu me fais." Un père peut souhaiter de la malchance à ses enfants, leur disant qu'ils n'auront jamais "une bonne vie", que leur argent et le produit de leur travail "vont couler comme de l'eau entre leurs doigts", et qu'ils ne pourront jamais réaliser aucun projet.

La forme ultime de représaille demeure la sorcellerie qui est par définition isolée, secrète, clandestine. Le recours à ce moyen de redressement est la négation de la notion de communauté, des liens multiples qui unissent les gens entre eux, des responsabilités morales qui doivent nécessairement exister entre co-résidents. Selon un clever du village:

"Quand les gens sont fâchés à propos de terres ou de femmes et qu'ils sont pleins de colère, ils veulent que l'autre personne meure. Leur coeur est plein de rancune tout le temps. Il vont essayer de se venger, de tuer avec une pierre (magique) plutôt que de tuer, comme les Blancs, avec un pistolet."

Les villageois utilisent des pierres magiques pour infliger des maladies ou la mort à leurs ennemis. On emploie également la sorcellerie comme nivelleur de statut économique. L'envie pousse parfois les gens à rendre leurs compétiteurs malades et inactifs, de façon à ce que l'écart entre leurs niveaux de vie respectifs cesse de s'accroître. L'envie, la rancœur, la haine, ces mauvais sentiments qui incitent les gens à recourir à la sorcellerie, s'opposent tous à l'idéal d'harmonie qui devrait en principe régner entre villageois.

L'utilisation de la sorcellerie comme mode de redressement constitue la forme ultime de représailles parce qu'elle est sans recours. C'est un aveu d'impuissance de la part de la communauté à trouver un moyen de réparer le tissu social déchiré par des antagonismes. La sorcellerie nie par sa clandestinité la communauté dans son essence: elle refuse l'existence d'une réalité communautaire pour exprimer dans toute sa force la compétition au niveau individuel. Les gens qui n'ont peur de rien ni de personne, ceux qui ne se préoccupent pas de l'opinion d'autrui, sont ceux-là mêmes qu'on accuse de posséder des pierres magiques. Personne ne nie qu'il existe des intérêts économiques et politiques contradictoires entre co-résidents, mais ces antagonismes doivent être exprimés dans toute leur complexité et résolus dans, et à travers, le faisceau complet des liens sociaux.

Le tribunal villageois se situe à l'extrême opposé de la sorcellerie. C'est une méthode publique, une reconnaissance officielle d'antagonismes qui doivent être résolus par des techniques impartiales d'arbitrage

pour en revenir à une situation de non-conflit. C'est en même temps une réaffirmation de l'ordre social perturbé et des valeurs qui le sous-tendent.

CONCLUSION

Dans ce chapitre portant sur le rôle du conseil du village dans l'arène politique villageoise, nous avons surtout insisté sur la fonction judiciaire du conseil. Le forum communautaire offert par le conseil du village prend tout son sens, lorsque replacé dans le cadre du contrôle social qui fait qu'on ne s'oppose pas ouvertement à un autre villageois, à moins d'avoir l'excuse d'être ivre, et qu'on recourt à des scènes publiques afin d'engager la participation de la communauté contre son gré. Nous avons noté une progression dans le désengagement et le retour à l'individuel, du mutisme à la réclusion volontaire jusqu'au recours à la sorcellerie. Les formes de contrôle social, qui ne semblent pas laisser d'autre choix aux habitants que celui du désengagement, de l'isolation et du recours à des moyens clandestins de redressement dans les cas extrêmes, indiquent une tendance centrifuge dangereuse dans le système social villageois.

IV - LES CHURCH ELDERS ET LA MISSION PRESBYTERIENNE

Nous avons vu jusqu'ici les contraintes imposées sur les institutions politiques villageoises par l'administration condominiale. Une autre agence qui exerce une influence énorme sur le village est la mission presbytérienne.

Nous avons eu l'occasion à plusieurs reprises de mentionner le rôle historique de la mission presbytérienne. Le chapitre sur la tenure foncière a montré les transformations apportées par la mission au système foncier traditionnel; le chapitre sur l'idéologie de la modernisation a indiqué comment le message chrétien avait réinterprété et assumé le savoir traditionnel qu'il n'avait pas détruit; finalement, nous avons noté la présence d'une gérontocratie religieuse qui gouvernait le village au début du siècle.

Nous allons maintenant aborder le rôle actuel des church elders dans le système politique villageois. En principe, ils devraient n'en avoir aucun, depuis que les villageois "voient clair" dans la division des pouvoirs temporels et spirituels. Les church elders sont concernés par la vie spirituelle du village: ils sont là pour prêcher, prier au chevet des malades, préparer les gens pour la communion, etc. Ce sont des figures qui doivent normalement se tenir hors des débats et des confrontations de la vie politique. Cette image, qu'ils présentent de leur rôle, ne se vérifie toutefois pas dans la pratique, à cause du caractère de religion d'état de l'église presbytérienne, un legs de la période d'évangélisation. Aujourd-

d'hui, c'est à travers leur participation au Land Trust Committee de la mission -- l'organisme qui gère le terroir villageoise -- et leur représentation au conseil du village, qu'ils participent directement au mode de prise de décisions.

Ce chapitre, tout en démontrant l'influence actuelle de la mission presbytérienne dans l'arène politique, va surtout illustrer un mécanisme politique important, soit la manipulation d'agences extérieures par les autorités villageoises.

A - Les Fonctions des Church Elders

Erakor compte onze church elders dont trois sont inactifs. Au niveau de la hiérarchie ecclésiastique, les villages de Pango, Eratap et Erakor, font partie de la "paroisse" du sud-est de Vaté et sont placés sous la gouverne d'un missionnaire australien posté à Port-Vila. Sous les ordres de ce missionnaire se trouve un pasteur néo-hébridais qui a charge d'âme dans ces trois villages.

La majorité des organisations villageoises sont des organisations à fondement religieux. Les activités religieuses forment le support des activités communautaires à Erakor, en plus de structurer le rythme de la vie quotidienne.

Les dimanches, les gens se rendent à l'église pour les matines, le service de 10:00 a.m. et celui de 3:00 p.m. Les membres du Youth Fellowship se rencontrent tous les mardis soirs, alors que les adultes,

hommes et femmes, se rendent prier à l'église le mercredi soir. Les membres du P.W.M.U., l'association des femmes presbytériennes, se réunissent à l'église le jeudi matin.

En plus de divers travaux, comme faire un jardin pour le pasteur ou nettoyer le cimetière, il y a toutes sortes de comités sur lesquels les gens peuvent servir. Lorsque le village reçoit des visiteurs ou des délégués de la mission pour plusieurs jours, des comités sont mis sur pied pour accueillir ces derniers, les nourrir et les loger. Ces comités permettent aux villageois de faire preuve de leurs talents d'organisateur et de leur dévouement à la cause du village.

On trouve de plus les organisations permanentes suivantes:

P.W.M.U.: Ces femmes visitent parfois les malades à l'hôpital, font la prière avec les elders et le Youth Fellowship au service dominical de l'après-midi; ce sont elles qui préparent des bouquets de fleurs pour les funérailles et qui font office de chorale durant les services funéraires. Ces mêmes femmes appartiennent également au Women's Club, où sous la direction d'une animatrice européenne, elles apprennent les règles d'hygiène, l'artisanat et la couture.

Y.M.C.A.: Un club d'hommes qui visitent parfois les prisons et les hôpitaux et qui forme la chorale masculine du village; en plus de participer aux services du dimanche après-midi, ils se rencontrent pour étudier la Bible et voir au "progrès de la religion". C'est une organisation mise sur pied par la mission presbytérienne, alors que ses membres actuels étaient encore jeunes.

Ils auraient dû être remplacés depuis longtemps par le Youth Fellowship, mais ils sont toujours là.

Youth Fellowship:

Un club pour jeunes hommes et jeunes filles où ils apprennent à lire la Bible et à prêcher. Ils organisent des danses pour collecter des fonds pour les organisations villageoises. A peine vingt des soixante-huit membres de ce club sont actifs.

Church management:

Les personnes qui gèrent les fonds de l'église presbytérienne qui proviennent des offrandes dominicales et des cadeaux offerts par les parents des nouveaux baptisés (\$A 1.00 - \$A 2.00), des nouveaux communiants (idem), par les jeunes qui trouvent un premier emploi (idem), ou pour payer un service funéraire (\$A 3.00 - \$A 6.00).

Les membres de ce comité s'occupent du salaire annuel du pasteur et des dépenses extraordinaires des elders.

Church elders:

Les elders veillent à la bonne marche des autres organisations religieuses du village en réglant leurs querelles de pouvoir, etc.: on visite les parents des nouveaux-nés pour arranger les baptêmes; on prépare les jeunes à devenir communiants; on visite les malades pour obtenir leur guérison; on dirige la majorité des services dominicaux; on fait l'agenda des cérémonies qui marquent les fêtes religieuses, comme la Noël, etc.

B - Mode de Sélection des Elders

Les elders insistent sur la différence entre leur charge et celle de conseiller de village. Ces derniers, qui sont élus, ne demeurent des hommes importants dans la hiérarchie séculaire qu'aussi longtemps qu'ils occupent leur poste. De leur côté, "les elders sont élus pour la vie et ce sont des hommes importants du côté de Dieu" (dans la hiérarchie religieuse).

A la mort d'un elder, ce sont les elders eux-mêmes qui choisissent son remplaçant. On choisit de préférence quelqu'un du clan ou de la famille de l'elder décédé pour prendre sa place. Selon un informateur (un church elder), le choix des elders actuels a été fait pour les raisons suivantes: K: son père était elder; il fut choisi après que ses deux frères aînés eurent refusé la charge. KT n'a succédé à personne de sa famille; il a été choisi pour son "bon travail" dans la communauté. M avait un grand-père qui était elder et chef du village. Le père de HK était elder. W fut choisi parce que son père adoptif était évangéliste et que lui-même est allé au Tongoa Training Institute. Ma est allé au T.T.I. et il appartient à un clan puissant. L'oncle paternel de Ka était elder. Kt devint elder en reconnaissance de ses qualités de bik man. (Il est le président de la coopérative N.S.K.) Le choix de A fut imposé par son père, lui-même elder. At vient d'un clan puissant, fut éduqué aux îles Fidji et son père est elder. T est devenu elder à cause de son instruction et parce qu'il fut adopté par le fils d'un elder.

Comme pour le chef et les conseillers, le choix d'un elder est

presque toujours légitimé à partir de liens de parenté. Mais ce ne peut être la seule qualification requise, puisqu'il est toujours possible de tracer une relation généalogique pour justifier après coup le choix d'un individu. Le candidat doit avant tout posséder le minimum de qualifications requises. On choisit les candidats pour leurs connaissances religieuses, leur piété, et le dévouement qu'ils ont déjà manifesté à la cause religieuse à travers le système de charges. Celui qui dispose de l'appui des membres d'un large clan possède évidemment un avantage certain sur le candidat qui vient d'une famille "insignifiante". On ne peut nier qu'il existe une compétition entre les unités familiales pour le prestige de compter un elder parmi ses membres. Mais une personne est également choisie en reconnaissance du "bon travail" accompli par son père, celui-ci tenant lieu d'assurance pour les villageois que son fils suivra ses traces. Il y a un jeu de mots dans la langue vernaculaire qui illustre ce principe: "NAMTAN, NAMTER, NAMTEN": le fils est "la voie (moyen d'action), les yeux et les excréments" de son père.

Le candidat choisi doit faire le choix quasi-unanime de l'ensemble des elders. Il arrive également que des personnes refusent la charge qui leur est offerte, de peur de manquer à leurs devoirs et devenir ainsi l'objet des rétributions divines.

"Auparavant, si un individu qui ne respectait pas ses fonctions prononçait le nom de Dieu, il attrapait aussitôt une maladie. Aujourd'hui le travail d'elder n'est plus aussi tabou et il n'y a pas autant de danger. Mais avant on ne plaisantait pas avec ces choses. Quand la religion est arrivée ici, elle est venue avec du pouvoir; ceux qui l'ont refusée sont morts à Engis (site d'un ancien village).

Dieu leur a envoyé des maladies. Dieu voulait bâtir quelque chose de neuf à Erakor. Je sais que c'est ainsi que ça s'est passé."

(propos d'un elder recueilli en 1972)

Le travail des church elders est en principe d'aider les gens, de les réconcilier, et de les mettre sur le droit chemin. Cela pose un problème aux elders qui sont aussi conseillers de village. Leur rôle au tribunal villageois est de conseiller le chef, non pas de tok strong, de remontrer sévèrement les coupables, sinon ils se feraient dire que leur place est dans l'église et non pas au nakamal. Le rôle des elders n'est pas de s'opposer aux gens ou de diviser la communauté, mais de les attirer à l'église et de leur montrer par leur exemple les vertus chrétiennes. C'est là du moins la conception idéale de leur rôle.

Les elders participent tous d'un statut privilégié et sont donc solidaires les uns des autres. Ils s'efforcent de faire respecter parmi leurs membres le comportement approprié à leur charge. Ils sont les premiers à critiquer ceux d'entre eux qui boivent ou qui font preuve d'un comportement qui diminue le prestige du groupe. On exige de ceux qui se sont égarés qu'ils abandonnent leur charge pendant un certain temps.

Si le rôle des elders est diminué, depuis que la religion n'est plus la seule force qui structure l'univers social et culturel villageois, ceux-ci n'en ont pas moins conservé un statut spécial. Non seulement leurs intérêts particuliers ou leur conception de la réalité sont bien représentés au conseil du village par les quatre elders qui y siègent, mais ils se

servent également de leur position pour imposer des solutions politiques à des questions religieuses.

C - Deux Crises Provoquées par les Church Elders

Nous allons maintenant donner deux exemples d'incursion des elders dans l'arène politique villageoise. Nous voulons présenter en détails le rôle joué par les elders dans l'affaire Seventh Day Adventist (S.D.A.) et dans l'affaire de la rente. Nous verrons ainsi le recoupement entre les domaines religieux et politique à Erakor. A l'exception du rôle joué par l'elder W, qui ne peut pas être mis de côté, nous n'aborderons pas les motivations personnelles des divers elders dans cette affaire.

Il est essentiel de donner d'abord la toile de fond, sur laquelle vinrent se greffer ces deux affaires, qui occupèrent le village pendant plusieurs mois.

Après la tenue de l'assemblée, le comité chargé des finances n'avait pas soumis de rapport financier et la dette du village auprès d'une maison de commerce s'élevait à près de \$A 4,000.00. Les villageois voulaient savoir ce qui était advenu de l'argent recueilli au village (\$A10.00 par couple et \$A 5.00 pour les salariés non-mariés) pour financer la tenue de l'assemblée presbytérienne et la construction du McKenzie Hall. Le président de N.S.K., qui était trésorier, refusait de comparaître devant le conseil du village et s'était réfugié au village d'Eton. On avait fait des ventes de charité pour repayer le compte, mais les villageois refusaient en majorité d'y participer. Alors qu'on ne savait pas très bien

comment sortir de cette impasse, la maison de commerce exerçait des pressions sur le missionnaire pour que le village se mette à repayer la dette. La maison de commerce refusa d'ouvrir un compte au nom de la mission presbytérienne à la suite de ses ennuis financiers à Erakor.

Sur ces entrefaites, au mois de juin 1972, la mission Seventh Day Adventist (S.D.A.) de Port-Vila commença une campagne évangélique, en présentant tous les soirs un spectacle de diapositives et des leçons sur la Bible. Un taxi envoyé par le pasteur S.D.A. venait prendre et déposer le chef du village et sa famille, de façon à ce qu'il puisse assister au spectacle, et un autobus était mis gratuitement à la disposition des villageois qui voulaient suivre l'exemple du chef. Les personnes qui assistaient tous les soirs à ces réunions recevaient en plus une bible comme prix d'assiduité.

Les elders devinrent très inquiets devant le succès de cette campagne. Le missionnaire, également alerté, vint au village pour conduire le service dominical du 26 juin et haranguer les fidèles. Il leur demanda comment ils pouvaient avoir oublié aussi rapidement leur passé presbytérien, à peine un mois après avoir célébré le centenaire de l'arrivée du missionnaire presbytérien McKenzie à Erakor. Il s'en prit également aux tactiques S.D.A. (rapis wok) pour gagner de nouveaux convertis. Il ajouta que si les villageois participaient tous à ces assemblées S.D.A., qu'il valait autant fermer les portes de l'église d'Erakor, et que lui-même n'avait rien d'autre à faire qu'à retourner en Australie. Il leur dit que c'était leur dernière chance de retourner à la religion de leurs ancêtres, la

religion presbytérienne, sans s'expliquer plus longuement sur le sens de cet avertissement.

Les villageois réagirent avec inquiétude: ils voyaient une menace derrière ces paroles. Le chef refusa de son côté d'écouter les conseils de certains elders, qui lui demandaient de cesser de se rendre aux assemblées S.D.A. et d'empêcher les villageois de le faire.

Le 11 juillet se tint un meeting au nakamal. On aborda le sujet des terres du village et des projets de développement hôtelier supportés par la mission. L'elder W, le seul membre indigène du Land Trust Committee de la mission presbytérienne, dit qu'il avait peur, que pour la première fois depuis 1968, il avait reçu une lettre du Land Trust Committee de New South Wales et que celle-ci portait le mot compte sur l'enveloppe. Il était si inquiet, ajouta-t-il, depuis qu'il avait reçu cette lettre, qu'il n'avait pu trouver la force de se rendre à son jardin depuis quatre jours. Il continua en disant qu'il avait pleuré tous les jours à la pensée de cette lettre. Pour en expliquer le contenu, il rappela ce qu'un ancien missionnaire lui aurait dit. Selon Mr. C., la mission catholique expulse les indigènes qui vivent sur ses terres, si ces derniers ne pratiquent pas la religion catholique, ou encore elle vend des parcelles de terre sans consulter les gens qui y vivent. La mission presbytérienne ne fait pas cela: il lui est interdit de vendre des terres ou de chasser les villageois qui y sont établis. Par ailleurs, la mission presbytérienne exige que les non-presbytériens paient une rente pour l'utilisation des terres, puisque leurs offrandes dominicales ne sont pas versées à cette église. Ou encore,

si ces gens reviennent à l'église presbytérienne, la terre est alors mise gratuitement à leur disposition. Toutefois, si ces gens refusent de payer la rente ou de revenir à la mission presbytérienne, ils doivent quitter le village pour s'établir sur les terres de l'église à laquelle ils appartiennent. L'elder W conclut en disant que le mot compte inscrit sur l'enveloppe signifiait les rentes dues à la mission presbytérienne par les habitants d'Erakor appartenant aux groupes Bahai, Assembly of God ou catholiques.

