

À propos de l'article de Joël Bonnemaïson¹

Joël Bonnemaïson avait accepté de rédiger un texte sur cet article ancien pour faire connaître la place qu'il lui donnait dans l'ensemble d'une œuvre aujourd'hui presque achevée. Avec sa gentillesse souriante, il avait donné son accord au cours d'une conversation téléphonique et par une lettre qui confirmait son engagement que sa brutale disparition ne lui a pas permis de tenir².

Il est impossible à un chercheur étranger aux civilisations mélanésiennes de commenter ce texte sur le fond. Je puis dire cependant que tous les travaux de Joël plongeaient l'africaniste que j'étais dans la stupéfaction et l'émerveillement : il nous introduisait dans un univers qui ne correspondait à rien de ce que nous connaissions. Il nous faisait sentir qu'il avait réussi à dépasser une description plate et banale du territoire selon un modèle occidental où nous nous serions reconnus : il nous faisait comprendre que le territoire pouvait s'inscrire dans la vie d'une communauté au point de constituer à la fois un « espace social » et un « espace culturel ». « Le territoire fait appel à tout ce qui dans l'homme se dérobe au discours scientifique et frôle l'irrationnel [...]. Le territoire naît aussi de points et marques sur le sol ; autour de lui, s'ordonne le milieu de vie et s'enracine le groupe social, tandis qu'à sa périphérie et de façon variable, le territoire s'atténue progressivement en espaces secondaires aux contours plus ou moins nets » [Bonnemaïson, 1981 : 255 et 261]. L'identité culturelle de ces Mélanésien du Vanuatu s'ancrait dans des lieux, mais aussi dans une mobilité ; le concept de la pirogue permettait de concilier ces deux exigences : « Il organisait la mobilité tout en préservant l'enracinement, il ouvrait sur le voyage tout en conservant les sécurités du territoire. » Cette étonnante analyse ne concernait pas un passé en voie de disparition, une étude de mythes comme ceux qui concernent Sumer ou l'Égypte ancienne. « Le destin de cette identité, dit-il, se joue dans une certaine mesure à travers les problèmes de mobilité et des migrations urbaines. »

Par bonheur, Joël Bonnemaïson a pu rédiger, en plus de nombreux articles, un ouvrage où l'essentiel de ses découvertes est consigné : le premier tome, *Gens de pirogue et Gens de la terre*, a été publié par l'ORSTOM en 1996. Cette superbe publication reprend la thèse publiée en 1986, en la remaniant pour la rendre accessible à des non-spécialistes, sans perdre la richesse du premier texte. Un

1 Paru dans *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, XXI (1), 1983 : 151-170.

2 Cf. le texte de Jacques Champaud sur Joël Bonnemaïson et ses travaux p. 37.

ouvrage, *La Dernière Île*, avait déjà permis de faire connaissance avec ces civilisations mélanésiennes du Vanuatu, dans un ouvrage destiné au grand public qui montrait les capacités de Joël Bonnemaïson de jouer sur des registres différents sans concessions à la facilité. Dans le présent article de 1985, il montrait déjà comment les empreintes du passé étaient partout présentes dans ces îles et comment elles contribuaient à donner un sens à une histoire qui pouvait s'inscrire dans de nouveaux voyages. « Je pense personnellement que l'identité mélanésienne restera vivante pour autant que les formes de mobilité resteront à dominance circulaire. » Dans le cas contraire, « la Coutume alors ne sera plus un vécu et un territoire, mais elle sera un discours capté par les élites urbaines et politiques » [Bonnemaïson, 1985 : 169]. Joël Bonnemaïson, dans sa conclusion, montrait admirablement comment les empreintes du passé sont le révélateur de l'identité culturelle mélanésienne, de sa pérennité ou de sa disparition.

Edmond Bernus

Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie)

*Joël Bonnemaïson **

L'arbre, symbole d'enracinement et de stabilité, peut-il se concilier avec la pirogue, symbole du voyage et de libre errance ? La civilisation mélanésienne se sert de cette double métaphore et de cette apparente contradiction pour définir son identité. L'homme, dit-on dans l'île de Tanna, est un arbre, un territoire, qui doit faire souche et rester rivé à ses lieux, le groupe local est une pirogue qui, au contraire, suit des routes et explore le vaste monde.

Pour la société traditionnelle, les deux termes de la métaphore n'impliquent pas d'antinomie. Si la mobilité était dans le passé territorialement contrôlée et socialement sélective, elle pouvait être dans certains cas de grande ampleur [Bonnemaïson, 1978, 1979]. Mais la mobilité d'aujourd'hui a changé de nature : l'ampleur des migrations vers les métropoles urbaines, intérieures ou extérieures au monde océanien, est ressentie par beaucoup comme une menace pesant sur l'identité des peuples mélanésiens et polynésiens.

Un tel jugement nécessite de comprendre ce que représente l'identité culturelle dans la société mélanésienne. C'est l'objet de ce texte ¹ qui s'appuie sur une recherche de plusieurs années réalisée sur le terrain ; mes recherches ont surtout porté sur les structures culturelles et sur les aspects fonciers et territoriaux dans les sociétés restées proches du monde de la « coutume » dans les îles de Tongoa, Tanna et du centre Pentecôte. L'étude de la relation des hommes aux lieux et à la terre était au cœur de cette recherche : les circonstances m'ont conduit progressivement à élargir mon domaine. Je suis alors passé d'une approche de géographie classique à une approche de géographie culturelle et à ce qu'on pourrait appeler une « anthropologie de l'espace », ce qui à mon sens reste toujours une démarche de géographe.

L'identité par les lieux

L'identité culturelle est en Mélanésie une « identité géographique » qui découle de la mémoire et des valeurs attachées aux lieux. L'appartenance à un

* Géographe à l'ORSTOM.

¹ Ce texte est en partie tiré d'une communication au congrès des sciences du Pacifique (février 1983), dans le cadre du symposium organisé par M. Chapman (Population Institute, University of Hawaii) sur le thème *Mobilité, Identité et Politique en Océanie*. La communication en anglais est parue sous le titre « The Tree and the Canoe » dans la revue *Pacific Viewpoint*, publiée par l'université du Victoria (Wellington, Nouvelle-Zélande).

clan, à un groupe social, l'identité individuelle ou collective, sont héritées au travers d'un réseau de lieux dont la *somme* constitue un territoire. Chaque groupe local est ainsi une sorte de « société géographique » [Raison, 1976 ; Jackson, 1982] qui se définit par son espace ou encore une « société territoriale » qui tire son identité non pas seulement de l'appropriation d'un territoire commun, mais de son identification avec celui-ci [Bonnemaïson, 1981].

Pour la pensée traditionnelle, l'identité n'est que la face vivante et existentielle des lieux où les ancêtres ont vécu. Ce trait fondamental se retrouve partout en Mélanésie [Lane, 1971 ; Rodman, 1981]. Dans cette essentielle relation entre l'homme et les lieux se forge le sentiment d'identité : le lien est tel qu'un homme ne peut s'éloigner longtemps du territoire où ses ancêtres sont apparus pour la première fois ; il aliénerait alors son identité. Cette doctrine de l'attachement aux lieux de « prime apparition » des ancêtres qui se retrouve en Mélanésie [Malinowski, 1974] comme dans l'Australie aborigène [Eliade, 1972] est en même temps le fondement du contrôle politique de l'espace. Il en résulte à la fois l'affirmation de valeurs d'enracinement et une certaine idéologie du territoire.

Dans un tel contexte social et politique, la mobilité ne peut plus dès lors être conçue comme un simple déplacement : elle est un « voyage » au sens culturel du terme, c'est-à-dire une expérience chargée de sens et de rite qui s'accomplit au cours d'un mouvement de sortie codifié hors du territoire et se conclut par une rencontre avec des alliés. Le voyage aux temps traditionnels était soigneusement contrôlé par le groupe. Les départs en pirogue pour les autres îles supposaient toute une organisation sociale, une longue préparation matérielle, l'acquisition des techniques de navigation et de rituels particuliers. Tout semble indiquer que dans de nombreuses sociétés insulaires mélanésiennes, de tels voyages n'étaient pas fréquents, mais qu'il était nécessaire de les réaliser de temps à autre.

Ce qui est premier dans la définition de l'identité mélanésienne, ce n'est pas en effet la mobilité ou le voyage, mais l'enracinement. Le premier réflexe des Mélanésiens qui, après une longue errance en mer, abordèrent ces îles jusque-là inhabitées, fut de s'investir culturellement et physiquement dans les terres émergées qu'ils découvraient. Cette recherche de l'enracinement, la tradition orale des îles du sud et du centre de Vanuatu, la raconte à travers le langage codé et poétique des mythes d'origine.

À Ipaï, sur la côte ouest de l'île de Tanna, l'apparition du monde est racontée dans une série de cycles mythiques fondamentaux. L'esprit *wuhngën* créa d'abord la terre (*tan*), sorte de matrice molle et inerte, sur laquelle il envoya ensuite les pierres (*kapiel*), dont la substance dure mit en forme le monde et créa le paysage.

Les pierres arrivèrent par flottaison. Lorsqu'elles investirent l'île, elles étaient douées de la parole et porteuses de pouvoir magique qui les rendit maîtres des éléments naturels. À l'origine, ces pierres étaient mobiles ; elles se lancèrent dans une espèce de ronde fantastique qui se déroula sans interruption autour de l'île et selon des itinéraires précis. Les grandes routes mélanésiennes de Tanna ont ainsi une origine mythique. Elles font le tour de l'île à des altitudes différentes en trois niveaux d'étagement. On les appelle *nikokaplalao*, ce qui signifie « faire le tour de la pirogue ».