Ce même elder était allé voir le missionnaire³⁹ pour lui demander d'expulser du village tous ceux qui n'étaient pas presbytériens. Le missionnaire répliqua que ce ne pouvait être fait, autant pour des raisons morales que légales. L'elder revint quelques jours plus tard à la charge avec l'idée de faire payer une rente aux villageois qui n'étaient pas presbytériens. Le missionnaire était opposé à l'idée d'utiliser la position de mandataire de la mission pour forcer les villageois à revenir à la foi presbytérienne durant une période de récession économique. Le missionnaire conseilla à l'elder d'évangéliser les gens plutôt que de les menacer. Toujours selon ce missionnaire, le terme compte écrit sur l'enveloppe était pure invention de la part de l'elder W.

Cet individu, qui était le premier elder durant l'année 1972, avait été un des principaux artisans du succès de l'assemblée presbytérienne à Erakor. Lorsque vint le temps d'être remplacé en 1973 par un autre elder, il perdit le pouvoir qu'il avait tenu durant une année entière. On lui reprocha par la suite d'avoir fait des dépenses sans obtenir l'auto-

risation préalable du comité de gestion. Alors que les villageois ne connaissaient pas le montant de la dette encourue par le village, il refusa à plusieurs reprises de se présenter devant le conseil pour déposer un bilan financier. Il était entré dans une phase de réclusion, lorsque son autorité fut publiquement questionnée par son oncle utérin durant la tenue de l'assemblée, et, au moment de l'affaire S.D.A., il n'avait toujours pas émergé de sa réclusion. Il utilisait maintenant sa position au Land Trust Committee, la seule qui lui restait, pour regagner son influence perdue.

Le 16 juillet, le missionnaire vint à Erakor rencontrer les elders. Le missionnaire dit que les présumées défections étaient en partie dues au fait que les elders ne faisaient pas leur travail. Il ajouta que certains d'entre eux avaient suggéré de faire payer une rente aux villageois qui n'étaient pas presbytériens. Ceci ramènerait évidemment beaucoup de gens à l'église presbytérienne, dit-il, mais il considérait cette solution trop sévère. Toutefois, à cause de ses difficultés à s'exprimer en bislama, les elders en conclurent qu'il était d'accord sur l'idée de la rente. Le missionnaire recommanda que la session plénière dise clairement au chef qu'elle s'opposait à sa conduite et, si c'était le voeu de la session et du conseil du village, que le chef soit remplacé. C'était là une décision qui demanderait beaucoup de réflexion, ajouta-t-il. Certains elders firent remarquer au missionnaire qu'il n'y avait pas que les membres de l'église S.D.A. qui venaient au village, que les membres de l'Assembly of God et les Bahai tenaient des services à Erakor même. On s'inquiétait des divisions qui allaient se produire, si les enfants recevaient une

instruction religieuse de sectes différentes.

Les elders profitèrent de cette crise pour d'abord rappeler aux autorités civiles, donc le chef, qu'elles étaient toujours sous l'égide des elders, les représentants de la mission presbytérienne au village, et ensuite pour essayer de réduire le nombre de sectes à Erakor. Le village ne comptait jusqu'à récemment que deux groupes religieux, les presbytériens et catholiques. On y trouve aujourd'hui une large majorité de presbytériens, cinquante-six catholiques dont un bon nombre sont des enfants éduqués à l'école de la mission catholique, quatorze membres de l'Assembly of God, deux Seventh Day Adventist et cinq Bahai. Ce ne sont pas les nombres qui effraient les elders autant que la nouvelle prolifération de groupes religieux.

Les membres de ces sectes ne participent pas aux activités ou projets communautaires patronnés par les elders. Ils ne contribuent pas non plus financièrement par des offrandes dominicales au fonctionnement de l'église presbytérienne. L'appartenance à une secte non-presbytérienne constitue donc aux yeux des elders un désengagement vis-à-vis de la vie du village. Pour certains membres de l'Assembly of God, c'est plus qu'une forme de dissociation; ceux-ci se sont joints à ce groupe religieux à la suite de conflits avec les autorités villageoises. Leur religion a pris un caractère d'opposition et de refus des autorités constituées; les services religieux qu'ils tiennent au village sont perçus par ces dernières comme un geste de défi. Les elders essayaient donc également de soumettre ces personnes à leur autorité.

Certains elders et conseillers tinrent un meeting secret le 27 juillet au soir, durant lequel les participants firent les interventions suivantes:

HK, elder et conseiller, fit le point sur le meeting avec le missionnaire. Il raconta que le missionnaire s'était exprimé en termes non-équivoques sur la dernière chance des villageois de revenir au sein de l'église presbytérienne, ou de payer une rente, ou quelque chose du genre. Il fit remarquer que quatre religions différentes étaient beaucoup trop pour un village aussi petit qu'Erakor et que le chef était trop faible pour rectifier les choses. Erakor est un gros village, dit-il, mais les offrandes versées à l'église presbytérienne étaient trop petites. Trop d'offrandes allaient à d'autres groupes religieux.

M, elder et conseiller: "Les Bahai, catholiques et S.D.A., sont pleins d'argent et ils ont plusieurs hôpitaux, alors que l'église presbytérienne est pauvre parce qu'elle reçoit trop peu d'offrandes."

W, conseiller: "Le chef n'est pas allé au spectacle S.D.A. hier soir. Il a même demandé à ces gens de ne plus revenir au village."

J, conseiller: "Il faut demander aux chefs des autres sectes le nombre de leurs membres. On ne doit pas laisser aller ces choses. La terre d'Erakor n'est pas comme celle de Pango ou d'Eratap. Elle appartient à la mission presbytérienne. Ceux qui ne sont pas presbytériens doivent payer une rente. C'est simple justice. Il faut faire venir le missionnaire pour forcer les gens à payer la rente ou quitter définitivement le village. Il faut aussi demander au chef d'assister à un meeting des elders et des conseillers pour découvrir s'il est devenu un membre des S.D.A. Si la réponse est oui, il n'y a qu'une solution. S'il ne va au meeting que pour le cinéma, on lui demandera d'empêcher tous les gens d'y aller. S'il ne le fait pas, on le remplacera."

W, conseiller: "Cette décision doit d'abord être présentée au missionnaire. Les troubles de religion sont la responsabilité des elders. Remplacer le chef est du ressort des conseillers. Nous devons travailler ensemble, mais les elders doivent faire le premier pas."

M, elder et conseiller: "Il faut aller voir les chefs des autres groupes religieux pour les arrêter. Il faut leur demander s'ils veulent revenir au bercail ou pas. Il faut faire cela immédiatement, sans leur laisser le temps (d'organiser une réaction)."

J, conseiller: "Les elders vont aller voir le chef pour lui parler de religion, ensuite ils iront voir le missionnaire. Ce sera au conseil par la suite d'arranger tout cela."

M (qui veut remplacer le chef actuel par son fils): "Ce n'est pas tout. Le chef boit dans les bars. Il n'a pas une conduite honorable. Il ne fait pas de rapport au délégué contre les gens qui viennent l'injurier chez lui et il ne dit jamais rien au conseil."

J répéta ce qu'il avait déjà dit.

Les gens qui appartenaient aux sectes minoritaires tinrent des conciliabules secrets. Le vieux K, un elder destitué qui fréquentait maintenant l'Assembly of God, refusait de croire que le missionnaire avait demandé aux elders de faire payer une rente. Il était convaincu que cette idée résultait de la "jalousie" de certains elders, que le missionnaire ne voulait pas créer des divisions entre villageois. Ces gens décidèrent d'aller eux-mêmes présenter leur cas au missionnaire.

Les elders eurent vent de leur décision. La veille de leur rencontre avec le missionnaire, le chef-assistant, lui-même elder, se rendit chez le missionnaire pour lui donner les noms des personnes qui viendraient le voir et la secte religieuse à laquelle ils appartenaient. Le chef-assistant justifia sa démarche en disant que le vieux K "faisait de la politique" en tenant des meetings secrets. Selon lui, ces gens se rendaient chez le missionnaire pour lui dire qu'ils voulaient racheter la terre d'Era-kor et qu'ils avaient le support de cent presbytériens. Il confia au

missionnaire que les presbytériens ne se sentaient pas prêts à reprendre possession de leurs terres. Si les habitants du village appartenaient tous à une même religion, c'eût été différent. Mais on se méfiait des autres sectes. On avait peur qu'ils vendent les terres du village qui "sont entre les mains des elders."

Les membres des autres sectes abandonnèrent l'idée d'aller voir le missionnaire parce que, dirent-ils, ils ne savaient pas ce que le chef-assistant lui avait dit à leur sujet.

Le 23 juillet, les elders se rendirent à la maison du chef pour connaître sa position envers l'église S.D.A. Le chef admit qu'il n'allait plus aux spectacles et qu'il avait fait cesser toute activité S.D.A. au village. On lui rappela que le missionnaire aurait dit que les villageois dépendaient du Land Trust Committee pour leur gagne-pain et que c'était maintenant leur dernière chance de revenir à l'église presbytérienne. Le chef s'excusa de sa conduite et reconnut son erreur. Il n'avait pas pensé, dit-il, que les villageois suivraient son exemple, s'il se rendait à ces assemblées. Il les assura qu'il n'y était allé que pour le "cinéma", qu'il n'avait jamais eu l'intention de changer de religion. Il ajouta que personne au village ne s'était converti.

Après avoir obtenu gain de cause auprès du chef, les elders convoquèrent un meeting le 27 juillet pour les conseillers, les elders et les représentants des sectes minoritaires. Nous allons donner un compte-rendu détaillé des interventions faites à ce meeting, d'abord pour voir les référants utilisés pour justifier les diverses prises de position, ensuite

pour donner une idée du fonctionnement du meeting, l'objet du chapitre suivant.

Meeting sur l'affaire de la rente

W, elder membre du Land trust Committee:

"La Bible dit que toutes les religions sont bonnes. Nous avons tous le même Dieu. Mais il y a un problème. Nous appartenons à Erakor à plusieurs religions. Les terres sur lesquelles nous vivons appartiennent aux presbytériens. La mission a dit la chose suivante: si vous voulez pratiquer une autre religion que la religion presbytérienne, vous devez payer une rente. Si vous vous 'repentez', la terre devient gratuite. Si vous ne vous repentez pas, vous devez aller sur les terres de la secte à laquelle vous appartenez. Ce sont là les mots du missionnaire quand il est venu au village. Il a dit votre dernière chance. Le missionnaire attend de savoir qui va se repentir. Le pasteur est venu au village pour nous dire que le missionnaire attendait une réponse. Ce n'est pas seulement sur Efate qu'on trouve cette situation. La même chose existe sur Paama. Si nous vivions à Pango ou Eratap, ce serait différent. Mais ici la terre appartient à la mission. Aujourd'hui c'est notre dernière chance, même si le missionnaire a honte de vous demander de payer une rente alors que le prix du coprah est aussi bas (terme indigène pour récession économique)."

Représentant Bahai:

"La terre est immatriculée à quel nom?"

Représentant Assembly of God:

"Le missionnaire devrait être ici. Il n'y a que des habitants d'Erakor ici ce soir. Ça ne suffit pas pour régler un aussi gros problème. Je veux poser mes questions directement au missionnaire."

Elder:

"Ceci n'est pas un tribunal. Nous sommes ici pour discuter du problème entre nous."

Représentant catholique:

"Où est le missionnaire? Vous aviez dit qu'il serait ici."

Conseiller chargé de la convocation du meeting:

"Je n'ai pas dit que le missionnaire serait ici."

Chef:

"Vos questions seront transmises au missionnaire."

Même elder:

"Nous sommes ici pour discuter entre hommes d'Erakor. Nous allons discuter maintenant et nous convoquerons le missionnaire plus tard."

Représentant Bahai:

"C'est toujours pareil. Tout le monde dit que la religion est une bonne chose. Nous sommes tous des enfants de Dieu. Quelle sera notre vie future si nous ne nous préparons pas? Nous sommes tous des gens d'ici."

Représentant A of G:

"Il y a beaucoup de problèmes qui remplissent mon coeur de mauvais sentiments. Plusieurs ont quitté la religion presbytérienne parce que certains presbytériens les détestaient. La Bible dit que les vignes doivent être soignées de façon à porter fruit. Elles ne doivent pas être jetées au feu."

Représentant Bahai:

"Toutes les religions sont bonnes. Pourquoi revenir à la religion presbytérienne, si personne ne veut le faire. Les gens d'Erakor doivent faire quelque chose. La mission presbytérienne prend soin des terres du village et le missionnaire a promis que ces terres reviendraient au village quand nous serions prêts (à les recevoir). Je suis inquiet quand j'entends dire que des villageois doivent quitter Erakor. La moitié du village va être forcée de partir. Nous sommes tous d'ici. Nous devons trouver qui est le propriétaire (légitime) de nos terres. Pourquoi toutes ces divisions, ce n'est pas la marque de Dieu. Les gens sont (personnellement) responsables de leur propre vie."

Représentant A of G:

"Des divisions commencent à se faire jour (entre villageois)."

Représentant Bahai:

"Et nous restons tranquilles (nous ne réagissons pas) quand quelqu'un vient nous diviser!"

Représentant A of G:

"Comment se fait-il que la mission veuille nous faire payer une rente? Vous avez dit que les terres étaient immatriculées au nom de la mission presbytérienne. Mais le

papier (document) dit: 'It is preserved for the good of natives' (sic)."

Même elder:

"Nous sommes seulement ici pour discuter."

Représentant Bahai:

"Je suis Bahai depuis dix ans. Pourquoi ne m'a-t-on pas empêché d'être Bahai avant aujourd'hui? Maintenant que j'ai construit une maison et fait un jardin (signes d'appartenance au village), on me dit que je dois payer une rente."

Elder, Land Trust Committee:

"W, il n'y a pas de rentes chez les pères?"

Catholique:

"On est libre chez les pères. Si je veux partir, je pars."

Elder, Land Trust Committee:

"Cette rente vient du missionnaire, non des elders."

Elder:

"Les elders sont tous désolés, ol i filim no kut."

Représentant Bahai:

"Si on veut aller à la banque pour emprunter de l'argent, on ne peut obtenir de prêts parce qu'on n'a pas de terres, pas de sécurités. Comment peut-on mettre nos terres en valeur? Autrefois, on nous avait dit que nos terres formaient une réserve indigène. On découvre aujourd'hui que ce n'est pas le cas. Il n'y a qu'une solution. Nous devons changer le nom du propriétaire de ces terres, sinon on aura toujours le même problème."

Représentant A of G:

(Très astucieusement demande) "Et à qui va-t-on payer cette rente?"

Chef-assistant et elder:

(Ne pouvait répondre les elders, parce qu'on aurait alors demandé qui allait administrer les fonds et à quoi ils serviraient)

"Au presbytère."

Représentant A of G:

"Cet argent n'appartient pas au missionnaire, mais aux indigènes. Nous mangeons tous la même nourriture trois

fois par jour et c'est moi qui vous ai fait la classe. J'assiste aux services de l'A of G, mais je ne considère pas que j'appartiens à leur religion. Un vieux missionnaire d'ici avait envoyé des enfants s'instruire en Allemagne. Ce n'était pas pour en faire des Allemands. Comment se fait-il, qu'un Blanc qui en sait plus long que nous, nous fasse ces choses?"

Elder:

"A (représentant Bahai) a bien parlé. Faisons venir le missionnaire."

Représentant Bahai:

"Si le missionnaire vient, qui va le rencontrer? Les gens des autres sectes et les presbytériens, ou seulement les presbytériens?"

Elder:

(Très diplomate) "Personne ne peut répondre à cette question."

Chef-assistant et elder (moins diplomate):

"Le missionnaire ne peut s'adresser aux membres des autres religions."

Représentant A of G:

"Le missionnaire est là pourquoi? Pour faire des divisions?"

Chef-assistant et elder:

"Les divisions existent déjà depuis longtemps. Nous devons être tous d'une même religion, pas trois."

Représentant A of G:

"Je ne suis pas un membre officiel de l'A of G."

Chef-assistant et elder:

"Quand vient le moment de travailler pour le village, il n'a que les presbytériens qui travaillent, tous les autres se comportent comme des Blancs (bik masta)."

Représentant A of G:

"Que fais-tu des années où j'ai travaillé pour le village? C'est seulement depuis l'année dernière que tu fais quelque chose pour le village."

Chef:

"Nous ne sommes pas ici pour nous quereller. A (représentant Bahai) a de bonnes questions qu'il faut poser

au missionnaire. Ces questions concernent tout le monde. Nous ne devons pas nous diviser."

Chef-assistant et elder:
"Nous devons nous diviser."

Chef:
"Si tu veux diviser les gens, il est bon que tu ne viennes pas au meeting. Tout le monde doit venir et offrir une seule parole (faire front commun). Si seulement la moitié des villageois vient, que fera l'autre moitié? Ensemble nous sommes forts. Nous venons pour nous rencontrer, non pour nous quereller."

De nouvelles altercations prirent place entre le chef-assistant et le représentant A of G.

Un villageois:
"Vous ne devez pas vous quereller tous les deux. Restez tranquilles."

Un autre villageois:
"Faisons plutôt venir le missionnaire pour nous parler."

Un troisième villageois:
"Je suis allé chez les S.D.A. avec M (un des elders présents et le père du chef-assistant). Lui, il est allé chez les S.D.A. pendant huit ans. Il y est allé pour apprendre des choses nouvelles, pas pour se convertir. Aujourd'hui, je vais chez les A of G pour apprendre également, pas pour me joindre à eux. Vous, les elders, êtes venus deux fois chez moi pour faire des prières et je vous ai dit deux fois que je ne voulais pas devenir membre de l'A of G. Je suis toujours presbytérien. Mais si je dois payer une rente, je quitte ce village. Si c'est comme ça, je ne veux pas rester ici. Je vais me préparer à retourner à Eratap qui est le berceau de ma famille."