L'espace était alors ouvert ; il n'y avait ni frontières, ni lieux, ni territoires. La première société fut celle d'une horde errante et querelleuse, mais qui avait le goût

des grandes choses. Chaque pierre cherchait en effet à se réaliser au maximum en éprouvant sa puissance magique et en « créant le monde », mais inversement aucune n'acceptait que par sa puissance l'une d'entre elles ne s'élevât au-dessus des autres. Il en résulta une compétition incessante et des guerres sans fin qui se déroulèrent le long des routes.

Lorsque les pierres errantes sentirent que leur travail était achevé, elles commencèrent à se fixer une à une, au début pour des circonstances fortuites. À Ipaï, on raconte que la première pierre errante à devenir immobile le fut à cause de la fatigue, une seconde suivit à cause d'une plaie à la jambe, une autre par suite d'une crampe musculaire, une autre parce que sa tête était couverte de poux et qu'elle ressentait le besoin de s'arrêter pour se les enlever, etc. Puis, un mouvement d'entraînement général les regroupa en grappes le long des routes traditionnelles où elles formèrent des *nahwito*, c'est-à-dire des « compagnies ». Les pierres immobiles devinrent alors les lieux des espaces magiques (*tabu ples* en bichelamar) plus ou moins puissants selon la force magique contenue à l'origine dans les pierres. Ces pouvoirs magiques sont extrêmement divers et spécialisés : ils vont de la maîtrise des phénomènes climatiques à celle de la croissance de certaines plantes et de façon plus générale au pouvoir de surgissement et de guérison des maladies. Certains *kapiel* sont également le siège de pouvoirs politiques ou psychologiques, comme les pierres de l'intelligence, du courage, de l'adresse, de la promesse tenue, de la réussite dans les actions entreprises. Il existe aussi des pierres d'amour et des pierres de guerre.

La nuit, l'esprit magique des pierres sort des lieux sacrés et erre dans l'île, souvent en prenant une forme humaine, ce qui crée le monde inquiétant des *yarimus* (*devel* en bichelamar). Les premiers hommes ne surgirent que plus tard de certaines des pierres du bord de mer. Leur forme était au début indistincte et leur être mi-magique, mi-humain ne se distinguait guère de l'univers des pierres ou des esprits dont ils étaient issus. Ils n'avaient surtout ni femmes, ni véritables nourritures, se contentant de manger des racines de fougère crues et ils vivaient isolés.

L'espace lui-même était hostile ; les hommes erraient sans abri ni protection contre le soleil, les pluies et le froid de la nuit. Le développement de la végétation, d'abord sous forme de lichens, puis la naissance de véritables arbres leur offrirent une première protection. Au pied des banians et sous leur ombrage, les hommes creusèrent leurs premières places de danse (*yimawayim*) et construisirent leurs maisons. Ils peuplèrent ensuite progressivement l'île entière en suivant la progression des banians et en dispersant leur habitat au hasard de l'emplacement des grands arbres.

Le processus d'humanisation atteignit son stade décisif, lorsque de nouvelles pirogues apparurent, apportant enfin les premières femmes et avec elles la source de la magie des nourritures cuites (*hot kakai* en bichelamar). Ces pierres de nourritures ou *naotupunus* apportèrent en outre le feu, symbole de l'humanité. Si l'identité de l'homme est liée au monde des pierres des magies cosmologiques, celle des femmes est donc liée au monde des jardins et à la nourriture ; leurs pierres d'identité sont des pierres de magie nourricière. Avec elles, les êtres humains prirent leur aspect définitif, ils quittèrent le monde de la nature pour entrer dans celui de la culture. La société locale établit alors à travers ces actes fondateurs de culture

que sont l'échange des femmes et l'échange de la nourriture cuite ses premiers fondements et ses premiers rites.

Des cycles mythiques ultérieurs expliquent la poursuite de la création culturelle, notamment la sophistication des échanges rituels, l'apparition de nouveaux pouvoirs politiques et enfin plus tard la création territoriale.

Un monstre, mangeur de chair humaine, nommé *semo-semo*, dévasta en effet Tanna et seule une femme survécut. Avec les deux fils jumeaux qu'elle conçut d'une liane marine, elle organisa alors le meurtre de *semo-semo*. Après un long combat, celui-ci fut tué et son cadavre dépecé fut dispersé dans l'île. Les hommes mangés réapparurent alors sur les lieux mêmes où les morceaux du cadavre avaient été jetés ; chacun d'entre eux reçut à cette occasion un « nom » et un « territoire ». L'origine des grandes « nations » de Tanna dérive ainsi de cette mise à mort initiale : l'identité de chaque grand groupe traditionnel résulte de la symbiose originelle établie par le mythe entre le nom, le lieu et l'un des morceaux du cadavre de la victime. Le mythe de *semo-semo* illustre dans une certaine mesure les idées de Girard [1972] : la société est divisée, mais elle est réunie par la mise à mort d'une victime initiale et le partage de son cadavre ; l'unité culturelle de Tanna est ainsi posée comme une conséquence directe de ce mythe. L'île, depuis ce jour, est divisée en 115 « nations » ou groupes géopolitiques indépendants, assimilés chacun à une « pirogue » ou *niko*. Chacune de ces pirogues est constituée d'un ou de plusieurs clans et elle organise son espace social autour d'un réseau de lieux forts.

Cet acte initial de violence sacrificielle institua ainsi les territoires (*imwa*) et l'identité des pirogues de Tanna. Le premier cycle des mythes fondateurs s'achève avec l'apparition magique de l'homme et la création territoriale ; les hommes ne sont plus alors des pierres mobiles, mais des êtres enracinés qui fondent leur identité sur la sémiologie des lieux.

C'est donc la saga mythique des pierres de Tanna qui constitue le fondement de l'identité. Aux temps initiaux, les pierres erraient par groupe et se combattaient. Il n'y avait ni lieux, ni hommes, ni société, mais seulement des hordes guerrières constamment mobiles. Ce temps du libre voyage fut celui de la puissance : les forces magiques contenues dans les pierres sont à l'origine de tous les pouvoirs et les hommes qui sont issus de ces mêmes pierres partagent leur identité avec les pouvoirs qu'elles contiennent.

Dans la pensée mélanésienne, les hommes ne devinrent pleinement hommes que lorsque la horde errante des pierres magiques s'immobilisa pour laisser place aux réseaux de lieux de la société territoriale et lorsque du corps de *semo-semo* surgirent les « pirogues » de Tanna. L'apparition des lieux, d'un espace social et d'une idéologie de la fixation aux lieux est donc concomitante de celle des hommes.

Si la mobilité est signe de puissance, elle est parallèlement porteuse de guerre et d'anarchie ; la fixation est à l'inverse signe d'identité, de paix et d'ordre.

Chacune des pirogues de Tanna, chaque clan, segment de clan et homme porteur d'un nom coutumier s'inscrit donc dans une « chaîne » de lieux qui lui confère une identité et lui attribue un certain nombre de pouvoirs. Le passage de la horde à la société va donc de pair avec le passage des « pouvoirs » vers les pierres, des pierres vers les lieux, puis des lieux vers les hommes. L'identité des hommes passe le long de cette chaîne magique sans qu'il y ait de rupture entre aucun de ces

éléments. L'espace contrôlé par l'homme est un territoire vivant structuré par un ensemble de lieux qu'investissent les valeurs de la mémoire et qu'animent les forces et les pouvoirs magiques qui sont à l'origine du monde. Entre ces pouvoirs et les hommes, les lieux sont à la fois des médiateurs et les vecteurs de l'identité.

Il s'ensuit assez naturellement que dans cette société territoriale, l'homme est comparé à un « arbre » dont les racines plongent en profondeur dans le sol sacré. Ainsi, les banians qui bordent les plus prestigieuses places de danse portent souvent les noms des ancêtres qui ont fondé les clans. S'il quitte sa terre, l'arbre meurt, ses droits fonciers et politiques dépérissent, son pouvoir de vie s'éteint. La femme est à l'inverse comparée à un oiseau et dans certains mythes de la côte ouest de Tanna, elle apparaît d'abord sous la forme d'un pigeon ou d'une déesse ailée ; ses racines sont des ailes. Elle est destinée à se fixer ailleurs, au gré des échanges et à porter les enfants des autres. Si la terre est une catégorie masculine lourde, riche de pouvoirs sacrés et siège de l'enracinement, l'air et le ciel sont des catégories féminines légères, liées au mouvement, à la liberté de déplacement et au monde des échanges : « Men were rooted to the soil but women were like birds who fly above the trees only descending where they see good fruit » sont les paroles d'un homme de Tanna rapportées par Jeremy Mac Clancy [1980].

L'ordre par les lieux

On peut se demander la raison profonde de la force de la relation entre les hommes et les lieux dans ce type de société. La cause ne semble pas en être fondamentalement économique : sur cet archipel aux terres fertiles, l'agriculture itinérante pratiquée sur brûlis impliquait une certaine mobilité des champs, des activités agricoles et des tenures, voire de l'habitat, qui ressort assez mal dans cette idéologie de la fixation à des lieux culturels. Ce n'est pas en outre la recherche des « bonnes terres » qui semble avoir été à la source de la division territoriale ; certains groupes s'approprient en effet des terres agronomiquement médiocres et négligent de vastes espaces fertiles au sens des agronomes [Quantin, 1982]. Il est évident que la vision des Mélanésiens, des bons sols ou des mauvais sols, n'était pas forcément la même ; pas plus que le souci d'une maximalisation des aptitudes productives de leur milieu n'était au centre de leurs préoccupations. L'est de l'île de Tanna, moins fertile à cause de son revêtement de cendres volcaniques trop récentes, connaît par exemple des densités de population de plus de 80 habitants/km² souvent supérieures à celles de l'ouest ou du Centre brousse où les conditions écologiques sont pourtant plus favorables.