Le meeting prit fin sur cette note. Un villageois qui affirmait être presbytérien tout en allant aux meetings de l'A of G, soit dans une position intermédiaire entre les elders et les membres des autres sectes, menaçait de quitter le village si ce projet de rente était accepté.

Les elders ouvrirent le meeting en présentant le projet de rente comme un fait accompli, comme un plan du missionnaire auquel ils ne souscri-

vaient pas. Les membres des sectes minoritaires mirent en doute les propos des elders et insistèrent pour que le missionnaire vienne en personne authentifier ce projet. Ils insistèrent sur leur statut de villageois et accusèrent indirectement les elders de vouloir diviser la communauté. Les elders adoptèrent dès le début une attitude conciliatrice qui contrastait avec la ferveur qu'ils avaient montrée, durant les meetings privés, pour l'idée de la rente. Les membres des sectes minoritaires s'opposèrent franchement à la rente et suggérèrent de faire immatriculer les terres au nom des villageois. Devant leur refus de se laisser intimider, les elders n'eurent d'autre recours que de prendre refuge derrière l'autorité du missionnaire. Ils se plaçaient ainsi dans une position difficile, la rente ne pouvant plus être imposée que par le missionnaire lui-même.

Le missionnaire assista à un meeting général trois jours plus tard. Certains elders tentèrent de lui faire prendre position sur le nombre de sectes religieuses à Erakor, mais le sujet fut aiguillonné, au soulagement de plusieurs, sur la responsabilité des elders pour la situation fâcheuse de l'église presbytérienne au village. Un elder, qui s'opposait à la rente et qui n'avait pas participé aux tractations de ses confrères, suggéra qu'il fallait alimenter la ferveur religieuse des presbytériens, si l'on voulait obtenir l'argent nécessaire à la survie de la mission. Le missionnaire de son côté n'aborda pas le sujet de la rente, sinon qui sait ce qu'on aurait pu lui faire dire, et l'affaire fut définitivement classée.

CONCLUSION

Nous venons de donner deux exemples de participation des autorités religieuses à la vie politique du village. A cause du statut de religion d'état de l'église presbytérienne, les church elders ont recours aux mêmes tactiques que le chef pour renforcer leur autorité. Ils prétendent se faire l'interprète d'une autorité extérieure pour en fait imposer leurs vues, et légitimer du même coup une autorité que les villageois sont forcés de leur accorder.

La remarque malencontreuse du missionnaire sur la dernière chance du village, de même que sa référence à la rente que faisait payer la mission catholique, auraient pu être oubliées ou même opposées par les elders. Ils saisirent au contraire cette occasion de démontrer le contrôle qu'ils possédaient toujours sur le village par leur statut de porte-parole officiel de la mission presbytérienne. On retrouve cette tactique au niveau individuel dans le comportement de l'elder W, le membre du Land Trust Committee. Celui-ci, pour regagner son autorité perdue, avait suggéré au missionnaire d'expulser les non-presbytériens du village, ou du moins de leur faire payer une rente. On est bien loin du modèle du church elder que nous avait présenté cette même personne, lorsqu'il avait décrit ses fonctions comme celles d'un leader spirituel qui ne devait surtout pas créer des dissensions dans la communauté.

Les elders eurent plus de succès avec le chef qu'avec les membres des groupes religieux minoritaires. Ils forcèrent le chef par leur

représentation au conseil villageois, non seulement à prohiber l'activité missionnaire S.D.A., mais en plus à confesser son "erreur". Plusieurs elders s'en prirent à lui pour des motifs qui n'avaient pas tous à faire avec sa conduite "irresponsable" et son refus d'écouter leurs suggestions.

De nombreuses raisons personnelles firent que les elders adoptèrent le projet de rente. Il est difficile de savoir si les elders croyaient vraiment que le missionnaire avait le pouvoir de faire payer une rente ou d'expulser leurs co-résidents. Plusieurs villageois étaient d'avis contraire.

La religion est politisée à Erakor, comme l'indique cette utilisation de moyens politiques pour résoudre des problèmes religieux. L'appartenance religieuse devient l'expression et le résultat de conflits avec les autorités villageoises. Les nouveaux convertis à la foi A of G sont presque tous des adultes qui ont eu des ennuis avec les autorités villageoises, ou du moins certains de leurs membres. Ces antagonismes peuvent être nés de litiges fonciers, d'oppositions à l'intérieur des coopératives, ou même de conflits de pouvoir parmi le groupe des elders. Les perdants dans ces conflits n'ont d'autre recours que de marquer leur dissidence en devenant membre d'une autre secte religieuse. Ils affirment ainsi publiquement leur refus de la règle majoritaire.

On ne doit pas s'étonner de la dimension religieuse de la compétition politique ou, vice-versa, de la dimension politique de la compétition religieuse, dans une communauté où l'appartenance religieuse constitue encore une des données de la différenciation sociale. Ceci tient en partie

à l'incidence économique de la religion presbytérienne, mais également au rôle central de la religion dans la vie de la communauté. La religion demeure encore aujourd'hui une des données de base utilisée par les habitants d'Erakor pour expliciter et structurer leur univers social et culturel.

V - LE MEETING GENERAL

Tout au long de la description des institutions politiques villageoises, nous avons parlé de meetings, que ce soit ceux des conseillers de village dans leur rôle administratif et judiciaire, ou ceux des elders dans leurs fonctions administratives et religieuses.

Si peu d'autorité est véhiculée à travers le cadre politique institutionnel, que toute décision requiert l'assentiment de plusieurs individus. Le chef lui-même ne peut prendre de décisions, si celles-ci ne sont pas endossées par ses conseillers d'abord et, à travers le support que chacun d'eux possède au village, par une large partie de la population ensuite. L'autorité des titulaires de charges n'est pas immanente: elle émerge de décisions prises au moyen d'un consensus par les représentants du village, qu'ils soient conseillers ou elders. Les meetings des conseillers de village sont remis à une date ultérieure lorsque la majorité d'entre eux n'est pas présente. Ceux qui se sont absentés, par accident ou dessein, ne sont pas solidaires des décisions prises en leur absence.

Nous allons décrire ici le fonctionnement du meeting général, durant lequel le conseil du village abandonne son rôle politico-administratif, pour remettre une décision à l'ensemble de la communauté. Les débats s'inscrivent alors dans les domaines les plus divers selon l'intérêt ou la stratégie des participants.

En principe, tous les villageois sont conviés au meeting général, bien que seulement une minorité des femmes s'y rende, et que ces dernières

ne prennent jamais la parole en public à cette occasion. Il en va de même pour les jeunes hommes, qui s'assemblent volontiers à l'extérieur du naka-mal pour écouter ce qui s'y dit, sans jamais toutefois participer aux débats.

Le meeting commence toujours sur des prières pour demander à Dieu d'éclairer les participants, puis le chef ou un conseiller expose le problème. A partir de ce moment, les gens peuvent s'exprimer librement sur le sujet, sans qu'il y ait d'ordre précis pour les interventions. Si tous les hommes ont en principe le droit de prendre la parole, tous ne le font pas. Certaines personnes influentes se chargent de "couvrir par leur parole" ceux qui sont sans voix ou sans opinion précise, ou encore ceux qui ne perçoivent pas clairement toutes les dimensions du problème. L'idée est d'en arriver, à travers les différentes opinions qui sont débattues, à une décision par consensus, même si c'est celle de ne rien faire. Le chef, après avoir mesuré l'appui accordé par les participants aux propositions émises, dégage un consensus et le meeting se termine par une prière de remerciement à Dieu.

On admet que la majorité des gens craint de s'exprimer sur un sujet en public, puisqu'il faut alors s'opposer ouvertement à d'autres. Un fils ne peut contredire son père, un neveu utérin son oncle maternel, et en général, un cadet son aîné. Les vieux sont des sages, ceux qui possèdent le waes (savoir, instruction, sagesse). Ils ont également l'avantage de maîtriser les règles du meeting, de connaître le moment opportun pour faire une intervention, ou le référent approprié pour rallier les par-

ticipants à leur opinion.

Il existe toutefois une catégorie de villageois qui échappe à ces règles, soit l'élite professionnelle. Nous entendons par là les villageois qui possèdent une scolarité relativement poussée et qui détiennent des postes importants dans les services administratifs. Ces individus, qui détiennent prestige et influence au village du fait de leur réussite dans le monde des Blancs, n'hésitent pas à émettre une opinion durant le meeting, même si celle-ci se situe en dehors ou contredit la direction prise par les débats. L'étendue de l'influence de ces individus ne dépend pas entièrement de leur participation à la vie sociale villageoise, c'est-à-dire qu'elle ne se ramène pas à l'opinion d'une coterie d'anciens. Ils peuvent donc se permettre de brusquer certaines loyautés, ce qui en d'autres cas, provoquerait du ressentiment et, peut-être même, des réalignements d'influence. Il y a donc des dettes de gratitude à encourir en se taisant ou en refusant de changer le statu quo. Il est souvent préférable de ne pas émettre certaines opinions ou de ne pas porter certains jugements, car les tables peuvent tourner rapidement dans une communauté où tout se sait et rien ne s'oublie.

Il existe d'autres moyens que la confrontation pour exprimer son désaccord. On découvre souvent le support accordé à un projet en comptant le nombre des absents. L'absence de quorum, qui annule le meeting projeté, est un refus des participants de s'engager dans une décision. Les villageois acceptent en général plus facilement de prendre la parole pour appuyer une suggestion que pour la rejeter. Il est donc difficile de

comprendre le mode de prise de décisions, avant de se rendre compte que ce qui est gardé sous silence est aussi important que ce qui est publiquement endossé par une minorité. Exiger plus de temps pour réfléchir à une question, ou renvoyer la décision à un meeting ultérieur, constituent des moyens de sortir d'une impasse qui pourrait devenir embarrassante pour certains participants. Ce qui peut passer pour de la passivité ou un manque d'intérêt est en fait la façon acceptée de manifester son désaccord. Le chef qui cherche un consensus ou ceux qui essaient de rallier des supporters à leur cause ne s'y trompent pas. Le silence présage la résistance passive que rencontrerait une décision imposée contre le vœu des participants. On risque d'encourir des rancunes en humiliant publiquement un adversaire, en critiquant ouvertement son opinion, ou en accentuant trop un avantage. Il suffit parfois de faire montre de résolution, comme dans le cas des membres des sectes minoritaires, et d'indiquer les limites précises par-delà lesquelles une réaction s'organisera.

Le chef est responsable du maintien d'un certain decorum durant les meetings, visant à conserver la prétention d'une communauté intégrée. Le meeting est un terrain neutre où les villageois viennent exprimer leur opinion sans animosité. Ce n'est pas un endroit pour "faire de la politique", une expression péjorative réservée aux comportements qui mènent au factionnalisme. Parmi les admonestations employées par le chef pour calmer les esprits échauffés, nous avons retenu les suivantes: "Yu no kam kinstem wan man (tu n'es pas ici pour t'opposer aux gens)"; "yumi mas lukaot wam kut we blon sakem tok (nous devons trouver une bonne façon de nous exprimer)";

"yumi mas av kut hat, i no kut man i makem bisnis blon wo (nous devons avoir bon coeur, nous ne sommes pas sur un champ de bataille)". A la limite, le chef expulsera du meeting ceux qui ne veulent pas entendre raison.

Nous avons déjà dit que les différends, opposant le village à une agence extérieure (administration, mission, maison de commerce ou promoteurs), étaient d'abord replacés dans le contexte de l'histoire coloniale pour prédire leur incidence sur le village. Il est alors relativement facile de cerner les référents utilisés. Ce peut être un référent religieux dans lequel s'exprime parfois l'idée de solidarité villageoise au sens de partage d'une histoire commune; cette dimension religieuse fut utilisée pour contrer le projet de développement hôtelier. Un référent moderniste d'amélioration du bien-être des habitants, de la mise en valeur de leurs ressources humaines ou naturelles, est aussi employé. On trouve également un référent conservateur de protection du terroir et de la communauté telle qu'elle est aujourd'hui; on utilise alors l'idiome de la parenté et les références au temps coutumier pour décrire la spécificité culturelle des villageois.

Il est par ailleurs beaucoup plus difficile d'associer des groupements précis à ces divers référents. L'élément moderniste n'est pas que le fait des personnes éduquées ou des entrepreneurs: tous souscrivent à ce référent, même les vieillards, qui sont plus préparés à servir de tampon entre le village et le monde extérieur qu'à assumer cet élément par des idées nouvelles. De plus, les divers référents ne s'opposent pas nécessairement les uns aux autres, mais constituent comme autant d'instan-

ces ou de coordonnées par lesquelles on approche une question précise. Lors du débat sur le projet de location des terres du village, tous ces référants représentaient autant de perspectives pour justifier une décision fondée en large partie sur des intérêts personnels, mais qu'il fallait néanmoins défendre au niveau des principes généraux. Ceux qui avaient le plus à gagner financièrement de la location des terres étaient précisément ceux qui étaient prêts à prendre les plus gros risques.

Le meeting, avec sa procédure et ses référants, comme mécanisme principal du mode de prise de décisions, manifeste le caractère démocratique de l'organisation politique villageoise.

VI - LE ROLE POLITIQUE DES CADETS

La communauté est actuellement soumise à un ensemble de forces centrifuges qui résultent de la sécularisation de plus en plus grande de l'ordre social villageois d'un côté, et d'une stratification plus prononcée de ses habitants en termes d'instruction, de revenus monétaires, de modes de consommation et de l'abandon des pratiques coutumières de l'autre. Ces changements s'inscrivent dans une participation de plus en plus poussée au champ social extérieur au village pour les projets individuels de mobilité verticale. Les anciens ont passé l'âge de participer directement au monde social para-villageois et d'en obtenir les bienfaits économiques qui symbolisent réussite et prestige. Ils contrôlent cependant toujours les points d'articulation entre le village et le monde extérieur par leurs fonctions administratives, judiciaires et religieuses. Leur compétence à occuper ces postes, de même que l'autorité qu'ils en retirent, sont de plus en plus remises en question par les cadets qui voient dans leur manque d'instruction, dans leurs connaissances limitées des règles qui gouvernent le monde para-villageois, un sérieux handicap.

Il n'y a pas de place officielle pour les cadets dans le système politique villageois. Ils n'ont pas voix aux délibérations des meetings généraux et ne participent pas de façon formelle au mode de prise de décisions. Les anciens conservent avec tenacité leur contrôle sur les charges officielles, alors que les cadets récusent le système de charges comme préparation adéquate à la gouverne des affaires du village. Si on y

acquiert une compréhension profonde du fonctionnement de la communauté, on n'y gagne pas cependant une connaissance du monde des Blancs indispensable au "progrès" du village et à l'obtention de la kut laef.

Les cadets, qui ne sont pas formellement impliqués dans la vie politique, qui ne participent pas au système de charges, ou qui n'ont pas encore fait carrière dans le monde para-villageois, jouent néanmoins un rôle important dans l'organisation politique villageoise. Il découle de leur position sociale que ce rôle doit être non-institutionnel. Leur intervention prend place dans une communauté au sens moral du terme, c'est-à-dire que les villageois se sentent responsables de la réputation de la communauté, de la préservation de son terroir, sans compter qu'il arrive que le village se pense par moments comme une communauté chrétienne. Cette interdépendance se manifeste dans les formes de contrôle social, dans les mécanismes communautaires de redressement et, à la limite, par le recours à la sorcellerie, qui est une façon d'affirmer par la négative cette interdépendance.

En fait, le mode d'action des cadets est exactement l'envers de celui des autorités villageoises. Nous avons donné un exemple de leur intervention dans l'arène politique (chapitre sur la chefferie), alors qu'ils accusèrent le chef d'avoir commis un délit et demandèrent son remplacement. Leur action, à la fois protestation et défi, prend la forme d'accusations, proférées sous les effets de l'alcool durant la nuit, qui visent à alerter l'opinion publique du village. L'action des autorités, au tribunal villageois par exemple, se passe le jour dans un climat de

calme durant lequel on essaie de réconcilier les parties et de limiter les antagonismes. On compare parfois l'action illicite des cadets à la roussette, un animal nocturne qui, à l'opposé des autres animaux et des humains, est actif la nuit et dort le jour.

Les cadets disent qu'il y a "deux mesures, une pour les jeunes et une pour les vieillards" quand vient le temps de traiter les délits. Comme nous l'avons vu dans l'affaire du Jour de l'An, les autorités villageoises préfèrent ignorer les "scandales" qui menacent leur position, ou qui risquent de modifier l'équilibre du pouvoir. Les protestations des cadets deviennent le mécanisme par lequel la communauté peut exprimer une opinion en dehors des voies officielles, quand celles-ci deviennent sourdes. Les cadets agissent après avoir entendu des rumeurs, en sachant que leur intervention est au moins tacitement supportée par une partie des villageois. Les cadets offrent une alternative, lorsque le conseil refuse d'officialiser les accusations portées en privé, en transformant les potins en accusations publiques plus difficiles à ignorer. Dans l'affaire du Jour de l'An, ils forcèrent la main du premier conseiller et celui-ci amorça la procédure judiciaire. Un ancien disait des jeunes qu'ils ne connaissaient pas "la voie de la politique, qu'ils accusaient tout simplement". Selon un des cadets, les jeunes font du tapage la nuit, parce que c'est pour eux la seule façon de se faire entendre.

Les cadets offrent donc par leur action plus ou moins illicite une forme de contrôle du système politique villageois. Si les cadets partagent les mêmes buts (préservation du terroir, etc.) que les autres habi-

tants, les moyens qu'ils mettent en oeuvre pour réaliser ces objectifs diffèrent souvent de ceux employés par les autorités. Ce sont eux qui ont barricadé la route qui mène à la plage d'Etmat, pour empêcher les Européens de s'y rendre le dimanche, reflétant par là le voeu de la communauté, alors que ses représentants officiels n'osaient pas prendre les mesures qui s'imposaient. Le recours des cadets à des moyens que la communauté n'approuve pas, tout en se félicitant des résultats obtenus par ailleurs, se retrouve à nouveau dans l'incident de la barge (cf chapitre sur la formation de capital). Cette action, couplée à la menace de mettre le feu à la drague, si celle-ci n'était pas immédiatement retirée du lagon d'Erakor, eut les effets escomptés.