Il semble plutôt que ce furent des motivations liées à la recherche de la sécurité maximale qui l'aient emporté. En régulant de façon stricte la répartition des hommes dans l'espace clos de leur île, la société territoriale semble avoir cherché à éviter au maximum les causes de guerre ou de conflit incontrôlé.

L'organisation spatiale des territoires de « pirogue » reflète cette préoccupation : l'espace social est à Tanna structuré par des réseaux de lieux centraux « lourds » de significations symboliques et rituelles : places de danse à l'ombre de grands banians, lieux sacrés ou « *tabu ples* » liés aux pierres magiques, sites d'habitat et zones de jardins parfois organisés en bocages aux structures permanentes.

Autour de ce cœur vivant, « séjour paisible » des hommes de la coutume, ponctué de lieux d'identité et de sécurité, se développe en général une couronne forestière plus ou moins étendue. Si le cœur du territoire est un terroir habité, la périphérie est une forêt laissée à l'errance des esprits malveillants. On ne se risque que de jour et avec précaution dans ces zones aux limites de l'humain que l'on considère comme des réserves de chasse et de cueillette et où, à l'occasion, l'homme trace parfois quelques jardins fugitifs de cultures itinérantes. À l'heure actuelle, l'extension des cultures commerciales, plantations et enclos d'élevage, a transformé ces zones intercalaires en véritables terres « pionnières » ; elles font l'objet aujourd'hui de la plupart des conquêtes et contestations foncières. Cette extension des terroirs fait reculer la forêt frontière, ce qui met les groupes en contact les uns avec les autres et pose sous un jour nouveau le problème de la « limite » ou de la « frontière ».

Dans l'organisation traditionnelle de l'espace, les hommes se fixent dans les « cœurs vivants », tandis qu'autour, la forêt inhabitée les enveloppe. Mais la forêt, lieu d'inquiétude, est aussi une protection et à ce titre un espace contrôlé. Les itinéraires qui la pénètrent sont sous la surveillance des leaders des groupes riverains et nul ne peut aller au-delà d'une limite de sécurité sans avoir obtenu au préalable leur assentiment ; sinon, c'était la guerre et pour le fautif un risque souvent mortel.

Ces territoires de « pirogues » s'organisent en fonction des unités topographiques naturelles : bassin-versant ou éléments de plateau clairement délimités, les meilleures des limites étant encore les accidents naturels, comme les lignes de thalwegs encaissés (*creek*), les lignes de rivage et les lignes de crête. Il n'existe dès lors pas d'espace qui ne fasse pas partie d'un territoire ; mais il existe en revanche des « *no man's lands* » plus ou moins vastes séparant les groupes les uns des autres. L'espace s'organise ainsi selon des réseaux de cœurs territoriaux formant des « grappes » de lieux, séparées par des zones vides, qu'il s'agisse de forêts ou, comme c'est parfois le cas vers le nord de Tanna, de savanes arborées de type *white-grass*. Cette structure spatiale formée par une chaîne de lieux humanisés s'organise en « nexus », soit une structure en nœuds, inégalement répartie dans l'espace, mais qui l'épouse complètement.

En régulant la répartition des hommes, le nexus géographique assurait la paix sociale. L'occupation du sol, définie par l'opposition entre un centre vivant ponctué de lieux et une périphérie intercalaire morte ou étendue « sans lieux », aboutit à une séparation stricte des groupes géopolitiques. Dans l'espace clos de l'île, la civilisation traditionnelle cherchait ainsi à diminuer les risques de guerre incontrôlée par un processus d'« évitement ».

Il ne s'ensuit pas que la guerre ait disparu, mais elle devint en quelque sorte un acte culturel et non plus un acte « sauvage ». La ritualisation de la guerre la « civilise » : les hommes pouvaient entrer en bataille les uns contre les autres, mais ils ne se battaient pas n'importe où, ni n'importe quand. Pour se battre, il existait des saisons – celle de l'après-récolte – et des endroits ouverts – généralement des lieux de savane entretenus par le feu sur les lignes de crête et les versants découverts – où les groupes armés se défiaient et se donnaient le cas échéant rendez-vous. La guerre épargnait en principe ces lieux de paix que sont villages et jardins et par là, la vie des non-combattants. De même, on ne se battait pas pour conquérir la terre

des autres, mais pour régler des différends personnels ou de prestige dans le cadre de ses relations d'alliance ou d'inimitié. La loi de relation qui fixait les hommes à leurs lieux d'origine excluait par là même le droit de conquête des lieux adverses. Dans les guerres traditionnelles, on ne se battait pas pour défendre ou étendre son territoire, mais pour la gloire des « grands hommes ».

En identifiant l'homme à des nexes de lieux, la société mélanésienne semble avoir voulu répondre dès l'origine au problème de la régulation culturelle de la guerre et de la paix. L'éclatement politique et l'impossibilité de grandes « chefferies » en sont une autre conséquence. Rien n'est en effet plus étranger à la civilisation mélanésienne que la notion de pouvoir suprateritorial. On domine et on est souverain sur ses lieux, mais on ne peut dominer ceux des autres.

Les différents groupes, maîtres de leur espace et par là autonomes, se réfèrent ainsi à une idéologie territoriale qui va de pair avec une volonté égalitaire, voire anarchique ; cette tendance transparait toujours à l'heure actuelle et favorise le morcellement politique : chacun est maître de ses lieux, pour peu du moins qu'il soit ce qu'on appelle en bichelamar un *man ples*, c'est-à-dire un homme qui dérive par toute la chaîne de ses ancêtres de l'endroit où il habite. À Tanna, cette affirmation va encore plus loin, le *man ples* est également un « *really-man* » – un homme véritable – (*yatik*), c'est-à-dire un homme qui a conservé son identité. Les autres, transfuges errants des guerres traditionnelles, bannis ou groupes ayant rejoint le bord de mer, sont des *yakum*, c'est-à-dire des hommes sans racines, dénués par là de tout pouvoir coutumier et en principe de réel droit foncier ou politique. Un groupe accueillant des réfugiés sur son sol les « tient dans sa main » ; il peut leur donner de nouveaux noms, c'est-à-dire changer leur identité et les placer dans un statut politique et culturel inférieur. L'égalité ne joue en effet qu'entre les groupes locaux qui habitent leurs territoires ; elle ne peut exister avec les groupes flottants qui ont perdu leurs racines et avec elles, tous leurs pouvoirs.

Par la doctrine du *man ples*, la société mélanésienne obéit à une loi des lieux, qui constitue une enceinte idéologique difficilement contournable. Dans un tel système, la libre mobilité apparaît en principe exclue et même inutile, du moins en première approche, puisque pour se réaliser socialement, le premier devoir de l'homme est d'assumer son espace. Cette attitude est justifiée par la doctrine de la « prime apparition ».

Le pouvoir selon la doctrine de la « prime apparition »

Dans la société mélanésienne du centre et du sud de Vanuatu, l'identité et le pouvoir sont associés à l'idée de « prime apparition », ce qu'on traduit en bislama par *stamba* qui dérive du mot anglais *stump* (souche). La *stamba*, c'est le lieu-fondateur. Chaque pirogue, clan, segment de clan et même chaque nom d'homme renvoient à une *stamba*, un lieu-souche qui confère identité et pouvoir. Ce lieu-souche est celui de la prime apparition des ancêtres fondateurs : il joue un rôle identique à celui que joue dans les sociétés du centre de la Nouvelle-Calédonie le principe du « tertre fondateur » [Bensa et Rivierre, 1982].

Les lieux ont dès lors leurs propres relations hiérarchisées. De la *stamba*, lieu primordial d'apparition, dérivent ensuite une « route » et parfois un lacs de routes et

de lieux secondaires qui reflètent la diffusion dans l'espace du pouvoir contenu à la souche. Il en va ainsi dans tous les mythes fondateurs : les hommes, les femmes, les lignages qui se segmentent, les nourritures, les rituels, les pouvoirs politiques et magiques, les phénomènes actuels, comme l'expansion des religions chrétiennes ou le mouvement messianique de John Frum, apparaissent toujours dans un lieu précis puis ils se diffusent par un chaînage de lieux secondaires. La *stamba* est la souche à partir de laquelle s'opère ce processus de diffusion ; elle contient la force initiale et l'autorité politique, de même que les racines souterraines contiennent à la souche de l'arbre la vie et la puissance qui lui permettent de croître. Il s'ensuit que la relation en chaîne qui agrège les lieux commande également les relations entre les hommes et les segments de lignées, dont l'identité est associée à ces lieux. La force politique traditionnelle des groupes et des individus résulte de l'authenticité de leur « souche » et de la plus ou moins grande proximité spatiale de leur lieu de résidence par rapport à leurs lieux primordiaux.