Le rôle des cadets dans l'arène politique n'est donc pas uniquement d'offrir un contrôle ou une rectification à l'appareil politique officiel. Ils mettent également à la disposition de la communauté une série de moyens, licites et illicites, auxquels les autorités villageoises ne sauraient recourir dans la réalisation des buts politiques de l'ensemble des habitants.

CONCLUSION

Nous avons analysé dans cette partie de la thèse les forces à l'oeuvre dans l'arène politique villageoise, forces internes et externes, les formes de pouvoir et les moyens déployés pour le légitimer, les modes de prise de décisions et les référants employés dans le procès politique.

L'arène politique d'Erakor se présente sous forme de sablier. Dans la partie supérieure se situe le village. Dans la partie inférieure, on trouve l'administration condominiale qui contrôle les domaines administratifs, judiciaires et économiques (infra-structure) et la mission presbytérienne qui est mandataire des terres du village. Au niveau du col étroit qui détermine l'écoulement d'une sphère à l'autre, on découvre les charges de chef, de conseillers et de church elders, auxquelles vient s'ajouter l'apport de l'élite professionnelle et des cadets.

En étudiant la charge de chef de village, nous avons montré l'intégration progressive de la chefferie traditionnelle au gouvernement central. Celle-ci se manifeste dans un recours aux autorités gouvernementales pour affermir une autorité qui doit être sans cesse légitimée. L'analyse des fonctions judiciaires du conseil villageois a démontré l'importance de ce mode communautaire de redressement pour la préservation de la communauté. Nous avons noté une tendance centrifuge dans l'organisation sociale d'Erakor. Nous avons constaté une progression dans le désengagement et le retour à l'individuel, du mutisme à la réclusion volontaire, des accusations publiques jusqu'aux modes personnels de représaille, les

malédiction et la sorcellerie. Le conseil et la sorcellerie représentent des modes de redressement diamétralement opposés qui expriment pourtant une même chose, soit l'interdépendance des habitants du village.

L'examen des crises provoquées par les church elders a révélé la force de la compétition politique à Erakor. En effet, une catégorie de villageois étaient prêts à risquer le démembrement de la communauté pour recouvrer un pouvoir perdu. La stratégie des elders, leur manipulation du missionnaire et de l'inquiétude des villageois au sujet du statut de leurs terres dans le secteur européen, indique à nouveau le recouplement entre l'arène politique villageoise et le champ social extérieur.

L'analyse du meeting général, de sa procédure et de ses référents, a montré le caractère démocratique du système politique. Les autorités constituées abandonnent leurs prérogatives durant ces meetings pour reporter une décision à l'ensemble des villageois. L'apport de l'élite professionnelle dans ce processus de prise de décisions est considérable. Ce sont les personnes qui ne craignent pas les confrontations, parce que leur prestige tient à leur réussite dans le champ social extérieur au village. Ils se situent en marge du groupe d'anciens, qui occupent les points d'intersection entre le village et la ville (les instances du pouvoir) et qui tentent de constituer en pouvoir une autorité consensuelle. Les membres de cette élite, qui tirent leur autorité de leurs activités professionnelles et de leurs modes de consommation, introduisent dans l'arène villageoise une connaissance des règles qui régissent l'action dans le monde para-villageois. L'action politique informelle des cadets,

un groupe dénué de pouvoir, constitue un second mode de contrôle du pouvoir des aînés.

L'organisation politique villageoise forme un système partiel, déterminé dans ses modalités de l'extérieur. Nous découvrons une interpénétration des champs politiques internes et externes. Le contenu des charges villageoise a été imposé par le gouvernement condominial et par la mission à partir de critères bureaucratiques. D'un autre côté, on prête aux autorités européennes les attributs des hae man: leur rôle est "d'aider" les villageois. Cette conception du rôle du gouvernement, assez proche du paternalisme bienveillant pratiqué par les deux administrations, avouons-le, n'est peut-être pas autre chose qu'une marque de réalisme politique.

Les habitants d'Erakor sont conscients de faire partie d'une circonscription administrative. Ils sont en général attachés au Condominium comme à une institution familière dont on a su mettre à profit les faiblesses les plus évidentes. Ils reconnaissent en particulier qu'ils doivent leur statut "d'indigène libre", le fait qu'ils ne soient pas entièrement sous la tutelle administrative, à ce gouvernement bicéphal. De ce point de vue, ils comparent avantageusement leur position à celle des Autochtones des îles Salomon ou ceux de la Nouvelle-Calédonie.

Le pouvoir est dispersé à travers l'arène politique, refusant de s'attacher à des charges précises. Dans l'organisation politique villageoise, tout comme dans les relations avec les autorités administratives et religieuses, il semble que la stratégie dominante soit celle de con-

seryer le maximum d'options, de ne pas s'engager irrémédiablement dans une ligne d'action. Par ailleurs, c'est dans l'exercice de leurs fonctions judiciaires, que l'autorité est le plus facilement accordée aux titulaires de charges. Dans une communauté comme Erakor, où la compétition économique et politique s'exerce entre des personnes fixées de façon permanente à un terroir, la sorcellerie est souvent l'alternative à un mode communautaire de redressement. Pour la même raison, le système de parenté fournit toujours un des principaux référents pour la transmission et la légitimation des charges. Nous pensons avoir démontré cependant que l'organisation politique, tout comme l'organisation économique, s'inscrit en marge de cette matrice de parenté, même si on en utilise toujours l'idiome. Il est certain que le système de parenté conserve une incidence sur les comportements politiques en limitant les antagonismes ou l'expression des conflits. Toutefois, on ne trouve pas à Erakor de contradiction structurale entre les sphères domestique-parentale et politique. Il existe bien une ambivalence dans le rôle du chef, le représentant du village, mais celle-ci se situe entre ses fonctions administratives et celles de protecteur des intérêts villageois. La conception indigène du champ des relations politiques inclut les agences extérieures au village et l'on a accepté la définition que ces dernières ont imposé aux rôles de chef, conseiller et church elder.

Les habitants d'Erakor n'ont pas révisé leur stratégie d'adaptation à la situation coloniale, qui fut de rechercher les contacts avec le

secteur européen, et à l'intérieur des limites inhérentes à ce mode de réaction, ils ont essayé d'en tirer le maximum de profit. Cependant, pour préserver un minimum d'autonomie politique dans ces conditions, c'est-à-dire pouvoir exercer un choix sur les influences qui viennent de l'extérieur de la communauté, les points de rencontre entre les champs sociaux villageois et para-villageois doivent être limités, à l'image d'un sablier. Le rapport de forces entre secteur indigène et européen est trop disproportionné pour fonctionner à l'avantage du village dans un système entièrement ouvert. De là l'inquiétude des autorités villageoises, lorsque les habitants s'adressent directement aux délégués administratifs pour les informer de ce qui se passe au village. La volonté de préserver le rapport actuel de force entre le village et le gouvernement central, de ne pas affaiblir la solidarité villageoise, sert de frein à la compétition politique. On dépasse rarement le point après lequel l'arène politique s'ouvrirait à l'intervention des autorités gouvernementales.

Cette configuration du système politique d'Erakor explique également la contestation du pouvoir des aînés par les cadets. La gérontocratie religieuse demeura au pouvoir aussi longtemps que l'idéologie de la modernisation fut exprimée dans un idiome religieux. Or, celle-ci est maintenant exprimée en termes purement économiques d'amélioration à court terme du niveau de vie par l'obtention de biens de consommation de plus en plus nombreux. La perte d'autorité des anciens vient de leur inaptitude à servir de fer de lance à la tendance moderniste. On peut s'attendre à une intervention de plus en plus fréquente des cadets dans l'arène politique

et à l'utilisation de nouvelles stratégies dans les relations entre secteurs indigène et européen.

CONCLUSION GENERALE

Nous avons dans cette étude d'économie politique analysé l'adaptation d'un village néo-hébridais à la situation de contact culturel. Il nous apparaît impossible de comprendre les cultes du cargo aux Nouvelles-Hébrides, sans d'abord considérer ces mouvements comme une des formes d'adaptation à l'ordre colonial, et sans les replacer ensuite dans le contexte global des stratégies d'adaptation néo-hébridaises. Il en va de même des exemples de modernisation, comme celui d'Erakor, qui ne peuvent ignorer complètement ces mouvements de résistance. Ces formes antithétiques de réaction indigène ne prennent leur sens véritable que lorsqu'elles sont mises toutes deux en regard. Le mouvement John Frum et la volonté poussée de modernisation rencontrée à Erakor, la résistance comme l'adaptation, constituent des types opposés de réaction qui font néanmoins partie d'une même histoire de conversion à un ordre social nouveau. En fait, les phénomènes de modernisation et les cultes du cargo possèdent de nombreux points communs: ces mouvements naissent tous deux d'un mécontentement envers une situation souvent commune et font preuve d'un même désir de changement; ils cherchent tous deux de nouveaux moyens de parvenir au "cargo" ou à la "bonne vie"; ils ont chacun leurs prophètes qui proposent des images de la "bonne vie" à venir et qui promettent des "lendemains qui chantent"; tous deux sont animés par une même idée de rédemption, c'est-à-dire que des aspirations et des espoirs neufs commandent la création et l'utilisation de nouveaux symboles dans la quête d'une société renouvelée.

La thèse ne prétend pas conjecturer pourquoi Erakor n'a pas connu son culte du cargo, puisque ce genre de question n'a pas de réponse. Par

ailleurs, le village a indiscutablement subi, dans le domaine des idées, une révolution aussi profonde que celles provoquées par les cultes du cargo. Il est tout aussi difficile de prédire que le village connaîtra ou ne connaîtra pas un tel mouvement dans l'avenir. Certains indices semblent indiquer que ce genre de réaction est improbable. Nous avons vu que les villageois avaient refusé l'idéologie de développement communautaire, prônée par le président de la société Ntuam Sook, qui contrastait avec l'idéologie générale du village. Les cadets manifestent de leur côté une idéologie politique différente de celle de leurs aînés, en recourant à des moyens que récuse les autorités villageoises, pour réaliser coûte que coûte les objectifs politiques de la communauté. On peut penser toutefois que la compétition entre aînés et cadets s'exprimera par une action politique dans les partis politiques nouvellement formés. Dans chaque cas, la tendance semble aller vers des changements dans la vie du village pour la rendre plus conforme au monde extérieur, plutôt que l'inverse.

L'objectif premier de ce travail n'était pas d'expliquer l'absence de culte du cargo à Erakor, sinon indirectement, mais de montrer comment le village avait choisi de s'adapter à la situation nouvelle. Pour Fallers (63:181-182), le phénomène de modernisation se présente comme une dissociation entre le cadre domestique et les rôles occupationnels: l'unité domestique ne fournit plus le cadre et les normes de la structure occupationnelle. La place occupée par l'unité domestique dans le système de stratification sociale repose au contraire sur la participation de ses membres à un système occupationnel distinct du système de parenté. Nous avons montré pour Erakor le processus d'intégration de l'univers villageois à un système social de type industriel par une différenciation des fonctions

économiques et politiques, c'est-à-dire l'abandon du cadre domestique et parental pour des structures spécialisées. L'analyse des données recueillies sur le terrain a précisément révélé le statut de société partielle de la communauté villageoise. Nous avons montré, par une description minutieuse de l'organisation de la production des biens et services, que les principes qui régissaient les activités économiques étaient de type marchand. Nous avons vu que la monnaie constituait le mode principal d'articulation et de médiation des relations sociales à divers niveaux. Les activités politiques, par-delà le recours à l'idiome de parenté pour conceptualiser les relations sociales, sont déjà dégagées de la matrice domestique-parentale pour former une structure à part, intégrée au système bureaucratique du Territoire.

Nous avons découvert un lien entre les modes de différenciation sociale dans la communauté, c'est-à-dire le système de prestige, et la situation politico-économique. En considérant la consommation ostentatoire comme un discours par lequel les villageois proclamaient leurs revendications sociales, nous avons pu voir les référants de ce discours et ainsi articuler le niveau de la production domestique, explicable par les patterns de consommation, et les relations de pouvoir entre le village et le secteur européen.

Il faudrait peut-être parler d'acculturation dans le cas d'Erakor plutôt que de modernisation, comme nous l'a suggéré le Dr. André Bêteille,⁴⁰ puisque les modes de différenciation sociale sont identiques, toute proportion gardée, à ceux du secteur européen.

Une autre constatation ressort de cette étude. Les villageois ne sont pas demeurés passifs devant les facteurs de changement. Ils ont au contraire pris une part active à leur propre acculturation. Non seulement les habitants d'Erakor sont conscients de l'opposition entre économie primitive

et moderne, comme nous l'avons vu dans le chapitre sur la distribution, mais encore les exemples de changement dirigé ou de planification abondent au village.

Bien que cette étude traite surtout des formes d'organisation sociale à Erakor dans les domaines économiques et politiques, nous en sommes arrivés à la conclusion qu'il était impossible de comprendre l'adaptation de ce village sans faire une part aussi grande aux facteurs d'ordre cognitifs. Nous comptons ainsi poursuivre dans une étude ultérieure l'examen des perceptions de l'univers social entretenues par les habitants de ce village. Selon Gurvitch: "La connaissance perceptive du monde extérieur affirme comme vrai un ensemble cohérent d'images, placées dans des étendues et des temps concrets et spécifiques ..." (Gurvitch, 66:23). Il s'agira alors de montrer à partir de quoi et comment ces images nouvelles se sont imposées, comment les symboles sociaux qui avaient cours ont été transformés, comment des paradigmes nouveaux ont émergé à partir de perceptions individuelles placées dans des rapports dialectiques. Nous nous sommes bornés dans cette thèse à offrir des repérages pour une étude cognitive de la modernisation. Si, comme nous le croyons, il est impossible d'expliquer la modernisation sans accorder aux Autochtones un rôle de premier plan, il devient par le fait même impensable d'étudier ce phénomène sans connaître la signification que ces derniers attachent à ces changements et les perceptions qui guident leur action, en d'autres termes leur modèle de bon sens.

Les cultes du cargo sont des tentatives de développer un nouveau système cognitif capable de donner prise sur le réel. Des études comme celles de Lawrence (1965) et de Burridge (1969) montrent une relation dialectique entre monde coutumier et monde moderne. La zone grise, l'écart entre ces deux univers socio-culturels que ces mouvements essaient de combler, est

précisément le domaine sur lequel s'exerce l'imaginaire des communautés aux prises avec ces problèmes de transition. Les recettes et moyens imaginés pour passer d'un univers à l'autre forment le contenu soi-disant irrationnel des cultes du cargo. Pourtant, un même effort de conceptualisation se produit dans le phénomène de modernisation, qui est ignoré dans les études de modernisation parce qu'on laisse celles-ci à l'anthropologie économique.

Nous avons découvert à Erakor une stratégie d'adaptation à la situation de contact qui s'est révélée très rentable pour les habitants de ce village. Elle démontre non seulement une bonne dose de réalisme politique, mais aussi la capacité des Autochtones de mesurer le rapport de force en présence et de tirer profit de la situation coloniale. Le cadre politique villageois, même s'il est intégré au gouvernement central, n'en a pas moins conservé une certaine autonomie. On contrôle soigneusement l'information transmise au délégué de façon à limiter son intervention dans le village, tout en obtenant les avantages économiques (services sociaux, infra-structure, etc.) qui ne peuvent venir que du gouvernement. La communauté en est arrivée à cet équilibre en préservant un nombre restreint de points de contact entre le village et l'administration condominiale: une arène politique en forme de sablier est une nécessité pour protéger l'autonomie de la communauté. La volonté de conserver cette configuration particulière de l'arène politique constitue le principal mécanisme limitant la compétition politique entre villageois.

On découvre des similarités structurales entre l'organisation économique et politique. Il n'existe pas au niveau économique de structure d'extorsion. Les activités de production sont ainsi organisées qu'il est impossible pour une catégorie de villageois de les contrôler: des ressources naturelles abondantes; un système agraire à faible déboursé technologique; un système foncier à base de propriété personnelle qui ne connaît ni la

vente ni la location de terres; la maisonnée comme unité d'exploitation; des formes d'entraide limitées; un marché constitué de producteurs agricoles qui vendent eux-mêmes leurs produits; une infrastructure adéquate reliant le village à la ville; un accès total des individus au marché du travail urbain. Les maisonnées disposent de plus de diverses stratégies de production selon leur stade de développement et les ressources à leur disposition: activités d'auto-subsistance; travail salarié à la ville; émigration dans l'Archipel ou vers la Nouvelle-Calédonie; investissements dans des entreprises nouvelles. Les activités de production s'exercent hors de la communauté où la demande pour les produits villageois (main d'oeuvre et produits vivriers) est assez forte et constante pour réduire au minimum la compétition entre les maisonnées pour l'accès à ces marchés. L'organisation de la production est donc particulièrement égalitaire. Si on ajoute à cela la présence d'un secteur non-marchand à Erakor, qui découle de l'incapacité des villageois d'aliéner leurs terres au profit d'étrangers, on constate que les habitants de ce village possèdent tous les avantages de vivre à la ville sans en éprouver les désavantages. Le village est passé en très peu de temps de communauté primitive à une communauté urbaine, sans que ses habitants subissent la prolétarianisation associée aux modes de vie urbains.

Le système politique villageois est de son côté particulièrement démocratique. Le pouvoir, distribué presque uniformément à travers l'arène politique, refuse de se laisser cerner dans des charges précises. L'autorité à la disposition des titulaires de charges est une autorité consensuelle tout au plus. Le pouvoir n'est pas immanent: il émerge des décisions prises au moyen d'un consensus durant les meetings généraux. L'absence fréquente de quorum dans les meetings, la réticence des villageois de s'engager dans une ligne d'action précise, révèlent le désir des mai-

sonnées de préserver le maximum d'autonomie, la même autonomie dont elles disposent dans le système économique.