Cette doctrine de la prime apparition est également à l'origine de la répartition des droits territoriaux et des espaces d'autorité. Les hommes attachés aux lieux-souches « gardent » en effet, au-delà des pouvoirs magiques et politiques associés à ces lieux, la maîtrise formelle de la part de l'étendue territoriale qui entoure ces lieux. Lors des conflits d'autorité politique ou des litiges fonciers, on se préoccupe d'abord de remonter la chaîne spatiale des autorités successives jusqu'au lieu-souche local le plus ancien pour décider de l'identité de celui qui sera en droit de trancher.

À Tanna, comme dans une grande partie de la Mélanésie, ce sont les mythes fondateurs qui perpétuent la mémoire des lieux-souches et par là des droits territoriaux. Ce fait est vraisemblablement à mettre en relation avec les caractères originaux de la mise en place du peuplement. Tout indique en effet que celui-ci se réalisa non en une seule fois, mais par une succession d'épisodes. Les premières pirogues accostèrent dans des endroits et à des moments différents : aux premiers arrivants fut accordé un pouvoir de primauté. Les mythes d'origine en conservent la mémoire. Les hommes, confondus avec des pierres errantes, ont d'abord créé des itinéraires, ils se sont combattus et ont éprouvé leur pouvoir, puis progressivement ils se sont enracinés dans des territoires. Ce qui importait n'était pas tant de conserver le souvenir réel de ces circonstances, mais de fixer la mémoire des premiers lieux investis par les hommes, car cela préservait les droits des premiers arrivés à les occuper. Le processus de répartition des hommes dans l'espace ressort ainsi dans toutes les cartes des lieux culturels qu'il m'a été donné de dresser. Les lieux-forts et les *stamba* sont particulièrement denses au bord de mer, auprès de certaines baies et de certaines passes de récif sur les côtes est et nord (Lena-kele, Loanatom, Loanpakel, Black Beach) et ils se raréfient ensuite vers la montagne et vers le monde des hautes pentes.

La densité littorale des lieux sacrés semble indiquer que l'une des composantes essentielles de la civilisation mélanésienne fut dès l'origine édifiée dans un environnement de rivage et d'écologie de terrasse littorale ou de basse-pente. Le centre de l'île, soit qu'il fût occupé antérieurement, soit qu'il résulte d'un mouvement de pénétration vers l'intérieur à la suite de la croissance démographique de la société littorale, représente par contre un « autre monde ». Les perspectives y sont

plus « terriennes » et plus fortement enracinées, la mobilité moins affirmée, tandis que sur le rivage règne à l'inverse une tradition maritime et de relation interinsulaire [Bonnemaison, 1972]. C'est au travers de cette dialectique et relation perpétuelle entre la mobilité et la fixation, entre les hommes du rivage et les hommes de l'intérieur, que s'est édifiée progressivement la civilisation mélanésienne.

En associant l'identité des hommes à des lieux-souches et l'identité des sociétés de « pirogues » à des nexus de lieux hiérarchisés selon leur ordre d'apparition dans le temps et dans l'espace, la pensée mélanésienne affirme par là une conception « fixiste ». L'ordre social et ses hiérarchies apparaissent « figés » par l'ordonnance des lieux, de la même façon que le destin des hommes est borné par la configuration de leur territoire d'identité et de leur espace de pouvoir.

Mais il ne s'agit là que de l'une des faces du discours. L'homme, s'il doit conformer son horizon à celui de ses lieux, dépend aussi d'une pirogue, c'est-à-dire d'une structure par définition mobile dont le destin est de suivre des routes et de parcourir le monde, du moins d'un certain monde. Comme nous allons le voir, le « voyage » dans la société ancienne n'était pas une errance, mais un parcours culturel.

La métaphore de la pirogue

Les symboles et les structures des sociétés renvoient souvent au temps de leur origine ; elles mémorisent ainsi les gestes qui furent décisifs lors de leur construction sociale et politique. Les sociétés qui ne cessent ainsi de revivre leur commencement et de rêver leur passé ancrent leur nostalgie de l'unité originelle dans le rappel du temps initial où elles se sont constituées. Cela est particulièrement net dans le cas des sociétés du sud et du centre de Vanuatu où l'organisation sociale traditionnelle continue à se calquer sur le modèle du groupe de navigateurs et du voyage en pirogue du temps des origines.

La métaphore de la pirogue fixe l'image de l'espace social ; ce lieu clos est en effet mobile, il est une sorte de « territoire errant » où chaque segment de clan occupe une place précise et remplit une fonction complémentaire des autres. Grâce à l'effort de tous, la pirogue avance et tient sa route. L'organisation sociale des pirogues de terre se calque sur la symbolique du voyage initial, en ce qu'elles reproduisent, dans la mosaïque de leurs lieux et de leurs symboles, l'organisation du voyage originel des pirogues de mer. Une pirogue se caractérise d'abord par son emblème, symbole d'honneur et d'identité, cette tâche est assumée à Tanna par l'aristocratie locale des *yemera*, terme que les missionnaires locaux ont traduit assez justement par celui de « seigneur ». Ces personnages qui se tiennent à l'avant de la pirogue sont les maîtres des relations d'échange avec les groupes étrangers. Leur pouvoir politique est limité, mais leur position est haute : ce sont des emblèmes vivants, des « grands hommes » à défaut d'être des hommes de pouvoir [Bonnemaison, 1979]. Celui qui dirige véritablement l'embarcation se tient non pas à l'avant des autres, mais à l'arrière ; c'est le barreur ou, en langue de Tanna, le *yani niko*, ce qui signifie littéralement la « voix » de la pirogue, en d'autres termes son « maître ». Dans la société traditionnelle de Tanna, le *yani niko* se rapproche le plus de ce qu'on entend ailleurs par « chef ». Il est en effet le

maître à bord, il « barre » au nom du *yremera*. À terre, il est tour à tour chef de guerre et chef de paix, il commande les guerriers comme il organise les rituels et échanges cérémoniels qui concluent les cycles guerriers. Il joue un rôle de gardien du territoire et de ses limites ; c'est lui qui connaît les droits fonciers respectifs de chacun. Si le seigneur existe pour paraître, le maître de la pirogue existe pour « agir ». De même qu'il a dirigé en mer le voyage initial de la pirogue, il assume à terre le destin collectif du groupe. Alors que les titres de l'aristocratie des *yremera* sont des honneurs héréditaires, ceux des maîtres de la pirogue sont des charges en partie électives ; on choisit au sein des clans qui portent le sang des *yani niko* celui qui paraît le plus compétent pour en exercer la charge. En dehors de ceux qui détiennent le pouvoir (honorifique et réel), la pirogue exige pour tracer sa route l'aide des magiciens-nourriciers ; les *naotupunus* qui gardent les tubercules nécessaires pour la survie des voyageurs. Dans les grandes pirogues, celles-ci étaient conservées en terre, dans des sortes de micro-jardins, où une horticulture embryonnaire était entretenue au fil des jours. Ces nourriciers que l'on associe au monde féminin sont aujourd'hui les maîtres des magies agraires. Toute pirogue avait également son gardien du feu, chargé de l'entretien permanent des braises qui permettaient la cuisson des aliments. Elle avait également un ou plusieurs magiciens chargés d'éloigner les tempêtes et les intempéries et à l'inverse d'attirer le souffle des bons vents. Toutes ces fonctions, qui furent créées lors du voyage initial, se retrouvent aujourd'hui réparties dans les différents clans qui composent les pirogues de terre de Tanna.

Dans ce sens, la société de l'île apparaît comme une société tripartite, divisée en trois grandes fonctions sociales : celle de l'honneur (les *yremera*), celle du pouvoir (les *yani niko*), enfin celle des magies (*naotupunus* et autres). Toute construction sociale de groupe reproduit dès lors cette architecture à trois dimensions : chacune des lignées, segments de lignée et hameaux de Tanna se rattache à l'une ou à l'autre d'entre elles et chaque grande pirogue réunit sur le même territoire un éventail aussi complet et diversifié que possible de ces divers titres et fonctions spécialisées.

Une structure symbolique voisine se retrouve dans les îles Shepherds au centre de Vanuatu, peut-être encore plus clairement affirmée parce que le voyage initial dont résulte le peuplement actuel s'est effectué à une période récente. À la suite de l'éruption volcanique qui détruisit l'île de Kuwae, au cours du XIV^e siècle de notre ère, Tongoa et les îles voisines furent en effet repeuplées par des pirogues envoyées par les grandes chefferies de l'île de Vaté [Garanger, 1972]. Chacune des pirogues du voyage initial est devenue par la suite un groupe local, enraciné autour d'un lieu central – le *nakamal* ou maison des hommes – et d'un territoire uni ou éclaté dans l'espace. L'organisation sociale reproduit également au plan symbolique l'organisation des pouvoirs qui fut celle du voyage initial. Les chefs ou *nawotalam* sont les emblèmes vivants qui ont dirigé la course des pirogues ; les *nare* ou hommes ordinaires constituent son équipage. Chacun des titres coutumiers est associé à une fonction qui rappelle le voyage initial : le barreur (*tariliu*) est ainsi très souvent le maître des tenures foncières, l'*atavi* est le porte-parole du chef, enfin les divers gardiens des fonctions magiques constituent la plus grande partie de l'équipage. La structure sociale diffère toutefois sensiblement de Tanna dans la mesure où l'aristocratie des *nawotalam*, emblèmes vivants de la pirogue,

a aux Shepherds un pouvoir réel, alors qu'à Tanna, celui-ci reste honorifique. Ce pouvoir se manifeste à Tongoa dans l'intronisation des titres coutumiers conférés par le *nawotalam* à ses *nare* et par le paiement périodique d'un tribut personnalisé envers le chef, le *nasautonga*. Une telle relation hiérarchique formalisée qui évoque les systèmes de chefferie polynésienne, n'existe pas à Tanna où la société locale apparaît de nature plus égalitaire.

Les structures sociales du centre et du sud de l'Archipel s'éclairent dès qu'on veut bien les considérer dans les termes symboliques par lesquels la tradition orale et la pensée mélanésienne les affirme. Les groupes de Tanna, les groupes de Tongoa sont des « pirogues » dont l'organisation sociale et le territoire réincarnent à terre l'organisation originelle qui permit le voyage en mer.

L'aire d'alliance de la pirogue

L'idée de pirogue entraîne tout autant l'idée de route que l'idée d'abri. Les pirogues mélanésiennes ont leurs routes, mais aussi un « port », soit une passe reconnue et dénommée dans le récif qui cerce l'île et où elle est traînée à terre, une fois le voyage accompli. Toutes les passes du récif sont ainsi à Tanna appropriées par les clans littoraux et les limites territoriales qui englobent les platiers poussent pour cette raison jusqu'aux récifs frangeants. Personne ne peut donc construire de pirogue s'il n'est au préalable maître d'une passe ; l'accès au monde marin et aux îles extérieures des groupes de l'intérieur de l'île (*manbus*) dépendait de leur bonne relation avec les maîtres des passes et des routes maritimes.

Du « port » et de certains lieux que l'on considère comme des « portes », diverge ensuite un réseau de routes en étoile. S'aventurer sur ces routes, terrestres ou maritimes, suppose un droit de circulation et donc au préalable des alliances avec les groupes qui tiennent les territoires traversés. Des lieux servent alors en « pays étranger » à l'accueil et à la rencontre avec les groupes alliés. Les voyageurs, lorsqu'ils empruntent ces routes, considèrent ces lieux comme faisant partie du sillage de leur propre pirogue ; ils peuvent s'y reposer et se sentent en sécurité. Il y a donc dans la Mélanésie traditionnelle deux sortes de lieux : les lieux intérieurs à la pirogue, qui constituent le territoire proprement dit ; les lieux extérieurs qui se situent dans le sillage de la pirogue et forment au-delà du territoire un deuxième cercle de sécurité qui, dans certains cas, peut porter sur de longues distances et empiéter sur les autres îles. Ces lieux « hors-territoire » introduisent les relations d'alliance avec les groupes d'identité différente.

Dans toutes les langues du sud et du centre de Vanuatu, l'alliance traditionnelle s'évoque ainsi en termes de routes : avoir des routes, c'est avoir des « parents » éloignés avec lesquels s'échangent les sœurs, c'est le fondement de l'alliance, c'est être au centre d'un réseau de cheminements où la mobilité est sans entrave. Ces routes extérieures au territoire font partie de l'espace d'identité : chaque territoire mélanésien traditionnel est ainsi formé par une chaîne de lieux hiérarchisés, connectés à des itinéraires qui ouvrent sur l'alliance extérieure [Bonnemaison, 1981]. Dans cette perspective, l'identité mélanésienne est tout autant déterminée par une relation d'enracinement autour des lieux fondateurs que par une relation de voyage le long des routes qui parcourent le « pays de l'alliance ».

L'allié est celui qui borne l'espace d'identité : le territoire se prolonge jusqu'à lui. On désigne à Tanna le cercle d'alliance ainsi constitué par *hot kakai*, ce qui signifie en bichelamar la nourriture chaude : à l'intérieur, les gens se partagent la nourriture cuite qui est le symbole de l'humanité fraternelle. La guerre entre alliés est interdite, car elle serait fratricide et sacrilège. Ceux qui partagent la même nourriture partagent en effet la même identité : ils s'échangent entre eux des épouses, leur sang est uni et leurs lieux sont associés. Ils peuvent se déplacer librement de l'un à l'autre, s'accueillir en cas de périls et se prêter ou s'échanger des terres.

Plus précisément, une telle relation unit les *napang-niel*, ce qui signifie « l'abri des dons » (le *niel* désigne les dons empilés en tas au milieu de la place de danse et que l'on offre à ses partenaires, *napang*, trou, est le lieu qui abrite les hommes, le village et la place de danse). Chaque *napang-niel* est situé au bout d'une route d'alliance (*suatu*), qui induit une relation privilégiée, notamment lors des complexes d'échange rituel. Ces alliés extérieurs par les routes sont définis comme étant une autre partie d'eux-mêmes par les membres d'une même pirogue. Entre la pirogue et son sillage, la pensée mélanésienne n'établit donc pas de différences réelles.

Une même structure en étoile se retrouve dans les îles Shepherds du centre Vanuatu, ce qui aboutit à une relation de territorialité croisée ou d'identité double. Lors de leur voyage de Vaté à Tongoa, les grandes pirogues à voile, au hasard de leurs escales maritimes dans les îles intercalaires ont en effet essaimé des alliés, déposant çà et là des hommes auprès des chefs locaux, et lorsque cela n'était plus possible, posant seulement un de leurs « noms » (ou titres) sur l'un des enfants du groupe rencontré. Les hommes ainsi laissés dans des îles différentes, qu'ils soient réels ou seulement symbolisés par leurs noms, entrent alors dans une double relation d'allégeance ; ils sont reliés – par l'identité – aux territoires et aux chefferies qui leur ont donné un nom et ils appartiennent – par la résidence – au groupe qui les accueille. Il en découle une structure d'allégeance croisée relativement complexe, puisque la résidence ne coïncide plus nécessairement avec l'identité, ou plus exactement parce que l'identité déborde la résidence. En recevant en effet un titre coutumier qui l'associe à d'autres territoires, l'homme des îles Shepherds est placé au milieu d'un nœud de relations complexes. Son identité sera double et parfois multiple : il sera même simultanément « chef » ou « sujet », selon le côté vers lequel il se tourne et la route d'alliance qu'il emprunte.

En Mélanésie traditionnelle du centre et du sud Vanuatu, l'espace d'identité ou l'espace de référence se prolonge ainsi par le dessin en étoile des aires d'alliance. Le territoire qui, dans une certaine mesure, intègre les lieux amis et les routes qui y conduisent, se définit moins par un « pré carré » que l'on défend, que par un réseau de lieux mis bout à bout par un « chemin d'alliance » politique et culturel. Dans un tel système, l'organisation territoriale n'est pas celle, classique, d'un centre irradiant vers sa périphérie, mais celle d'un nexus de lieux connectés à des itinéraires.

Pour exister, le chemin d'alliance doit être périodiquement réactualisé par la circulation des hommes et des biens. La mobilité devenue nécessaire est dès lors justifiée idéologiquement par le fait qu'entre les lieux alliés, l'identité des hommes qui s'y rattachent est de même nature. De ce trait, découle la nature réelle de la

mobilité dans la société traditionnelle : elle se déroule au sein d'une aire de relation chaleureuse où les liens familiaux, culturels et politiques sont multiples, parce que les hommes qui l'habitent sont des frères ou des beaux-frères potentiels.

Inversement, hors du nexus d'alliance, aucune relation de ce type n'est possible. Ici règne le *cold kakai*, ou nourriture froide. Les échanges ne sont pas impossibles, mais ils ne portent que sur des tubercules crus ou sur des cochons vivants, c'est-à-dire sur la nourriture froide que se partagent les esprits (*yarimus*) et non plus les hommes. La signification est ici évidente ; hors de l'aire d'alliance, n'existent que des « étrangers » dont on n'est jamais très convaincu du caractère réellement humain. Ils peuvent être tout aussi bien des *yarimus* malveillants et malhonnêtes. En cas de guerre, l'ennemi qui était tué au combat et dont on mangeait le corps n'était pas considéré comme un homme : on dit à Tanna que l'on mangeait un *yarimus*. L'aire du *cold kakai* s'apparente ainsi à l'espace de la relation dangereuse et de la guerre toujours possible. Les étrangers qui sont sans identité reconnue sortent des limites de l'humain. Il ne saurait y avoir de routes avec eux et par conséquent de réelle relation.

En bref, la mobilité traditionnelle apparaît subordonnée à la relation d'identité : on ne circule qu'au sein du pays de l'humanité fraternelle et dans un espace d'identité partagée.

La mobilité territoriale

Les sociétés d'enracinement de Mélanésie ne sont pas des sociétés qui restreignent la mobilité de leurs membres. La fréquence des voyages comme leur amplitude géographique pouvaient être éventuellement élevées, en particulier pour les groupes littoraux vivant dans un environnement maritime. Certains groupes de Tongoa ont par exemple des relations d'alliance traditionnelles avec Erromango et par là affirment des droits territoriaux sur cette île ; or ces deux terres sont séparées par plus de 200 km de haute mer. Par contre, ils ne connaissaient rien ou presque des groupes voisins de la même île avec lesquels ils étaient en relation d'inimitié.