Les villageois considèrent leur adaptation à l'ordre colonial comme une réussite. Ils ont obtenu une participation avantageuse à la situation économique actuelle, tout en préservant un certain degré d'autonomie pour leur communauté. Les habitants d'Erakor, satisfaits d'avoir choisi la bonne voie, se moquent des membres du mouvement John Frum. Avec un standard de vie qui ferait l'envie d'un large pourcentage des populations autochtones du Pacifique-Sud, qui pourrait leur donner tort?

NOTES ET RENVOIS

1. Pour une image plus complète de l'agriculture vivrière autochtone, voir Barrau (1956, 1958) et Bonnemaïson (1973).
2. Bonnemaïson, 73:39.
3. L'inventaire des plantes est tiré de Barrau (1956).
4. P.W.M.U. est l'association féminine villageoise mise sur pied par la mission presbytérienne.
5. Le domaine villageois est divisé en parcelles qui sont identifiées nommément (smol nem) et le groupement de plusieurs parcelles forme un lieu qui est lui-même nommé (bik nem).
6. Le laplap est le met national des Nouvelles-Hébrides. Il est obtenu en grattant ignames, taros, manioc ou plantanes, pour former une pâte épaisse qui est ensuite mélangée avec du lait de noix de coco. La pâte, qui est enveloppée dans des feuilles spéciales dites feuilles à laplap ressemblant à des feuilles de bananiers, est cuite à l'étuvée dans un four indigène pendant environ trois heures. Ceci donne un pouding d'environ deux inches d'épaisseur, très lourd, peu prisé des Européens mais dont les Néo-Hébridais raffolent. Le laplap est appelé toulouk quand le pouding est fourré de morceaux de viande, traditionnellement de porc sauvage.
7. Ces femmes ont été choisies parce qu'elles participent régulièrement au marché. Elles ont toutes un taux de participation de 60 % et plus pour une des deux périodes, ou les deux périodes de cinq semaines. On a accordé un point aux femmes qui se sont rendues au marché et un demi point à celles qui y ont envoyé des produits. La somme des points accumulés pour chaque période donne le pourcentage de participation.
8. La vente de coquillages a été exclue de ces calculs. Il était en effet impossible de vérifier chaque fois la valeur des collections de coquillages que certaines femmes apportent au marché. Ceci réduit bien sûr la somme totale des ventes exprimée au tableau en question. Nos chiffres indiquent que pour une journée de marché la vente de coquillages peut rapporter jusqu'à \$A 11.50.
9. Eleventh Annual Report of the New Hebrides Mission Vessel Dayspring..., Joseph Cook & Co., Printers, Sydney, 1875.
10. "La vie des Américains est très propre", c'est-à-dire leur niveau de vie est élevé.

11. Salarié exclut les personnes en chômage lors de recensement.
 12. Salariale: toute personne âgée de 15 à 64 ans inclusivement, qui n'est pas invalide, aux études, ou qui n'a pas charge de nourrisson. Sont inclus les émigrants célibataires.
 13. Emigrants: uniquement les émigrants salariés sont comptés dans ce tableau. Sont exclus: leurs épouses, leurs enfants et les étudiants.
 14. Ces unités sont mesurées en donnant aux membres de chaque maisonnée, à l'exclusion des étudiants, pensionnaires et des émigrants, les points suivants:

1 à 4 ans :	.25
5 à 9 ans :	.50
10 à 15 ans :	.75
16 ans - :	1.00
- La division est jusqu'à un certain point arbitraire mais tient compte, grosso modo, des besoins de chaque tranche d'âge en nourriture, vêtements, éducation, loisirs, transport, outillage, etc.)
15. Nous avons compilé le total des ventes de chaque vendeuse pour les dix semaines qu'a duré notre étude du marché, sans tenir compte du nombre de ses absences. Ce montant a été ensuite divisé par dix et multiplié par quatre pour obtenir un chiffre mensuel. On assume ici que le pourcentage de participation de chaque femme lors de ces dix semaines se serait maintenu à l'année longue.
 - 15a. Ceci comprend d'abord le salaire du père de famille, lorsque celui-ci est salarié, de même que l'argent qui lui est versé par ses enfants, émigrants inclus. On a essayé avec plus ou moins de succès de tenir compte des contributions en nourriture qui sont parfois faites par les enfants, tels un sac de riz de 25 kilogrammes ou un carton de sucre de 20 kilogrammes. Les petites contributions de \$A 3.00 à \$A 5.00 faites à la mère de famille n'ont pas été compilées. De ce point de vue, les revenus ont été sans doute sous-estimés.
 16. Ntuam Sook: l'esprit qui émerge (en bislama, tevel i kamaot).
 17. Les titres de propriété appartenaient à un Français, donc toute décision administrative devait venir de la Résidence de France.
 18. Maison de commerce de Port-Vila.
 19. En 1971, le coût de terrains à Port-Vila atteignait \$A 20.00 le mètre carré, soit pratiquement le même prix que pour des sites industriels dans les villes de Melbourne ou Sydney, (British Newsletter, 30/11/71).

20. Rapport sur le Premier Recensement de la Population, 1967, p. 51.
21. La société avait construit un bâtiment sur l'ilôt pour y recevoir des touristes après avoir conclu un arrangement avec une agence touristique de Port-Vila. Le projet échoua à la suite d'une querelle entre le président de N.S.K. et l'ancien chef du village à propos des revenus de cette entreprise.
22. Eighth Annual Report of the Mission Vessel Dayspring - 1871, Mason, Firth & M'Cutcheon, Melbourne, 1872, p. 8.
23. Tenth Annual Report of the New Hebrides Mission Vessel Dayspring - 1873, Geo. Laxtan & Co., Melbourne, 1874, p.4.
24. Eleventh Annual Report of the New Hebrides Mission Vessel Dayspring, F. Cunningham, Sydney, 1880, p. 12.
25. Sixteenth Annual Report ... - 1879, F. Cunningham & Co., Sydney, 1880.
26. Twenty-first Annual Report ... - 1884, James Miller & Co., Sydney, 1885.
27. "Dayspring" and the New Hebrides Mission Report for the Year 1891, S.T. Leigh & Co., Sydney, 1892, p. 14.
28. Minutes of 1904 Synod, p. 11-12.
29. "Dayspring" and the New Hebrides Mission Report for 1894, S.T. Keigh, Sydney, 1895.
30. Le futur époux avait publiquement échangé des coups avec le père de l'épouse qui ne voulait pas qu'il courtise sa fille. Après que celle-ci eut donné naissance à un enfant, son père contacta les oncles utérins du futur époux pour qu'ils arrangent le mariage. La veille du mariage, le futur époux envoya une lettre à son épouse pour lui dire qu'il ne voulait pas de ses parents dans sa maison lors des noces. Lorsque sa lettre signée "tiawi fok" tomba entre les mains des parents de l'épouse, le mariage fut près d'être annulé.
31. Réflexion d'un church elder sur les mariages, recueillie en 1972.

"Nos grand-parents ne pensaient qu'à ça. Aujourd'hui, nous avons d'autres choses en tête (soucis). Les gens passent cinq jours ensemble durant les mariages. Ceci nous empêche de faire notre travail (remplir nos obligations). Nous perdons trop de temps. Mais c'est impossible de changer cela. Les dépenses ne sont pas trop élevées pour les parents. C'est surtout le travail qui est négligé, les meetings et les travaux villageois. Les gens savent que parfois les mariages les placent dans

une situation difficile (spolem man), mais qu'est-ce qu'on peut faire?
La coutume est forte, c'est dans le sang."

32. Cette maisonnée dispose de \$A 145.04 en revenus mensuels, avec un R.U.C. de \$A 22.31. Rappelons que 63.26 % des maisonnées possèdent un R.U.C. de \$A 10.00 à 39.99 et que 30.6 % d'entre elles ont un R.U.C. de \$A 20.00 à \$A 29.99, soit le plus haut pourcentage pour une seule catégorie.
33. Lieutenant B.T. Somerville -- "Notes on some Islands of the New Hebrides", Journal of the Anthropological Institute for Great Britain and Ireland, p. 372.
"The islands to which reference is now being made (Efate, Shepherds) being now entirely Christian, there are no "men's houses", but I have reason to believe that such existed formerly."
34. La notion d'amitié est particulièrement importante dans les petites communautés, puisque la compétition sociale s'inscrit dans un contexte dans lequel les gens sont tous plus ou moins parents. Les "amis" sont les "parents" sur lesquels on peut compter.
35. Jean Guifart, "En marge du 'Cargo Cult' aux Nouvelles-Hébrides. Le Mouvement coopératif dit 'Malekula Native Company'." Journal de la Société des Océanistes, Tome 7, Volume 7, Déc. 1951, p.242-247.
36. Société paysanne: nous employons une définition aussi bien culturelle (présence d'une "petite" et "grande" tradition à la Redfield) que sociale (l'existence d'une structure d'extorsion au profit d'une classe privilégiée comme le veut Wolf).
37. Lieutenant B.T. Somerville, R.N. "Notes on some Islands of the New Hebrides", Journal of the Royal Anthropological Institute for Great Britain and Ireland, Vol. XXIII, 1894.

Somerville, en mission aux Nouvelles-Hébrides en 1890-1891, observa les coutumes de certains villages chrétiens et païens.
38. "Sujet": certains habitants d'Erakor, descendants de Néo-Calédoniens, sont des ressortissants français.
39. Information personnelle obtenue du missionnaire presbytérien.
40. Communication personnelle.

APPENDICE NO. 1ALIMENTATION

Les menus d'une famille "moyenne".

jeudi 15 février 1973

matin - pain frais, thé

midi - riz, poisson en conserve, viande en conserve (cadeau)

soir - riz, 8 oeufs (de leurs poules), thé

vendredi 16 février

matin - pain, avocats, thé

midi - riz, poisson en conserve, papayes, jus de lime

soir - riz, patates douces, crabes, thé

autre - twisties (friandises de genre "chips")

samedi 17 février

matin - pain, beurre, thé

midi - riz, crabes, thé

soir - riz, poisson frais, plantaines, thé

autre - gâteaux, limonades, biscuits, bonbons

dimanche 18 février

matin - pain, beurre, thé

midi - patates douces et viande en conserve

soir - restant de patates douces, poisson en conserve, thé

lundi 19 février

matin - pain, beurre, thé

midi - riz, viande fraîche, thé

soir - fruits à pain, viande en conserve, thé

mardi 20 février

matin - pain, restant de fruit à pain, thé

midi - riz et poisson en conserve

soir - riz, poisson en conserve, thé

mercredi 21 février

matin - pain, avocats, thé
midi - riz, poisson en conserve
soir - plantaines, poisson frais, thé
autre - bonbons

jeudi 22 février

matin - pain, restant du repas du soir, thé
midi - riz, poisson frais
soir - riz, thé

vendredi 23 février

matin - pain, thé
midi - riz, oignons, pommes de terre, poisson en conserve
soir - riz, poisson frais, thé
autre - limonade, bonbons

samedi 24 février

matin - pain, bananes frites, thé
midi - riz, poisson en conserve
soir - riz et poisson frais
autre - twisties

dimanche 25 février

matin - crêpes, bananes, maïs, thé
midi - laplap, poisson frais
soir - restant de laplap, thé

lundi, 26 février

matin - biscuits, thé
midi - riz, poisson frais
soir - riz, cresson, thé

APPENDICE NO. 2

Nous présentons ici la copie textuelle d'un texte rédigé en anglais par un ancien church elder d'Erakor. Ces réflexions d'un philosophe indigène sur l'éducation moderne et le comportement actuel des jeunes gens sont révélatrices du rôle joué par l'instruction dans la vie des villageois. Nous constatons l'importance de la religion chrétienne, la source première, de même que la plus riche, de la vision moderne de leur univers. Cette personne critique l'instruction qui ne repose pas sur le savoir moral contenu dans le message chrétien. On y décrit une nature humaine qui dépend du savoir sacré pour résister aux impulsions égoïstes du Moi, maîtriser ses instincts, et accéder à la sagesse.

"College for what?" College is a place of bringing up, (or bringing us up). a place of more Education, a place of building more Education.

"My Grand child ask this question", then when I think it over, and over I begin again from 1900 or back from 1890 when things begin in changing. Once the missionary given out some clothes to an old man then on Sunday dressing the poor old man put on every clothe to go to the Church, his hands could not go down from his side for thikness of clothes which he put on.

Education. Friday of Sept 29th 1972 a young man told me that his education is more high than any old men live in the village today, your education is rottenness. YES IT IS TRUE, BUT SOMETHING MISSIN

Learn not to think understanding, those who do not addent to good advice, sometime suffer. When I think over this I say well, "WHERE IS IT LEADING"? Higher education will express itself wisely, not with drunkenness, higher education through "Grog" spoil the air, soil, and water resources of his life and his future. Can today's educational system recover? No! "If the object of education is the improvement of men, then any system of education that is without values is a contradiction in terms, A system that seeks bad values is bad. A system that denies the possibility of education".

Yes, today's higher education is on the way down and out -- a victim of his own folly!

I think this young man need to know what is right, he need to know the purpose of life, and know where he is going. (Psalms 111:10). The fear of the Lord is the beginning of (knowledge) wisdom. This boy get hurt because he do not get (or) reject the Bible. I think the TRUE EDUCATION IS FOUNDED upon the Bible. They shall not hurt nor destroy in all my holy mountain; for the earth shall be full of the knowledge of the Lord, as the waters cover the sea.

By struggling to make sense out of a mixed up world -- you can know the TRUE purpose of life. not coming out from college and say that the past is all empty! or meaningless. I think this is filth and lawlessness,

What do you mean "Education"? But what is an education? Just who is an

educated person? Is it the person with the head full of technical facts? No! Moral wisdom and courage. That's right! It is moral wisdom, the ability, power; a power of the mind, These are the things which is needed in your (or) our time to brought up with. to show us what is right to face every obstacle, which sets apart the educated person. It too brought the good of your own, I say again not Grog. grog is not the kind of things rely on, it poison your nerve as well as mind too. Cause bad life to the families, A woman gave a birth in the hospital one morning, her son dies as soon as she gave birth, the Doctor says the baby was yellow all over, because baby's father is alcoolic that is why this baby is all yellow burn with alchool, Higher educator could show more of what they knew than small knowledge given in a small corner. this is not the practical guidelines for achieving successful, happy lives. It isn't pointing them toward a goal in life worthy of their total commitment.

Degree. A bachelor's degree has come to represent a "union card" for admission to "certain professions". I say again only one New Hebridean won a degree not knowing what short of degree is, spoken words of no value is bad. While I look closely to the formation in the night party, so many things happened which is not to happened, no freedom is in it, all bound by hard minded youth mingle with wrath, strife. I mean fighting, swearing, as abusive language, all these is filthy, and did not make known the truth. So many things added to it, envy, lust and greed. We were all born with it, it is an automatic Pull, like a magnet, toward self exaltation, jealousy, and desobedence (sic) to parents.

Now "self". So Self want to be served, It want to Get for Self. To get, to possess, It is playing, It wants to beat the other in any playing (or compet) which is the word fit, contest -- that is to prove Self. when I say "mine" is like the part of Self. In this sence, your clothes are part of your self, I say too, your car, your home, your wife, husband, children. I was concern, or think of other thing more, as your club, your football team, or more, you want your team to win, You have an equal desire to see the other team lose! When the quarrel comes, he let go what is good,

and he is outside of Self, the feeling of anger bound up, and spoil something good.

I say now that love is selfish. Now I say I may not go any further, "I get on the wall". The highest thing in man is this higher

Mind power to realize -- to UNDERSTAND --

to recognize wrong from right -- to RESTRAIN

SELF from obeying the wrong Pull. So what have we now? will we do good to ourself (ourselves)? our village?

APPENDICE NO. 3

Préparatifs en vue d'un mariage célébré le 9 février 1973.

- 23/1/73 La mère et les tantes de la future épouse fabriquent les nattes de cocotier qui serviront à couvrir le sol dans la cuisine. Les hommes coupent le bambou dans la brousse.
Dépenses: \$A 25.50 - 10 kg. de viande fraîche, volailles, sucre, pains, lait, thé, jus de fruit concentré, pétrole.
- 24/1/73 Quelques personnes seulement viennent continuer le même travail.
Dépenses: \$A 12.00
- 25/1/73 On construit l'abri qui servira de salle-à-manger.
Dépenses: \$A 27.00 - un cochon est tué.
- 29/1/73: On termine le premier abri et on construit un second qui servira de cuisine.
Dépenses: \$A 13.50
- 30/1/73 Les hommes coupent le bois à brûler dans la brousse.
Dépenses: \$A 12.00
- 31/1/73: Même travail.
Dépenses: \$A 12.00
- 5/2/73 Plusieurs individus coupent le bois à brûler. On emprunte un camion pour aller chercher du bois en brousse.
Dépenses: \$A 34.00
- 6/2/73 Les hommes coupent le bois et vont chercher des produits vivriers dans leurs jardins.
Dépenses: \$A 19.00

7/2/73 Les hommes font le même travail et les femmes commencent à préparer la nourriture.

Dépenses: \$A 20.50

8/2/73 Certains se rendent à Eton en camion pour acheter un boeuf, d'autres vont dans leurs jardins chercher des produits vivriers.

L'animal est dépecé pendant que les femmes préparent la nourriture pour le jour du mariage.

Dépenses: \$A 100.00, dont \$A 70.00 pour le boeuf.

Le NANROMIEN commence.

APPENDICE NO. 4Le TINGPIELMariage No. 1

Les parents du marié donnèrent un quartier de boeuf, un sac de riz (25 kg.), un carton de sucre, un carton rempli de pains et un carton rempli de toulouk (laplap fourré de viande de porc ou de boeuf).

Les parents de la mariée donnèrent la moitié d'un porc.

Mariage No. 2

La famille du marié donna 10 toulouk, 16 pains, un porc, un sac de riz (25 kg.), un carton de sucre, une igname cérémonielle, un large régime de bananes à cuire et 20 taros colocasia.

La famille de la mariée donna un sac de riz (25 kg.), un régime de bananes à cuire, 10 pains, 10 toulouk, 6 kg. de sucre, un jarret de porc et 4 taros colocasia. Considérant qu'ils n'avaient pas donné assez, ils envoyèrent porter un peu plus tard un jarret et un quartier de boeuf.

APPENDICE NO. 5"Bride Price"Mariage No. 1

	<u>Valeur</u>
Le marié a versé en "bride price":	
11 nattes ordinaires	\$A 16.50
2 nattes cérémonielles avec laine	10.00
1 natte cérémonielle avec plumes	3.50
8 rouleaux de calicot	72.00
1 cochon vivant	40.00
en argent	<u>86.00</u>
Total	\$A 228.00
L'enveloppe donnée à la mère de la mariée contenait	<u>100.00</u>
Grand total du "bride price"	\$A 328.00

Mariage No. 2

	<u>Valeur</u>
Le marié a versé en "bride price":	
27 nattes (valeur approximative)	\$A 60.00
8 rouleaux de calicot	72.00
1 robe	8.00
en argent (mariée)	40.00
en argent (enfant)	<u>10.00</u>
Total	\$A 190.00
L'enveloppe donnée à la mère de la mariée contenait	<u>10.00</u>
Grand total du "bride price"	\$A 200.00

APPENDICE NO. 6Coffre ou trousseau de la mariéeMariage No. 1

Le coffre d'une valeur d'environ \$A 30.00 contenait 2 draps, 2 couvertures, 3 oreillers, 10 robes, des rouleaux de calicot, des mouchoirs, de l'argent, 11 nattes ordinaires, 4 nattes cérémonielles avec laine.

Valeur du trousseau: inconnue

Mariage No. 2

Le coffre contenait \$A 30.00 pour la mariée et \$A 10.00 pour son fils, 3 serviettes, 3 draps, 6 nattes cérémonielles avec laine, 2 oreillers, 2 couvertures, 34 robes, 7 rouleaux de calicot, 5 nattes ordinaires. L'enfant avait également un coffre contenant: 5 serviettes, 2 draps, 1 couverture, 1 oreiller, 3 nattes ordinaires, 4 nattes cérémonielles avec plumes et des vêtements d'enfant.

Valeur du trousseau de la mariée: \$A 477.00

La mariée est conduite chez son époux avec son trousseau et ses biens. Le lendemain du mariage, la mère de la mariée, ses tantes et ses "grand-mères" se rendent dans sa nouvelle demeure pour ouvrir le coffre et distribuer, parmi les proches parents de la famille de son époux, les robes et les nattes. A cette occasion, 11 nattes et 22 robes furent distribuées. La mariée donna elle-même 5 yards de calicot chacun aux garçons et aux filles qui l'avaient aidée. Les robes spécialement confectionnées pour la

mariée avaient été laissées chez son père de façon à ce qu'elle puisse les conserver.

APPENDICE NO. 7Le NANROMIEN

RELATION	CONTRIBUTION	VALEUR
MoMoSiSoWi	sac de riz, carton de sucre, 3 pains, 7 conserves de poisson	\$A 14.60
MoSiSo	sac de riz, carton de sucre, 10 pains, 2 bouteilles de jus, 70¢	15.20
Fa½SiHu	sac de riz, porc, 10 pains	37.40
MoSiHu	sac de riz	6.40
FaMoMoSiDaHu	sac de riz, 4 kg. de sucre, 6 pains, 2 paquets biscuits, paquet thé	9.55
MoSiDaHu	sac de riz, 1 kg. de beurre, 10 pains	8.10
Man Mare	sac de riz	6.40
MoMoMoBrSoDa	sac de riz	6.40
MoMoMoBrSo	sac de riz, 10 pains	7.40
Man Mare Wi	3 nattes, 3 robes	28.50
MoMoMoBrDa	6 kg. de sucre, 10 kg. de riz, 1 natte, \$A 2.00	8.30
MoMoSiDa	2 nattes, 1 robe, 1 rouleau de calicot, carton de sucre, \$A 2.00	27.80
MoMoSiSoWi	2 nattes, 5 yards de calicot, \$A 2.00	8.00
FaBr	4 robes, rouleau de calicot	41.00
MoMoSiSoSoWi	1 natte, 2 nattes cérémonielles avec laine	11.50
MoMoMoBrDa	3 nattes avec laine, \$A 10.00	25.00
Woman Mare	rouleau de calicot, 1 natte, 3 kg. de sucre, 10 pains	12.55
MoMoMoBrDaSo	sac de riz, sac de farine, paquet de thé, 8 pains, bouteille de sauce à la tomate	8.85
Man Mare Da	2 nattes, 1 "taffra" de bananes, \$A 3.00	14.00
FaMoBrDa	boîte de sel, boîte de lait condensé, 10 pains, bouteille de jus, bouteille de sauce à la tomate	2.60

MoMoMoSiDaSo	sac de riz	\$A 6.40
FaMoSiSo	5 kg. de riz, 10 pains, 2 kg. de sucre	3.35
MoMoSiDa	\$A 6.00	6.00
MoMoSiSoWi	2 paquets de biscuits, 2 kg. de sucre, bouteille de carry, une bouteille de sauce à la tomate, un porc	32.50
MoMoSiDaHu	sac de riz, carton de sucre, 2 rouleaux de calicot, 2 nattes	32.20
MoFaBrSo	porc, sac de riz	36.40
MoMoSiSo	rouleau de calicot, sac de riz	15.40
sert de FaMoFa	2 sacs de riz, carton de sucre	18.60
MoMoMoBrDaSo	sac de riz, rouleau de calicot, natte	16.90
MoFaBrDa	sac de riz, rouleau de calicot, natte	16.90
FaMoMoSi	rouleau de calicot, natte	10.50
MoSiHu	"taffra" de bananes, sac de riz	14.40
FaMoSiSo	sac de riz	6.40
FaMoBrDaHu	"taffra" de bananes, natte, rouleau de calicot, \$A 2.00	20.50
MoFaBrDaDa	rouleau de calicot, natte, \$A 10.00	20.50
MoMoMoSiDaDa	rouleau de calicot, natte, \$A 2.00	12.50
MoFaSiDa	rouleau de calicot, natte, \$A 1.00	11.50
MoBrWi	robe	8.00
FaMoBrDa	sac de riz, rouleau de calicot, 60¢	16.00
Man Mare Wi	sac de riz, natte, rouleau de calicot, 10 pains, \$A 2.00	19.90
MoMoMoSiSiDa	3 yards de calicot, natte	3.30
MoBrSoWi	rouleau de calicot, 10 pains, \$A 1.00	11.00
MoMoSiSoDa	5 kg. de riz, natte	2.85
MoMoSiSo	rouleau de calicot, 2 nattes, \$A 10.00	22.00
MoMoSiSoWi	rouleau de calicot, natte	10.50

MoMoSiSoWi	rouleau de calicot, natte	\$A 10.50
MoBrWi	2 robes, natte, \$A 5.00	21.50
FaMoSiSoWi	rouleau de calicot, 2 robes, \$A 2.00	27.00
Fa½Si	natte, natte avec laine, natte avec plumes, robe, \$A 2.00	20.00
MoSiDa	robe	8.00
FaMo	rouleau de calicot, robe, 2 nattes	20.00
MoSi	rouleau de calicot, robe, 3 nattes, \$A 2.00	23.50
MoSi	rouleau de calicot, 2 robes, 3 nattes, \$A 5.00, couverture	34.50
MoSiSo	rouleau de calicot	9.00
MoSiDa	idem	9.00
MoMoSiSoDaHu	sac de riz, rouleau de calicot, 40 pains, 4 boîtes de confiture, \$A 5.00	26.00
MoMoSiSoWi	rouleau de calicot, natte	10.50
Man Mare	\$A 3.00	3.00
FaMoBrDa	natte, \$A 1.00	2.50
MoMoSiSo	7 pains, 2 kg. de sucre, natte, rouleau de calicot, 5 yards de calicot, \$A 1.30	16.20
MoMoMoSiDaSoWi	natte	1.50
Woman Mare	rouleau de calicot, 10 pains	10.00
FaMoBrWi	robe	8.00
Woman Mare	5 yards de calicot, natte	4.50
MoSiHu	sac de riz, cochon	36.40
?	sac de riz, carton de sucre	12.20
?	rouleau de calicot, 5 kg. de riz, 20 pains	12.35
FaMoFa(So)Da	sac de riz, 10 pains, 4 kg. de sucre, 4 conserves de viande	11.40
FaMoFa(So)So	sac de riz	6.40
FaMoBrDaSo	sac de riz, carton de sucre, \$A 2.00	14.20
?	rouleau de calicot, natte, \$A 1.00	11.50

?	natte, pastèque, \$A 2.00	\$A 4.50
(FaMoFa)Da	robe, 4 yards de calicot	10.40
MoMoSiDaDa	natte, \$A 2.00	3.50
MoSiDa	rouleau de calicot, robe	17.00
?	rouleau de calicot, \$A 1.00	10.00
?	rouleau de calicot, \$A 2.00	11.00
?	rouleau de calicot, natte, \$A 10.00	21.50
Fa $\frac{1}{2}$ SiSoWi	rouleau de calicot, natte avec plumes, \$A 5.00	17.50
?	natte, \$A 1.00	2.50
FaMoBrDaDa	natte, \$A 2.00	3.50
(FaMoFa)Da	rouleau de calicot	9.00
(FaMoFa)So	natte, robe, \$A 2.00	11.50
(FaMoFa)Da	natte, drap	4.50
(FaMoFa)Wi	rouleau de calicot, robe, 2 nattes, \$A 2.00	22.00
FaMoBrDa	robe, natte	9.50
MoFaBrDaDa	rouleau de calicot, natte	10.50
?	natte	1.50
?	\$A 2.00	2.00
?	5 yards de calicot, natte	4.50
?	sac de riz, \$A 4.00	10.40
MoMoMoBrDa	robe, natte	9.50
MoMoMoBrSoDa	natte, \$A 1.00	2.50
?	3 pains, 2 kg. de sucre, natte, robe	10.50
(FaMoFa)Da	rouleau de calicot	9.00

Nombre de participants: 95

Contribution moyenne par individu: \$13.36

Total des contributions: \$A ^,270.00

Contribution minima et maxima: \$A 1.50 et 41.00

Contributions en provenance des autres villages:

Eton:	6 participants:	\$A 32.70
Pango:	23 participants:	\$A 161.30
Ilôt Fila:	8 participants:	\$A 115.10
Eratap:	2 participants:	\$A 18.70
	Total	\$A 362.40

APPENDICE NO. 8Ensemble des dépenses résultant des mariagesMariage No. 1

Le marié estime avoir dépensé environ \$A 400.00 pour son mariage, \$A 100.00 allant à la mère de la mariée, \$A 40.00 pour l'achat d'un porc qui faisait partie du "bride price", \$A 38.00 pour la robe de la mariée et divers accessoires et le reste pour la boisson.

Le père du marié estime ses dépenses à \$A 270.00. C'est à cause de l'absence d'ignames, dit-il, qu'il a dépensé tant d'argent.

Mariage No. 2

La famille du marié a effectué les dépenses suivantes:

Vêtements

robe de la mariée	\$A 42.00
anneau	12.00
souliers, chemises, bas	9.00

Boisson

whisky	55.00
champagne	78.00
bière	29.00
vin	10.00
glace	5.00

Nourriture

1 boeuf	70.00
---------	-------

3 porcs	\$A 164.00
2 gâteaux de noce	70.00
biscuits	10.80
autres	249.00
<u>Autres dépenses</u>	
taxi	40.00
location d'un générateur pour orchestre	<u>42.00</u>
Dépenses totales	\$A 885.80

Le marié dit avoir versé de sa poche - \$A 249.00

Dépenses de la mère du marié, puisque son père est mort, sont inconnues.

Famille de la mariée

Ensemble des dépenses résultant du mariage est inconnu.

Le père de la mariée dit avoir eu les dépenses suivantes:

Boisson \$A ?

Nourriture

1 boeuf	70.00
1 porc	60.00
400 pains	40.00
4 sacs de riz	28.00
3 cartons de sucre	13.50
volailles	43.20
viande fraîche	34.80

Autres

rouleaux de calicot	\$A 30.00
assiettes et ustensiles	33.10
tôles ondulées	27.00

Dépenses totales (bien que toutes les dépenses ne figurent pas ici, le père de la marié nous a assuré que le total était exact. Celui-ci est un collet blanc habitué à tenir une comptabilité.)

\$A 510.00

APPENDICE NO. 9Contributions de certains consanguins

Mariée		Marié		Valeur
A - MoSiHu	- \$A 36.40	A - MoBr	\$A 44.20	\$A 80.60
B - MoSi	- \$A 34.50	B - MoBrWi	\$A 12.00	\$A 46.50
				\$A 127.10
C - (FaMoFa)	- \$A 18.60	C-	-	\$A 18.60
D - (FaMoFa)Wi	- \$A 22.00	D-	-	\$A 22.00
				\$A 40.60
E - Fa $\frac{1}{2}$ SiHu	- \$A 37.40	E-	-	\$A 37.40
F - Fa $\frac{1}{2}$ Si	- \$A 20.00	F- FaSiDa	\$A 18.50	\$A 38.50
				\$A 65.90
G - FaBr	- \$A 41.00	G- MoFaSiDaSo	-	\$A 41.00
H - FaBrWi	-	H- MoFaFaBrSoDaDa	\$A 2.50	\$A 2.50
				\$A 43.50

APPENDICE NO. 10Relevé des ventes de la coopérative britannique pour le 31 mai 1972Total des ventes: \$A 35.45

Poulet congelé	\$A 2.00
Viandes en conserves	
corned beef (3)	1.75
boeuf (4)	2.40
boeuf et oignons	.35
ragoût	2.00
Poisson en conserves	3.60
Lait en conserves	1.50
Riz	3.60
Sucre	3.60
Beurre	.90
Beurre d'arachide	.35
Biscuits	.65
Liqueurs douces	3.10
Bonbons, chewing-gum, arachides, etc.	3.85
Cigarettes	1.25
Tabac	.20
Allumettes	.45
Autres	
Pâte dentifrice	.25
Aspirines	.25
Savon	.20
Savon à lessive	.25
Brosse à dents	.20
Piles	.90
Pétrole	2.20
Mèche	.65

APPENDICE NO. 11

Equipement des maisonnées*d'Erakor (1972)

Articles	Valeur en \$ A	Nombre de maisonnées	Distribu- tion en %
Garde-manger	\$30.00	75	83.3
Machine à coudre	\$65.00	66	73.3
Congélateur/réfrigérateur	\$200 - 300	16	17.7
Cuisinière à gaz	\$150 - 200	5	
Générateur/Electricité	\$250 - 350	3	
Tondeuse à gazon	\$80 - 120	14	15.5
Fusil de chasse	?	23	25.5
Filet de pêche	\$30.00	31	34.4
Fusil de chasse sous-marine	\$20 - 30	23	25.5
Caméra	\$15 - 50	12	13.3
Scooter/Motocyclette	\$200 - 650	4	
Automobile	\$400 - 2,000	9	10

* Echantillon: 90/92 maisonnées

** Distribution: nombre de maisonnées
ensemble des maisonnées

APPENDICE NO. 12

Il est parfois difficile pour un anthropologue de justifier après coup la méthode d'échantillonnage qu'il a utilisée dans la collecte de ses données quantitatives. Les données obtenues sont plus souvent qu'autrement le résultat d'une somme de choix dictés par des contraintes de tout ordre qui échappent au contrôle du chercheur. Si chacun a sa méthode, c'est dans la méthode d'en arriver à des compromis entre les données que le chercheur désire obtenir et ce dont il doit se contenter dans la pratique. Nous allons traiter brièvement ici de la représentativité du matériel statistique présenté dans la thèse.

Le problème de représentativité ne se pose pas dans tous les cas. Par exemple, les données sur la structure et la mobilité occupationnelles (Tableaux 12, 13, 14, 15) proviennent de deux recensements démographiques, effectués respectivement en mars 1972 et mars 1973, qui couvrent l'ensemble de la population d'Erakor. Les chiffres tirés du "survey" de la participation des villageoises au marché de Port-Vila couvrent également la population totale des vendeuses, à l'exception de leurs dépenses quotidiennes.

Un recensement socio-économique fut effectué en octobre 1972, qui portait sur la production vivrière, les modes de coopération dans les activités agricoles, les modes d'héritage, les revenus des maisonnées. Une première sélection des participants à ce recensement fut faite par les chefs de maisonnées eux-mêmes, lorsque certains d'entre eux manifestèrent

de la réticence, sinon de la résistance, à consacrer près de trois heures à répondre à nos questions. Soixante-deux maisonnées sur quatre-vingt-douze furent finalement recensées bien que les formulaires ne soient pas tous complets: l'impatience grandissante de plusieurs informateurs nous força à abréger l'interview dans certains cas. Nous croyons néanmoins que la dimension de l'échantillon, qui varie entre quarante et soixante-deux maisonnées (Tableaux 3, 4, 5, 6), offre une probabilité acceptable de représentativité.

La dimension des échantillons est par ailleurs beaucoup plus restreinte dans d'autres cas, ce qui rend leur représentativité plus discutable. Tel est le cas du relevé des dépenses des femmes qui se rendent au marché (Tableau 11). La seule façon de s'assurer des dépenses effectuées par les vendeuses fut de fouiller, avec l'assentiment et la coopération de celles-ci, dans leur sac à main. Non seulement y a-t-il des limites à l'entêtement et à l'indélicatesse des chercheurs, mais encore il est bien évident que ce procédé n'est possible qu'avec les personnes avec lesquelles ils entretiennent des rapports très amicaux.