Dans un tel type de société, la mobilité traditionnelle peut être qualifiée de territoriale : les axes de parcours, terrestres ou maritimes, sont investis par les groupes sociaux comme s'ils étaient des prolongements de leurs territoires. L'homme se définit par « ses routes » autant que par ses lieux, et les itinéraires font l'objet d'une attention tout autant jalouse. Cela est particulièrement le cas à Tanna, où les routes ont des noms, souvent leurs propres mythes d'origine et des « gardiens », ou chefs politiques, pour chacune des parties qui les composent. Les itinéraires étant attribués au même titre que les lieux et faisant l'objet d'un même investissement sacré, il s'ensuit un contrôle total des hommes et de leurs déplacements. Dans une certaine mesure, la mobilité territoriale des temps traditionnels peut se ramener à trois grands types de voyages : le voyage-initiation, le voyage-échange, enfin le voyage-refuge. Dans chacun de ces cas, il s'agit d'une circulation se déroulant le long d'itinéraires soigneusement répertoriés, orientés vers une rencontre fraternelle et impliquant de façon impérative le retour à court ou moyen terme sur les lieux de départ et le non-dépassement des limites du « pays de l'alliance ».

Le voyage-initiation

L'un des voyages traditionnels les plus connus était celui que devaient accomplir une fois dans leur vie les jeunes gens des îlots du nord de l'île de Malakula vers l'île voisine d'Aoba, considérée comme l'île de Tagaro, héros mythique de toute la partie nord de Vanuatu [Layard, 1942]. Ce voyage faisait partie d'un rituel complexe qui le faisait ressembler fort à une sorte de pèlerinage : les pirogues de Malakula suivaient une route précise, abordaient dans des lieux déterminés et auprès de groupes alliés avec lesquels se déroulaient des cérémonies et des prestations d'échanges. Ce voyage était considéré comme le terme ultime du cycle rituel de l'initiation. Selon les mythes, ces voyages rituels trouveraient leur explication dans une communauté d'origine lointaine entre les gens du nord Malakula, l'île de Malo et ceux de l'ouest Aoba [Webb, 1937 ; Bonnemaïson, 1972].

De la même façon et encore à l'époque actuelle, les jeunes chefs de Tongoa, une fois qu'ils ont été intronisés, réaccomplissent le voyage initial de leurs ancêtres. Ils font d'abord le tour de leur territoire d'identité en découvrant ses limites, puis ils visitent leurs alliés et partenaires sociaux situés à l'extérieur, réaffirmant ainsi à leur propre compte les relations traditionnelles d'alliance.

Le voyage-initiation était dans certaines sociétés sélectif et seulement réservé aux « grands hommes » ; les hommes de pouvoir l'accomplissaient au nom de leur propre groupe, tandis que les hommes du commun n'y participaient pas ou seulement à titre de faire-valoir ou de serviteurs [Bonnemaïson, 1979].

Le voyage-échange

Les voyages ouvrent sur la relation d'échange. Il ne peut en effet y avoir en Mélanésie traditionnelle de relations sociales sans un échange généreux dont les comptes complexes se succèdent de génération en génération. Les gens des îles du Nord « commercent » ainsi pour obtenir les cochons qui leur sont nécessaires au passage des grades qui marquent leur ascension sociale. Ceux des îles du sud de Vanuatu s'appuient sur leurs réseaux d'alliance pour organiser de somptueuses cérémonies d'échange comme la fête du *toka* (Tanna). Pour l'organisation de tels rituels, souvent imposants par le nombre des acteurs, l'importance des groupes de danse et la somme de biens matériels échangés, toutes les ressources humaines, matérielles et magiques de l'aire d'alliance sont mises à contribution. La mobilité est dès lors accentuée et les frontières territoriales au sein de l'aire d'alliance sont franchies continuellement. À l'occasion des très grands rituels, une chaîne de relation se constitue qui peut réunir des ensembles régionaux insulaires ou extra-insulaires fort étendus pouvant regrouper plusieurs milliers de personnes.

Si la mobilité territoriale rend possible et nécessaire l'échange, elle est donc ensuite constamment renouvelée par les exigences du système économique de l'échange. Après avoir reconnu « son » espace par le voyage-initiation, l'homme de la société traditionnelle est en effet amené à le parcourir ensuite régulièrement pour donner ou pour rendre ce qu'on lui a donné. Les hommes les plus prestigieux se situent dès lors au centre d'un système de relations dense et géographiquement étendu qui leur permet de bénéficier de relations d'échange de plus en plus vastes. La mobilité territoriale apparaît de cette façon comme une sorte de

privilège politique, contrôlé par les groupes socialement les plus élevés et notamment par ceux qui peuvent se prévaloir d'une antériorité sur les autres. « Avoir des routes » est signe de pouvoir, en même temps qu'un moyen de se magnifier soi-même en organisant les échanges rituels complexes et de grande amplitude qui sont la marque et le privilège du pouvoir traditionnel.

Le voyage-refuge

Les routes servaient également d'itinéraires de repli vers des lieux de sécurité. C'est en effet l'une des fonctions de l'espace d'alliance que d'offrir éventuellement un asile en cas de malheur.

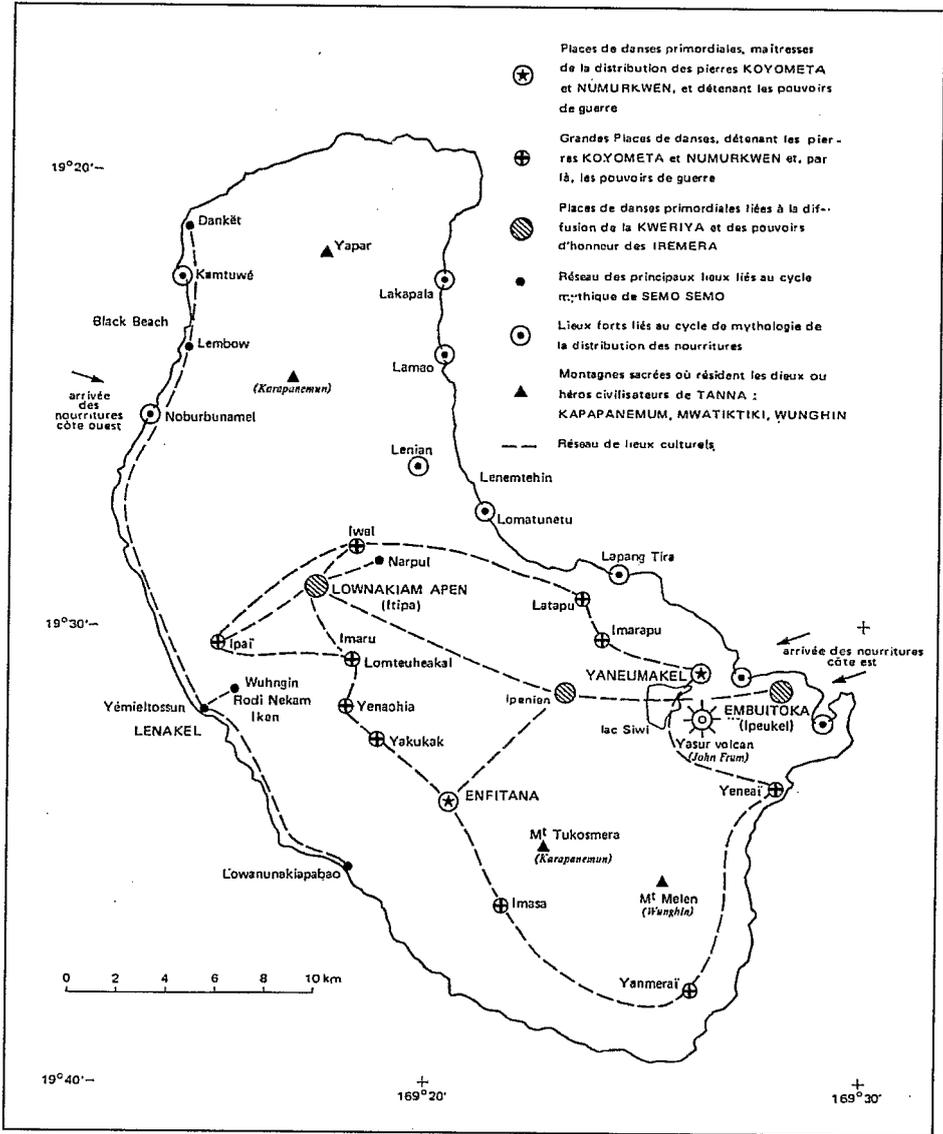
Les Mélanésiens conservent tous dans leur esprit l'image d'un passé où les guerres étaient fréquentes : celles-ci faisaient partie du jeu social au même titre que l'échange cérémoniel, dont elles étaient en quelque sorte la face inverse et complémentaire. Dans cette guerre, l'ennemi traditionnel était clairement désigné ; à Tongoa, par exemple, c'est toujours avec le même « mauvais voisin » que l'on se battait. La société de Tanna était divisée en deux phratries politiques : les Koyomela et les Numurukwen constituaient deux réseaux d'alliances politiques géographiquement dispersés dans toute l'île. En temps de paix, elles vivaient ensemble et partageaient les mêmes territoires. En cas de guerre, les deux phratries se regroupaient pour s'affronter. Dès qu'une guerre éclatait quelque part, elle faisait le tour de l'île, s'allumant successivement de lieux en lieux, jusqu'à ce qu'un mécanisme rituel y mette fin. C'est là le sens de tous les grands rituels coutumiers ; ils instituent la paix et par l'échange généreux apaisent les passions guerrières.

Cette notion d'ennemi clairement désigné entraîne en contrepartie, celle de l'allié et réciproquement. Dans les cycles de guerre qui survenaient de façon périodique, un groupe battu ne se figeait que rarement dans la défense désespérée de son territoire ; le plus souvent, il se réfugiait chez ses alliés. L'aire d'alliance fonctionnait dès lors comme une aire de sécurité, dont il était nécessaire de bien connaître les routes.

On comprend donc l'importance qu'il y avait pour un groupe local à maintenir vivant l'éventail de ses relations d'alliance. Sans elles, il n'avait plus la moindre possibilité de refuge en cas de péril guerrier ou même de secours si, d'aventure, ses jardins étaient détruits par un cyclone.

Comme nous l'avons vu plus haut, les cas de conquêtes territoriales d'une pirogue à l'autre apparaissaient comme un dérèglement du jeu guerrier et comme le surgissement d'un processus sauvage, à ce titre mal accepté. On pouvait détruire un groupe ennemi, mais une fois razziié, le territoire adverse était en principe abandonné. Il est de toute façon habité par des forces magiques et par des esprits étrangers au groupe conquérant : l'occuper de force, sans avoir un droit préalable par le sang, revient à s'exposer à de graves dangers. L'identité des lieux existe en effet par delà l'existence des hommes et de leurs destins personnels : l'idéologie du territoire, en posant le principe de l'inaévitabilité et de l'identification aux lieux refuse par là même celui de la substitution d'une population à une autre.

Quelques réseaux de lieux magiques à Tanna



Pour occuper une terre par droit de conquête, il aurait fallu en effet que tous les occupants légitimes soient exterminés au préalable, solution extrême et difficilement réalisable que le mécanisme de fuite prévenait le plus souvent, ou bien encore que les occupants puissent se prévaloir de liens de parenté très proches avec les habitants originels, ce que l'interdiction de guerre entre alliés partageant la même nourriture rendait en principe impossible. La situation d'accaparement des terres « des autres » par les guerriers les plus puissants et les « chefs » à l'intérieur d'un territoire semble par contre avoir été fréquente, notamment dans les îles du nord de l'Archipel [Rodman, 1979]. À Tanna, toutefois, de nombreux conflits fonciers restent aujourd'hui latents, parce que précisément la loi de retour des groupes vaincus n'a pas été respectée. De nombreux clans cherchent encore, trois ou quatre générations après leur fuite, à réoccuper leurs terrains. Cette situation conflictuelle s'explique en grande partie parce que le processus guerrier ayant été bloqué par la « paix blanche » des missionnaires ou des administrateurs du début du siècle, les mécanismes mélanésiens de réconciliation par le rite n'ont pu avoir lieu, ce qui a figé les groupes sur place dans l'état où ils se trouvaient lors de la « pacification » de l'île.

Ces trois types de mobilité territoriale semblent avoir été assez fréquents. Dans une certaine mesure, l'homme traditionnel ne partait que pour mieux revenir ; en outre, il ne voyageait qu'au sein de sa pirogue et ne s'éloignait pas de son sillage. Ses voyages avaient pour but de conforter le double cercle de l'identité et de la sécurité : reconnaître les alliés, sacrifier aux rites d'initiation, accomplir les gestes d'échange ou fuir un danger. Par contre, l'idée de migration définitive ou à long terme, de rupture avec les lieux et routes de l'identité, ne semble pas avoir réellement existé en Mélanésie traditionnelle ; elle apparaissait comme culturellement impossible.

La mobilité sauvage

Dans la société mélanésienne sans écriture, comme sans réelle chefferie supra-territoriale, le contrôle social s'effectuait, comme on l'a vu, au moyen de la régulation territoriale : la loi des lieux et des routes imposait un ordre qui, en structurant l'espace, structurait en même temps la société. Pourtant, les systèmes de contrôle ont leurs limites : la mobilité territoriale laissait place sur sa périphérie à une sorte de « mobilité sauvage », non culturelle et imprévisible, représentée par la mobilité des bannis et des « marginaux ».

Nul doute que cette mobilité sauvage ait existé dans les temps traditionnels ; toutes les traditions orales en font foi. La société mélanésienne fonctionne en effet sur la règle du consensus ; celui qui n'est pas d'accord sur un problème précis adopte le point de vue général ou bien quitte le groupe. Il n'y a donc pas de minorité reconnue à l'intérieur d'une société en principe unanime ; la minorité se tait ou bien s'exclut. Dans ces conditions, les bannis n'étaient pas rares, de même ceux à qui l'on reprochait des actes magiques suspects ; toute catastrophe climatique ou extension d'épidémies était en effet attribuée à des jeteurs de sorts. Les suspects, victimes émissaires de la majorité sociale, devaient quitter le territoire originel.

Cette décision, fort grave, équivalait à une « mort sociale » : l'expulsion du territoire signifie la perte de l'identité et des droits fonciers. Le nom du banni était attribué à quelqu'un d'autre, le transfuge devenait un être sans nom, sans lieu, et n'avait d'autres ressources que de se réfugier auprès d'un autre groupe. Dans le meilleur des cas, il était adopté et se voyait attribuer une nouvelle identité, mais il n'obtenait souvent qu'un statut inférieur et était confiné à des besognes basses, comme celle du *tabuman* affecté à la garde des lieux maléfiques.

Ces groupes de descendants de bannis (*yakum*) ne sont pas rares dans l'actuelle société de Tanna. Ils doivent en principe se tenir derrière les « hommes véritables » (*really man*) et peuvent être obligés à un nouveau départ, s'ils n'observent pas cette règle de soumission politique.

La mobilité, dès qu'elle échappe à la loi des itinéraires et du contrôle territorial, verse donc dans le gouffre de la « marginalité » : ceux qui s'égarèrent hors des routes de l'alliance, exclus volontaires ou involontaires, se perdent. Hors de chez lui, un homme seul, hors de sa pirogue et de ses routes, n'est plus rien.

En perdant ses lieux, il a aussi perdu son âme : ses ancêtres eux-mêmes ne le reconnaissent plus. Il ne pourra plus, à sa mort, les rejoindre par les routes mythiques qui partent du territoire clanique ; les rites qui lui permettraient ce passage lui seront également déniés. À moins d'être adopté ailleurs et de pouvoir faire à nouveau racine, il sera donc condamné après sa mort à devenir une âme errante.

Le nouveau voyage

Dans la société mélanésienne, « déstabilisée » à partir du XIX^e siècle par le choc blanc, la disparition apparente des structures sociales traditionnelles et de la *kastom* (coutume), comme on commença alors à l'appeler en bichelamar, semble s'être accompagnée d'une mobilité accrue et comme rendue « folle » par rapport aux normes traditionnelles. Il semble que les milieux insulaires cloisonnés se soient prêtés d'autant mieux à la propagation maximale des ondes du choc culturel et social qu'ils étaient de petite et moyenne dimension [Bonnemaïson, 1977]. Comme quoi, « small » n'est pas toujours « beautiful », mais peut être aussi exagérément fragile. Dans ces petits espaces et micro-sociétés, la moindre rupture d'équilibre ou l'apparition d'un élément nouveau, matériel, culturel ou même d'une simple présence humaine différente pouvait engendrer des processus d'acculturation rapides.

Pourtant, les Mélanésiens ne subirent pas passivement la situation du contact culturel et colonial [Shineberg, 1967 ; Philibert, 1976, 1982]. Leur propre société et leurs croyances adaptées à un micro-environnement territorial apparurent assez vite sans réponse réelle devant l'irruption de la société européenne et le nouvel espace tant physique que social dont elle était l'expression. Beaucoup cherchèrent alors tout naturellement dans les modèles nouveaux importés par les Blancs, et notamment dans le christianisme, « un cadre à la fois intellectuel et social qui permit de réagir efficacement à la situation de contacts culturels » [Philibert, 1982].

La rupture des contraintes traditionnelles en matière de circulation aboutit en outre à un élargissement de l'espace reconnu et à un accroissement de la liberté individuelle. La première période de rapt et de violence passée, la nouvelle

mobilité induite ou imposée par les structures coloniales fut pour beaucoup de jeunes Mélanésiens vécue comme une aventure ou encore comme un nouveau voyage d'exploration. Partir vers le Queensland puis vers les plantations de l'Archipel, c'était brusquement quitter le monde clos du territoire pour celui tout en horizon ouvert du vaste monde. Le voyage-initiation se reproduisit là sous une forme nouvelle : il ne consistait plus en la seule visite des alliés, mais à « voir le monde » le plus loin possible et de la façon la plus « enrichissante » qui soit. Il s'agissait certes d'acquérir à ce prix les outils, les objets et les symboles des Blancs, mais aussi d'apaiser une extraordinaire curiosité culturelle à leur égard.

Au cours d'un de mes séjours à Tanna, j'ai pu relever un mythe qui traduit expressément cette quête de la connaissance du secret des Blancs par un type de voyage que l'on peut qualifier de « philosophique ».

Lors de la période de la *Tanna law* qui correspond à la période du début du siècle quand l'église missionnaire presbytérienne régnait sans aucune contrepartie sur la société mélanésienne, imposant un type de pouvoir théocratique, destructeur de la culture et de la coutume traditionnelles [Guiart, 1956], les groupes païens du Centre brousse subissaient une forte pression des propagandistes chrétiens qui cherchaient à obtenir leur conversion. Des « milices » chrétiennes traquaient toute manifestation culturelle traditionnelle : chants et danses étaient interdits sur l'île, les chefs polygames étaient arrêtés et humiliés, la boisson rituelle du kava était interdite. Quelques clans *man bus* (ou hommes de la brousse) résistaient encore ; ils tinrent alors réunion sur réunion pour décider de l'attitude à adopter. Devaient-ils renoncer à la foi de leurs ancêtres et abandonner leurs coutumes ou bien fallait-il résister à tout crin en attendant des jours meilleurs ?