Des échantillons restreints sont également utilisés dans la présentation des données sur la composition et la dimension des jardins indigènes (Tableaux 1, 2) et sur les dépenses hebdomadaires en nourriture (Tableau 20), cette fois-ci à cause de difficultés d'un autre genre. En effet, la collecte de ces données exige un effort prolongé des informateurs dont la coopération ne peut être assurée que par l'amitié qu'ils portent au chercheur. Toutefois, malgré ces limitations, nous avons tenté autant que

possible de tenir compte de l'ensemble des variables dans le choix des informateurs. Dans de tels cas, le chercheur doit compter sur sa connaissance des facteurs en cause, connaissance qu'il a acquise au prix d'un long séjour dans la communauté étudiée, pour évaluer la vraisemblance des résultats obtenus. En dernière analyse, cependant, c'est au lecteur à porter un jugement sur la validité des données présentées.

BIBLIOGRAPHIE

- Aberle, D.F.
1966 The Peyote Religion among the Navaho. New York: Werner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Ajayi, J.F.A.
1969 "Colonialism: An Episode in African History." In L.H. Gann and P. Duignan (ed.), Colonialism in Africa 1870 - 1960, Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allan, W.A.
1949 Studies in African Land Usage in Northern Rhodesia. Rhodes-Livingstone Paper No. 15.
- Allen, M.R.
1968 "The Establishment of Christianity and Cash-Cropping in a New Hebridean Community." Journal of the Pacific History, Vol.III,p.25-46.
- Almond, G.A. and G. Bingham Powell, Jr.
1966 Comparative Politics. Boston: Little, Brown & Co.
- Armstrong, E.S.
1900 The History of the Melanesian Mission. London: Isbister & Co.Ltd.
- Aubert de la Rue, E.
1945 Les Nouvelles-Hébrides, îles de cendre et de corail. Montréal: L'Arbre.
- Bailey, F.G.
1960 Tribe, Caste, and Nation. Manchester: Manchester University Press.
1965 "Decisions by Concensus in Councils and Committees with Special Reference to Village and Local Government in India." In M. Banton (ed.), Political Systems and the Distribution of Power, A.S.A. Monographs 2. London: Tavistock Publications.
1970 Stratagems and Spoils. Oxford: Basil Blackwell.
- Baker, John R.
1929 Men and Animals in the New Hebrides. London: Routledge.
- Balandier, G.
1963 Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire (2ème ed.). Paris: P.U.F.
1967 Anthropologie Politique. Paris: P.U.F.
- Barnard, T.T.
1928a "The Regulation of Marriage in Ambrym." Pp. 126-127 in Man, Vol. 28.
1928b "The Social Organization of Ambrym." Pp. 133-137 in Man, Vol. 28.

Barnes, J.A.

1962 "African Models in the New Guinea Highlands." Pp. 5 - 9 in *Man*, 62(2).

1969 "Networks and Political Process." In J.C. Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press.

Barrau, Jacques

1955 *Subsistence Agriculture in Melanesia*. Nouméa: South Pacific Commission.

1956 "L'Agriculture vivrière indigène aux Nouvelles-Hébrides." *Journal de la société des Océanistes*, Tome XII, No. 12:181-215.

Barrow, G.L.

1950 *The Story of John Frum*. Résidence britannique: Rapport officiel.

Barth, F.

1967 "Economic Spheres in Dorfur." R. Firth (ed.), *Themes in Economic Anthropology*. A.S.A. Monograph No. 6:149-174.

Baudrillard, J.

1968 *Le Système des Objets*. Paris: Gallimard.

1972 *Pour une Critique de l'Economie politique du Signe*. Paris: Gallimard.

Beaglehole, J.C.

1974 *The Life of Captain James Cook*. Stanford: Stanford University Press.

Bedford, R.D.

1971 *Mobility in Transition: An Analysis of Population Movement in the New Hebrides* (thèse de doctorat). Canberra: A.N.U. Press.

Belshaw, C.S.

1950 *Island Administration in the South West Pacific*. London: Royal Institute of International Affairs.

1954 *Changing Melanesia. Social Economics of Culture Contact*. Melbourne: Oxford University Press.

1957 *The great Village*. London: Routledge & Kegan Paul.

1964 *Under the Ivi Tree*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Benoist, H.

1972 *Le Condominium des Nouvelles-Hébrides et la Société Mélanésienne*. Paris: A. Pedone.

Berger, Peter and Brigitte Berger and Hansfried Kellner

1973 *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House.

Betley, B.J.

- 1971 "Otomi Juez: An Analysis of a Political Middleman." Human Organization, Vol. 30, No. 1: 57-63.

Black, R.H.

- 1954 Some Aspects of Malaria in the New Hebrides (Technical Paper 60). Nouméa: South Pacific Commission.

Bonnemaison, J.

- 1973 Espaces et paysages agraires dans le Nord des Nouvelles-Hébrides. Nouméa: O.R.S.T.O.M.
 1974a Migrations et création urbaine à Port-Vila (rapport provisoire).
 1974b "Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles-Hébrides." Cahier O.R.S.T.O.M., sér. Sciences Humaines, Vol. XI, No. 3-4, 259-286.

Brandewie, E.

- 1971 "The Place of the Big Man in Traditional Hagan Society in the Central Highlands of New Guinea." Ethnology, Vol. X, No. 2:194-210.

British Residency, New Hebrides

- 1970 New Hebrides Biennial Report 1967 - 1968. London: H.M.S.O.

Brookfield, H.C.

- 1972 Colonialism, Development and Independence. Cambridge: Cambridge University Press.

Brookfield, H.C. et P. Brown-Glick

- 1963 Struggle for Land. Melbourne: Oxford University Press.
 1969 The People of Vila. Canberra: A.N.U. Press.

Brookfield, Harold Chillingworth et D. Hart

- 1971 Melanesia - A Geographical Interpretation of an Island World. London: Methuen & Co. Ltd.

Brookfield, H.C. et P. Brown-Glick et D. Hart

- 1969 "Melanesian Mélange: The Market at Vila, New Hebrides." Dans H. Brookfield (ed.), Pacific Market Places. Canberra: A.N.U. Press.

Brown, Paula

- 1963 "From Anarchy to Satrapy." American Anthropologist, 65: 1-15.
 1970 "Chimu Transactions." Man, 5:1:99-118.

- Brown-Glick, Paula
 1970 "Melanesian Mosaic; The Plural Community of Vila." Dans L. Plotnicov et A. Tuden (eds.), *Essays in Comparative Social Stratification*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Bulmer, R.N.H.
 1960 "Political aspects of the Moka exchange system among the Kyaka People." *Oceania*, Vol. 31: 1-13.
- Burridge, K.O.L.
 1957 "Disputing in Tangu." *American Anthropologist*, Vol. 59:763-780.
 1965 "Tangu, Northern Madang District." Dans P. Lawrence et M.J. Meggett (eds.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*. Melbourne: Oxford University Press.
 1969 *New Heaven, New Earth*. New York: Schocken.
 1970 *Mambu*. New York: Harper Torchbooks.
 1973 *Encountering Aborigenes*. New York: Pergamon Press Inc.
 1975 "The Melanesian Manager." Dans J.H.M. Beattie et R.G. Lienhardt (eds.), *Studies in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press.
- Buxton, P.A.
 1927 *Researches in Polynesia and Melanesia*. Memoir series of the London school of hygiene and tropical medicine, No. 1.
- Cancian, F.
 1969 *Economics and Prestige in a Maya Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Carroll, V. (ed.)
 1970 *Adoption in Eastern Oceania*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Chayanov, A.V.
 1966 *The Theory of Peasant Society*. D. Thorner, B. Kerblay, R. Smith (eds.). Homewodd: Richard D. Irwin Inc.
- Chessman, E.
 1958 *Things Worth While*. London: Readers Union.
- Coates, A.
 1970 *Western Pacific Islands*. London: H.M.S.O.
- Cochrane, D.G.
 1969 "Choice of residence in the Solomons and a focal land model." *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 78, No. 3, 330-343.
- Cochrane, G.
 1970 *Big Men and Cargo Cults*. Oxford: Clarendon Press.

- Codrington, R.H.
1891 The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore. Oxford: Clarendon Press.
- Cohen, R. et J. Middleton (Eds.)
1967 Comparative Political Systems. Garden City: The Natural History Press.
- Conklin, H.
1964 "Ethnogenealogical Method." Dans W. Goodenough (ed.), Explorations in Cultural Anthropology. Toronto: McGraw-Hill.
- Coombe, Florence
1911 Islands of Enchantment, Many Sided Melanesia Seen through Many Eyes. London: MacMillan.
- Corris, Peter
1968 "'Blackbirding' in New Guinea Waters 1883 - 84." The Journal of Pacific History, Vol. 3:85-105.
1970 "Pacific Island Labour Migrants in Queensland." The Journal of Pacific History, Vol. 5:43-64.
- Cuisenier, J.
1962 "Endogamie et exogamie dans le mariage arabe." L'Homme, Vol. 2: 80-105.
- Dalton, G.
1967 Tribal and Peasant Economics. New York: Natural History Press.
1971 Economic Anthropology and Development. New York: Basic Books Inc.
- Davidson, J.W.
1971 "The Decolonization of Oceania." The Journal of Pacific History, Vol. 6: 133-150.
- Davidson, J.W. et D. Scarr (Eds.)
1970 Pacific Islands Portraits. Canberra: A.N.U. Press.
- Deacon, Arthur Barnard
1927 "The Regulation of Marriage in Ambrym." Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 57:325-342.
1934 Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides. C.H. Wedgwood (ed.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Docker, E.W.
1970 The Blackbirders. Sydney: Angus & Robertson.

- Don, A.
1927 Peter Milne (1834-1924). Dunedin: Foreign Missions Committee, Presbyterian Church of New Zealand.
- Douceré, Victor
1922 Les Populations Indigènes des Nouvelles-Hébrides. Paris: E. Larousse.
- Doumenge, F.
1966 L'Homme dans le Pacifique-Sud. Paris: Publications de la Société des Océanistes, No. 19.
- Duchet, Michèle
1975 Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières. Paris: François Maspéra.
- Duvignaud, J.
1968 Chebika, Mutations dans un Village du Maghreb. Paris: Gallimard.
- Easton, D.
1959 "Political Anthropology." Dans B. Siegel (ed.), Biennial Review of Anthropology. Stanford: Stanford University Press.
- Elkin, A.P.
1953 Social Anthropology in Melanesia. London: Oxford University Press.
- Elkington, Ernest Way et Norman H. Hardy
1907 The Savage South Seas. London: A. & C. Black.
- Ember, M.
1964 "Commercialization and political change in American Samoa." Dans Ward H. Goodenough (ed.), Explorations in Cultural Anthropology. Toronto: McGraw-Hill.
- Epstein, A.L.
1967 The Craft of Social Anthropology. London: Tavistock Publications.
1968 "Power, Politics and Leadership: Some Central African and Melanesian Contrasts." Dans M. Swartz (ed.), Local-Level Politics. Chicago: Aldine Press.
1969 Matupit: Land, Politics, and Change among the Tolai of New Britain. Berkeley: University of California Press.
1971 "Dispute Settlement among the Tolai." Oceania, Vol. 41, No. 3:157-170.
- Epstein, T.S.
1968 Capitalism, Primitive and Modern: Some Aspects of Tolai Economic Growth. Melbourne: Manchester University Press.

- Erskine, Captain John E.R.N.
 1853 Cruise among the Islands of the Western Pacific... in H.M.S. "Havannah". London: Murray.
- Fairbairn, I.J.
 1970 "Village Economics in Western Samoa." The Journal of the Polynesian Society, Vol. 79, No. 1:54-69.
- Fallers, L.A.
 1955 "The Predicament of Modern African Chief." American Anthropologist, Vol. 57: 290-305.
 1963a "Political Sociology and the Anthropological Study of African Politics." Archives Européennes de Sociologie, Tome IV, No.2, 311-329.
 1963b "Equality, Modernity, and Democracy in the New States." Dans C. Geertz (ed.), Old Societies and New States. New York: The Free Press.
- Ferguson, J.A.
 1918 Bibliography of the New Hebrides and a History of the Mission Press (part 2). Sydney: privately printed.
- Finney, B.R.
 1965 Polynesian Peasants and Proletarians. Wellington: The Polynesian Society.
 1968 "Big fellow man belong business in New Guinea." Ethnology, Vol. 7: 394-410.
 1969 New Guinean Entrepreneurs. New Guinea Research Unit Bulletin No. 27.
 1973 Big-Men and Business. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Fletcher, R.J.
 1926 Voir Lynch, Bohun.
- Frankenberg, R.J.
 1972 "Taking the Blame and Passing the Buck, or, The Carpet of Agamemnon: An Essay on the Problems of Responsibility, Legitimation and Triviality." Dans M. Gluckman(ed.), The Allocation of Responsibility. Manchester: Manchester University Press.
- Freeman, J.D.
 1959 "The Joe Gimlet or Siovili Cult." Dans J.D. Freeman & W.R. Geddes (eds.), Anthropology in the South Seas. New Plymouth: Thomas Avery & Sons, Ltd.
- Geertz, C.
 1973 The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books.

- Giles, W.E.
 1968 A Cruise in a Queensland Labour Vessel to the South Seas. D. Scarr (ed.). Canberra: A.N.U. Press.
- Gill, Rev. William
 1871 Gems from the Coral Islands, or, Incidents of Contrast Between Savage and the Christian Life in the South Sea Islanders. London: Elliot Stock.
- Glasse, R. and S. Lindenbouw
 1969 "South Fore Politics." Anthropological Forum, Vol. 2.
- Gluckman, Max
 1965 The Ideas in Barotse Jurisprudence. New Haven: Yale University Press.
 1967 Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford: Basil Blackwell.
 1969 Order and Rebellion in Tribal Africa. London: Cohen and West.
 1972 "Moral Crises: Magical and Secular Solutions." Dans M. Gluckman (ed.), The Allocation of Responsibility. Manchester: Manchester University Press.
- Godelier, M.
 1965 "Objet et méthodes de l'Anthropologie économique." Dans L'Homme, Tome V, No. 2, 32-91.
 1969 Rationalité et Irrationalité en Economie, Vol. II.
- Goldman, I.
 1970 Ancient Polynesian Society. Chicago: University of Chicago Press.
- Goodenough, James G.
 1876 Journal of Commodore Goodenough ... 1872-1875. London: King.
- Great Britain Foreign Office
 1920 New Hebrides. London: H.M.S.O.
 1922 New Hebrides. Annual report on the social and economic progress of the people of the New Hebrides 1921-22. London: H.M.S.O.
 1927 Notes exchanged between the U.K. and France regarding certain amendments to be made in the New Hebrides protocol of August 6, 1914. London: H.M.S.O.
 1929 Exchange of notes between His Majesty's government in Great Britain and the French government modifying the agreement of August 18, 1927 in regard to the New Hebrides. London: H.M.S.O.
 1954 New Hebrides, Anglo-French condominium. London: H.M.S.O.
- Grimshaw, Beatrice
 n.d. From Fiji to the Cannibal Islands. London: Thomas Nelson and Sons Ltd.

Guiart, Jean

- 1951a "En marge du 'Cargo Cult' aux Nouvelles-Hébrides. Le Mouvement coopératif dit 'Malekula Native Company'." *Journal de la Société des Océanistes*, Tome VII, Vol. 7:242-247.
- 1951b "Forerunners of Melanesian Nationalism." *Oceania*, Vol. XXII, No. 2:81-90.
- 1952a "Report on the Native Situation in the North of Ambrym (New Hebrides)." *South Pacific*, Vol. 6:256-267.
- 1952b "John Frum Movement in Tanna." *Oceania*, Vol. XXII, No. 3:165-177.
- 1956a "Unité culturelle et variations locales dans le centre nord des Nouvelles-Hébrides." *Journal de la Société des Océanistes*, Tome XII, No. 12:217-225.
- 1956b "Culture Contact and the 'John Frum' Movement on Tanna, New Hebrides." *S.W.J.A.*, Vol. 12:105-116.
- 1956c *Un Siècle et demi de Contacts culturels à Tanna, Nouvelles-Hébrides.* Paris: Musée de l'Homme.
- 1956d "Le Mouvement coopératif aux Nouvelles-Hébrides." *Journal de la Société des Océanistes*, Tome XII:326-334.
- 1957 "Les Nouvelles-Hébrides." Dans H. Deschamps et J. Guiart (eds.) *Tahiti, Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides.* Paris: Berger-Leurault.
- 1958 *Espiritu Santo.* Paris: Plon.
- 1959 "Naissance et avortement d'un Messianisme." *Archives de Sociologie des Religions*, Tome 4, No. 7, 3 - 44.
- 1962 "The Millenarian Aspects of Conversion to Christianity in the South Pacific." Dans S. Thrupp (ed.), *Millenarian Dreams in Action.* The Hague: Mouton & Co.
- 1965 *Nouvelles-Hébrides. Mondes et Cultures.* Auvers-sur-Oise: Archée.

Gunder Frank, André

- 1972 *Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine.* Paris: François Maspéro.

Gunn, William

- 1914 *The Gospel in Futuna, with Chapters on the New Hebrides, the People, Customs, Religions, Beliefs, Etc.* London: Hodder and Stoughton. 10

Gurvitch, G.

- 1957 *La Vocation actuelle de la Sociologie (Tome I).* Paris: P.U.F.

Guy, J.B.M.

- 1974 *Handbook of Bichelamar - Manuel de Bichelamar.* Canberra: The Australian National University Press.

Harrison, T.

- 1937 *Savage Civilization.* New York: Alfred A. Knopf.

Hawthorn, H.B.

- 1971 "The Survival of Small Societies." *Anthropologica*, Vol. XIII, No. 1, 63 - 84.

Hempenstall, Peter J.

- 1974 "Resistance in the German Pacific Empire: Towards a Theory of Early Colonial Response." *Journal of Pacific History*, Vol. : 5-24.

Hilliard, David

- 1970 "John Coleridge Patteson: Missionary Bishop of Melanesia." Dans J.N. Davidson et D. Scarr (eds.), *Pacific Islands Portraits*. Canberra: A.N.U. Press.

Hogbin, H.I.

- 1939 *Experiments in Civilization*. London: Routledge & Kegan Paul.

Hogbin, H.I. et C. Wedgewood

- 1953 "Local Grouping in Melanesia." *Oceania*, Vol. 23:241-276.

Hogbin, H.I. et P. Lawrence

- 1967 *Studies in New Guinea Land Tenure*. Sydney: Sydney University Press.

Holthouse, H.

- 1970 *Cannibal Cargoes*. Adelaide: Rigby Ltd.

Hood, T.H.

- 1863 *Notes of a Cruise in H.M.S. "Fawn" in the Western Pacific in the Year 1862*. Edinburgh: Edmonston & Douglas.

Hours, B.

- 1974 "Un Mouvement politico-religieux néo-hébridais: Le Nagriamel." *Cah. O.R.S.T.O.M., Sér. Sciences Humaines*, Vol. XI, No. 3-4: 227-242.

Howard, A.

- 1963 "Land, Activity Systems, and Decision-making Models in Rotuma." *Ethnology*, Vol. 2:407-440.

Hughes, Daniel T.

- 1969 "Conflict and harmony: roles of councilman and section chief on Ponape." *Oceania*, Vol. 40, No. 1; 32-41.

Humphreys, C.B.

- 1926 *The Southern New Hebrides. An Ethnological Record*. Cambridge: Cambridge University Press.

Inglis, J.

- 1887 *In the New Hebrides*. London: Nelson.

Jarvie, I.C.

- 1964 "Theories of Cargo Cults: A Critical Analysis." *Oceania*, Vol. XXXIV, No. 1; 1-31; No. 2: 108-136.
1964 *The Revolution in Anthropology*. New York: The Humanities Press.

- 1966 "On the Explanation of Cargo Cult." Archives Européennes de Sociologie, Tome VII, No. 2, 299 - 312.
- Keesing, F.M.
1945 The South Seas in the Modern World. New York: John Day Co.
- Keesing, R.M.
1970 "Kwaio Fosterage." American Anthropologist, Vol. 72, No. 5:991-1019.
- Kuper, Adam
1970 Kalahari Village Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
- LaBarre, W.
1971 "Materials for a History of Studies of Crisis-Cults. A Bibliographic Essay." Current Anthropology, Vol. 12, No. 1:3-44.
- Lamb, Robert
1905 Saints and Savages: The story of five years in the New Hebrides. Edinburgh: Blackwood.
- Lane, Robert B.
1956 "The Heathen Communities of Southeast Pentecost." Journal de la Société des Océanistes, Tome XII:139-180.
1965 "The Melanesians of South Pentecost, New Hebrides." Dans P. Lawrence et M.J. Meggitt (eds.), Gods, Ghosts and Men in Melanesia. London: Oxford University Press.
- Lane, Robert B. and Barbara Lane
1956 "A Reinterpretation of the 'Anomalous' Six-Section Marriage System of Ambrym, New Hebrides." S.J.A., Vol. 17:406-414.
- Lanternari, V.
1974 "Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration." Comparative Studies in Society and History, Vol. 16, No. 4:483-503.
- Lawrence, P.
1965 Road Belong Cargo. Manchester: Manchester University Press.
- Layard, John W.
1942 Stone Men of Malekula, Vao. London: Chatto & Windus.
- Lloyd, P.C.
1962 Yoruba Land Law. London: Oxford University Press.
1965 "The Political Structure of African Kingdoms: An Exploratory Model." Dans M. Banton (ed.), Political Systems and the Distribution of Power. London: Tavistock Publications.

- Lockwood, Brian
1971 Samoan Village Economy. Melbourne: Oxford University Press.
- Long, Norman
1968 Social Change and the Individual. Manchester: Manchester University Press.
- Lynch, Bohun (pseud.)
1923 Isles of Illusion: Letters from the South Seas. London: Constable.
- MacDonald, Daniel
1892 "Efate, New Hebrides." Australian Association for the Advancement of Science, Vol. IV:720-735.
1894 Asiatic Origin of the Oceanic Languages. Etymological Dictionary of the Language of Efate. London: Luzac.
1898 "The Mythology of the Efatese." Australasian Association for the Advancement of Science, Vol. VII:759-768.
1907 The Oceanic Languages. London: Henry Frowde.
- Maher, R.F.
1961 "From Cannibal Raid to Copra Kompani: Changing Patterns of Koriki Politics." Ethnology, Vol. 6, No. 3:309-331.
- Mair, Lucy
1957 "Chieftanship in Modern Africa." Studies in Anthropology, No. 16.
1963 New Nations. London: Widenfeld Nicolson.
1969 Witchcraft. London: Widenfeld Nicolson.
- Marwick, M. (ed.)
1970 Witchcraft and Sorcery. London: Penguin Books.
- Maude, H.E.
1968 Of Islands and Men. Melbourne: Oxford University Press.
- McArthur, Norma
1967 Island Populations of the Pacific. Canberra: A.N.U. Press.
- McGee, T.G.
1973 "Peasants in the cities: a Paradox, a most ingenious Paradox." Human Organization, Vol. 32, No. 2, 135 - 142.
- Mead, Margaret
1971 New Lives for Old: Cultural Transformation (Laurel edition). New York: Dell Publishers.
- Meggitt, M.J. et R.G. Glasse (eds.)
1969 Marriage in South Fore. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

- Meillassoux, Claude
1964 *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris: Mouton.
- Middleton, J.
1960 *Lugbara Religion*. London: Oxford University Press.
- Middleton, J. et D. Tait
1970 *Tribes without Rulers*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Middleton, J. and E.H. Winter (eds.)
1963 *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Monberg, Torben
1970 "Determinants of Choice in Adoption and Fosterage on Mellona Island." *Ethnology*, Vol. IX:2, 99-136.
- Moorehead, Alan
1966 *The Fatal Impact: An Account of the Invasion of the South Pacific. 1767-1840*. New York: Harper & Row.
- Morrell, W.P.
1960 *Britain in the Pacific Islands*. Oxford: Clarendon Press.
1963 *The Great Powers in the Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Morrison, James
1966 *Journal de James Morrison* (trad. B. Jaunez). Publications de la Société des Océanistes, No. 16.
- Murray, A.W.
1863 *Missions in Western Polynesia, being Historical Sketches of these Missions from their commencement in 1839 to the present time, 1863*.
- New Hebrides Condominium
1972 *Census of Population and Housing Vila and Santo (Preliminary Results)*. New Hebrides Condominium Statistical Bulletin.
- Nicholas, R.N.
1966 "Segmentary Factional Political Systems." Dans M.J. Swartz, V.W. Turner et A. Tuden (eds.), *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Oliver, Douglas L.
1955 *A Solomon Island Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Reilly, Patrick
1957 *Hébridais. Répertoire Bio-Bibliographique des Nouvelles-Hébrides*. Paris: Société des Océanistes.
1958 *Bibliographie Méthodique, Analytique et Critique des Nouvelles-*

Hébrides. Paris: Société des Océanistes.

Palmer, Captain George R.N.

1871 Kidnapping in the South Seas: Narrative of a Three Months Cruise of H.M.S. "Rosario." Edinburgh: Edmonston & Douglas.

Panoff, F.

1969 "Some facets of Maenge Horticulture." Oceania, Vol. 40, No. 1, 20-31.

Panoff, M.

1970a La Terre et l'Organisation Sociale en Polynésie. Paris: Payot.

1970b "Marcel Mauss's The Gift revisited." Man, Vol. 5, No. 1:60-70.

Parsonson, G.S.

1956 "La Mission Presbytérienne des Nouvelles-Hébrides." Journal de la Société des Océanistes, Vol. 12:107-137.

Paton, James

1889 John G. Paton, missionary to the New Hebrides. Autobiography (Fifth Ed.). London: Hodder.

Patterson, G.

1882 Missionary Life among the Cannibals. Toronto: J. Campbell & So., J. Bain & So. and Hart & Co.

Peters, E.L.

1972 "Aspects of the Control of Moral Ambiguities: A Comparative Analysis of Two Culturally Disparate Modes of Social Control." Dans M. Gluckman (ed.), The Allocation of Responsibility. Manchester: Manchester University Press.

Pitt, D.

1970 Tradition and Economic Progress in Samoa. Oxford: Clarendon Press.

Poirier, Jean

1949 "Les Mouvements de Libération mythique aux Nouvelles-Hébrides." Journal de la Société des Océanistes, Tome V, No. 5:97-103.

Poirier, Jean (ed.)

1972 Ethnologie Regionale - Vol. I: Afrique-Océanie. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard. ∞

Powell, H.A.

1960 "Competitive Leadership in Trobriand Political Organization." Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 90:118-145.

Presbyterian Mission

1872 Eighth Annual Report of the Mission Vessel Dayspring - 1871. Melbourne: Mason, Firth & McCutcheon.

Presbyterian Mission

- 1874 Tenth Annual Report of the New Hebrides Mission Vessel, 1873. Geo. Laxton & Co.
- 1875 Eleventh Annual Report on the New Hebrides Mission Vessel "Dayspring" 1874. Sydney: J. Cook & Co.
- 1880 Sixteenth Annual Report of the New Hebrides Mission Vessel, 1879. Sydney: F. Cunningham & Co.
- 1885 Twenty-first Annual Report of the Dayspring, 1884. Sydney: J. Miller & Co.
- 1887 Twenty-third Annual Report of the "Dayspring", 1886. Balmain: J. Prentice.
- 1888 Twenty-fourth Annual Report of the Dayspring, 1887. Balmain: J. Prentice.
- 1889 Twenty-fifth Annual Report of the Dayspring, 1888. Balmain: J. Prentice.
- 1890 Twenty-sixty Annual Report of the Dayspring, 1889. Balmain: J. Prentice.
- 1891a "Dayspring" and New Hebrides Mission. Report for Year 1890. Sydney: S.T. Leigh & Co.
- 1891b "Dayspring" and New Hebrides Mission. Report for Year 1891. Sydney: S.T. Leigh & Co.
- 1894 "Dayspring" and New Hebrides Mission. Report for Year 1893. Sydney: S.T. Leigh & Co.
- 1895 "Dayspring" and New Hebrides Mission. Report for Year 1894. Sydney: S.T. Leigh & Co.
- 1898 Annual Report of the New Hebrides Mission, 1897. Sydney: S.T. Leigh & Co.
- 1899 Annual Report of the New Hebrides Mission, 1898. Sydney: S.T. Leigh & Co.
- 1901 Annual Report of the New Hebrides Mission. Synod 1900-1901. Sydney: Websdale, Shoosmith & Co.
- 1904 Minutes of New Hebrides Mission Synod, 1904.
- 1913 Minutes of New Hebrides Mission Synod, 1913.
- 1972 Proceedings of the 24th Session of the General Assembly of the Presbyterian Church of the New Hebrides, 1972.

Pujol, René

- 1956 "La Codification des coutumes indigènes aux Nouvelles-Hébrides." Journal de la Société des Océanistes: Tome XII: 336-339.

Ralston, Caroline

- 1971 "The Pattern of Race Relations in 19th Century Pacific Port Towns." Dans The Journal of Pacific History, Vol. VI:39-59.

Ranger, T.O.

- 1969 "African Reactions to the Imposition of Colonial Rule in East and Central Africa." Dans L.H. Gann et P. Duignan (eds.), Colonialism in Africa 1870-1960. Cambridge: Cambridge University Press.

- Redfield, Robert
1956 *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reed, S.W.
1943 *The Making of Modern New Guinea*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Rey, P.P.
1971 *Colonialisme, Néo-colonialisme et Transition au Capitalisme*. Paris: François Maspéro.
- Richards, Audrey Isabel
1960 *East African Chiefs*. London: Faber and Faber.
- Rigby, P.
1971 "Politics and Modern Leadership Roles in Ugogo." Dans Victor Turner (ed.), *Colonialism in Africa 1870 - 1960* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivers, W.H.R.
1909 "Totemism in Polynesia and Melanesia." *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 39: 156-180.
1922 *Essays on the Depopulation of Melanesia* (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Roberts, Stephen H.
1927 *Population Problems of the Pacific*. London: George Routledge & Sons Ltd.
- Romilly, Hugh H.
1893 *Letters from the Western Pacific and Mashonaland 1878-1891*. S.H. Romilly (ed.). London: David Nutt.
- Rowley, C.D.
1965 *The New Guinea Villager*. Melbourne: Cheshire.
- Sahlins, M.D.
1958 *Social Stratification in Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.
1960 "Political Power and the Economy in Primitive Society." Dans G.E. Dole et R.L. Carneiro (eds.), *Essays in the Science of Culture*. New York: Thomas Y. Crowell.
1963 "Poor man, Rich man, Big Man, Chief: Political types in Melanesia and Polynesia." *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 3:285-303.

- 1965 "On the Sociology of Primitive Exchange." Dans M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: Tavistock Publications.
- 1971 *Essays in Stone-Age Economics*. New York: Random House.

Salisbury, R.F.

- 1964 "Despotism and Australian administration in the New Guinea Highlands." *American Anthropologist*, Vol. 66:225-239.
- 1966 "Politics and Shell-Money Finance in New Britain." Dans M.J. Swartz, V.W. Turner et A. Tuden (eds.), *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- 1970 *Vunamami, Economic Transformation in a Traditional Society*. Berkeley: University of California Press.

Scarr, Deryk

- 1967 *Fragments of Empire: A history of the Western Pacific High Commission, 1877-1914*. Canberra: A.N.U. Press.
- 1968 *A Cruise in a Queensland labour vessel to the South Seas* (ed.). Cambridge: A.N.U. University Press.
- 1970 "Recruits and Recruiters: A Portrait of the labour trade." Dans J.W. Davidson et D. Scarr (eds.), *Pacific Islands Portraits*. Canberra: A.N.U. Press.

Shanin, Teodor

- 1971 "Peasantry: Delineation of a Sociological Concept and a Field of Study." *Archives Européennes de Sociologie*, Tome XII, No. 2: 289-300.
- 1973 *Peasants and Peasant Societies* (ed.). Middlesex: Penguin Modern Sociology Readings.

Shineberg, Dorothy

- 1967 *They Came for Sandalwood*. Melbourne: Melbourne University Press.
- 1971a "Gums and Men in Melanesia." Dans *The Journal of Pacific History*, Vol.6: 61-82.
- 1971b *The Trading Voyages of Andrew Cheyne 1841-1844*. Canberra: A.N.U. Press.

Silverman, M.G.

- 1971 *Disconcerting Issue*. Chicago: The University of Chicago Press.

Simpson, Colin

- 1955 *Islands of Men*. Sydney: Angus & Robertson.

Smith, B.

- 1960 *European Vision and the South Pacific 1768 - 1850*. Oxford: Clarendon Press.

Smith, M.G.

- 1964 *Government in Zazzau 1800 - 1950*. Oxford: Oxford University Press.

Société Centrale pour l'Équipement du Territoire Coopération.

1972 L'Habitat social dans les Agglomérations de Port-Vila (Vate) et de Luganyville (Santo). Rapport Général.

Somerville, B.T.

1894 "Notes on Some Islands of the New Hebrides." Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. XXIII, No. 1: 2-21; 363-393.

Speiser, Felix

1913 Two Years with the Natives in the Western Pacific. London: Mills & Boon.

1922 "Decadence and Preservation in the New Hebrides." Dans W.H.R. Rivers (ed.), Essay on the Depopulation of Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.

Spoehr, A. (ed.)

1963 Pacific Port Towns and Cities. Honolulu:

Stack, C.B.

1974 All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community. New York: Harper & Row.

Stavenhagen, R.

1969 Les Classes sociales dans les Sociétés agraires. Paris: Editions Anthropos.

Steel, Robert

1880 The New Hebrides and Christian Missions with a Sketch of the Labour Traffic. London: Nisbet.

Strathern, A.

1966 "Despots and Directors in the New Guinea Highlands." Man, Vol. 1: 356-367.

1969 "Finance and production: two strategies in New Guinea Highlands exchange systems." Oceania, Vol. 40, No. 1: 42-67.

Swartz, M.J. (ed.)

1968 Local Level Politics. Chicago: Aldine.

Swartz, M.J., V.W. Turner et A. Tudens (eds.)

1966 Political Anthropology. Chicago: Aldine.

Talmon, Y.

1966 "Millenarian Movements." Archives Européennes de Sociologie, Tome XII, No. 2: 159-200.

Thomas, Julian

1886 Cannibals and Convicts: Notes of Personal Experiences in the Western Pacific. London: Cassell and Co. Ltd.

- Thompson, Roger C.
1971 "Commerce, Christianity, and Colonialism: The Australasian New Hebrides Company, 1883 - 1897." *The Journal of Pacific History*, Vol. 6: 25-38.
- Thrupp, S. (ed.)
1962 *Millennial Dreams in Action*. The Hague: Mouton.
- Tonkinson, Robert
1968 *Maat Village Efate. A Relocated Community in the New Hebrides*. Eugene: University of Oregon.
- Tuden, A.
1968 "Ila Property Relations and Political Processes." Dans M.J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics*. Chicago: Aldine.
- Turner, George
1861 *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels, and Researches in the Islands of the Pacific*. London: Snow, Paternoster Row.
- Turner, V.W.
1964 "Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics." *Africa*, Vol. 34: 314-325.
1974 *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turor, J. (ed.)
1972 *Pacific Islands Year Book* (11th ed.). Sydney: Pacific Publications.
- Veblen, T.
1934 *The Theory of the Leisure Class*. New York: The Modern Library.
- Vincent, Joan
1971 *African Elite, the Big Men of a Small Town*. New York: Columbia University Press.
- Ward, J.M.
1948 *British Policy in the South Pacific Islands prior to the Establishment of governments by great powers*. Sydney: Australian Publishing Co.
- Watt, A.C.P.
1896 *Twenty-Five Years' Mission Life on Tanna, New Hebrides*. Paisley: J. and R. Parlone.
- Wawn, W.T.
1893 *The South Sea Islanders and the Queensland Labour Trade*. London: Swan Sonnenschein.
- Williams, M.W.
1964 *Stone Age Island*. London: Collins.

Wilson, J.S.G.

1966 Economic Survey of the New Hebrides. London: H.M.S.O.

Wolf, E.R.

1966 Peasants. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc.

Wood, C.F.

1875 A Yachting Cruise in the South Seas. London: Henry King & Co.

Worsley, P.

1968 The Trumpet Shall Sound. New York: Schocken Books.

de Young Kay, P.

1963 "Tahitian Fosterage and the Form of Ethnographic Model."
American Anthropologist, Vol. 65:1027-1044.