Avant de se décider, on opta pour un supplément d'informations. Un homme du Centre brousse, nommé Yarris Yahuto, fut chargé d'une mission « exploratoire ». Il s'agissait de savoir si ce que les missionnaires racontaient était juste et si la société européenne correspondait bien chez elle aux prêches et aux normes définies par les pasteurs. Pour ce faire, on envoya Yarris dans le « pays des Blancs » ; ce dernier alluma un feu sur une côte déserte de l'est de l'île et se fit recruter par un bateau néo-calédonien appartenant à D. Pentecost, dont l'équipage était composé d'hommes de Lifou. Il disparut pendant plusieurs années de Tanna. Le mythe, mémorisé par une chanson et des danses, raconte que l'homme de Tanna, devenu marin, visita Sydney, Nouméa, Suva et même dit-on... Hong-Kong et l'Amérique. Lorsqu'il revint enfin, accompagné par un homme de Lifou, Willy Pea qui était devenu son ami, son verdict était définitif : « Ce qu'on nous dit du vaste monde ne correspond pas à la vérité ; la loi de la Mission n'existe qu'à Tanna, c'est une loi de Tanna : la *Tanna law*. Les Blancs chez eux vivent tout autrement. » Par contre, à la même période dans de nombreuses îles du nord de l'Archipel les Kanakas qui étaient revenus du Queensland poussaient en revanche à la christianisation [Allen, 1968].

Des réunions secrètes se tinrent alors dans toute l'île, loin de la « police » missionnaire et l'émissaire y répandit partout sa parole. Une explosion de fêtes traditionnelles et de danses de nuit marqua alors le réveil de la coutume parmi les groupes païens. D'après mon enquête, cet épisode se passa entre 1910 et 1920, bien avant donc les prophéties de John Frum. Ce dernier messager apparut en

effet dans l'île un peu avant 1940 et son enseignement s'orienta surtout vers les groupes déjà chrétiens à qui il prêcha également le retour à l'esprit et aux croyances de la coutume. Avec lui, le reste de l'île revint au culte des ancêtres en se créant une nouvelle religion syncrétique, celle des « John Frum » que l'on associe peut-être abusivement à un « cargo-cult ».

Ces mythes et prophéties illustrent bien le fait que les Mélanésiens ne firent pas que subir la pression européenne : ils se prononcèrent pour ou contre les modèles qu'on leur imposait et notamment le christianisme, relativement en connaissance de cause. La mobilité soudaine qui s'offrait à eux leur donna dans une certaine mesure les éléments de la réponse.

Par bien des aspects, les Mélanésiens vécurent les migrations de travail induites par le système économique colonial comme un nouveau « parcours culturel ». Pour beaucoup de groupes locaux en contact régulier avec les Blancs, le départ de leurs jeunes gens signifiait d'abord l'exploration d'une nouvelle route d'alliance. Emprunter les routes des Blancs, c'était établir avec eux une relation d'alliance égalitaire qui, normalement, aurait dû ouvrir l'accès aux sources secrètes de leur puissance. En partie pour cette raison, les migrations vers le Queensland qui permettaient de « connaître » la société européenne et de vivre à son contact furent, tant qu'elles durèrent, beaucoup plus appréciées que les migrations vers les plantations de l'Archipel, culturellement beaucoup moins « enrichissantes ».

Dans une certaine mesure, les trois grandes composantes de la mobilité territoriale se retrouvent dans les attitudes mélanésiennes face à la migration coloniale. On retrouve en effet le voyage d'initiation pour voir et apprendre le monde, le voyage orienté vers l'échange pour acquérir des objets européens, le voyage-refuge de fuite en cas de désaccord avec sa propre société et d'une façon générale le désaveu de structures traditionnelles que l'on devinait inadaptées ou impuissantes dans le monde nouveau qui surgissait. Alors que, pour les Mélanésiens, le nouveau voyage était destiné à élargir l'horizon de l'alliance, les Européens organisaient quant à eux les migrations de main-d'œuvre selon la froide logique de la rentabilité de leur système de production. Dans le premier cas, il s'agissait d'une rencontre, d'une volonté de dialogue et même d'une quête philosophique ; dans le second, de la simple exploitation d'un « gisement de main-d'œuvre ». Pourtant et même si les Mélanésiens ne trouvèrent en général au bout du voyage ni la générosité ni l'accueil qu'ils en attendaient, ils tirèrent de l'expérience nombre d'enseignements sur la réalité de la société qui s'imposait à eux. Au moins, cela leur permit de « tuer le mythe » des Blancs incarnant une puissance spirituelle supérieure. Les Indiens d'Amérique du Sud, qui ne connurent des Européens que leur image, toute en puissance de guerriers avides et « faiseurs d'empire », n'eurent pas cette chance.

L'identité mélanésienne face aux contradictions coloniales

Les missionnaires se donnèrent pour but de redonner une âme au peuple au sein duquel ils vivaient et pour cela de le reconstruire autour d'une identité religieuse. Ils parachevèrent sans doute la destruction de l'ordre traditionnel, à leurs yeux l'ordre païen, mais en contrepartie, ils s'efforcèrent de créer un ordre chrétien de substitution. De nombreux lieux d'identité et sites d'habitat mélanésiens,

chargés de sens et de symboles, furent abandonnés : la forêt où ils se tenaient jusqu'alors fut associée à l'idée de *dark bush*, c'est-à-dire au monde des ténèbres, qui contrastait avec les lumières du littoral, siège des missions et de la *niu laef* (vie nouvelle) des convertis [Philibert, 1982]. Il semblait dès lors que les hommes mélanésiens, transplantés sur le littoral, ont cessé d'être des hommes de la coutume. Les arbres, symboles de leur identité, tout comme les grandes pirogues de la société traditionnelle, semblaient condamnés à disparaître des horizons kanaques. En ce qui concerne les pirogues, cela doit d'ailleurs s'entendre au sens propre, comme au sens figuré. Il est en effet significatif de remarquer que le nouveau pouvoir se soit très vite préoccupé de limiter les grands voyages en pirogue de la société mélanésienne. Dans certains cas, ces voyages furent même purement et simplement interdits, sous prétexte de leur danger. Il ne reste plus depuis dans les îles que de petites pirogues pouvant embarquer deux ou trois personnes : celles-ci peuvent tout au plus longer les côtes, mais elles sont incapables d'affronter la haute mer. Les relations d'alliance traditionnelle interinsulaire étaient dès lors condamnées et la mobilité territoriale rendue impossible.

Pour construire la *niu laef*, les leaders des nouvelles communautés chrétiennes du littoral cherchèrent à limiter la mobilité de leurs convertis et autant que possible à protéger « l'espace chrétien » des influences du monde extérieur. L'identité et les pirogues traditionnelles devaient laisser place aux nouvelles « pirogues », fondées sur les seules solidarités « d'église ». Il s'ensuivit une nouvelle découpe politique de l'espace créée par les divisions religieuses des missionnaires eux-mêmes. L'aire de sécurité traditionnelle correspondant au partage de la nourriture chaude devint celle de la fraternité religieuse : si l'aire de relation s'agrandit, les cloisons territoriales ne perdirent rien de leur étanchéité et allèrent même en se renforçant. Une nouvelle mobilité tendit à se développer en fonction des lieux et des lignes de force de la société missionnaire – temples ou églises, écoles, hôpitaux –, l'espace administratif et économique moderne venant en général se calquer sur ceux-là.

Le « bateau » de la Mission devint donc au propre comme au figuré ce qui tenait lieu autrefois de pirogue. Sur leurs nouveaux territoires, les missions s'érigèrent, autant qu'elles le pouvaient, en État autonome. Elles favorisaient l'autarcie économique de leurs communautés, notamment en encourageant l'introduction des plantations commerciales [Allen, 1968] et le développement des entrepreneurs locaux, ce qui en principe devait rendre inutiles les migrations de travail vers les salaires des plantations européennes. Parallèlement de nouvelles structures de pouvoir politique étaient instaurées ; le réseau des « pasteurs, *elders* et *teachers* » quadrillait l'espace et encadrait la vie sociale.

En cherchant à fixer les hommes à l'ombre des temples et des églises pour reconstituer une nouvelle société villageoise, les missionnaires ne pouvaient dès lors que se heurter aux intérêts divergents du système économique colonial. Les missionnaires dénoncèrent très tôt ce qu'ils considéraient en effet comme le « monde de perte » des plantations. Les colons, en réponse, s'insurgèrent contre ces atteintes à la « liberté individuelle », désignant avec passion les « pasteurs presbytériens » et autres comme des ennemis du « développement économique ». Le problème de la main-d'œuvre était au centre du conflit. Les colons

souhaitaient des ouvriers et donc une société mélanésienne mobile, insérée dans les circuits de production et de consommation capitalistes qu'ils contrôlaient : les missionnaires presbytériens, à l'inverse, cherchaient à créer une société stable qui reproduise en quelque sorte le modèle de la symphonie pastorale et évangélique qu'ils n'avaient pu construire chez eux et qu'ils cherchaient à reproduire en Mélanésie. La société et l'espace mélanésien devinrent ainsi des enjeux sur lesquels s'exerçait une double et contradictoire pression. Colons et missionnaires justifiaient leur attitude par un même constat : il n'y avait plus, selon eux, de réelle coutume ni même de société mélanésienne authentique. Sur ce vide culturel et cette « table rase », il fallait reconstruire. Le projet missionnaire était de bâtir une société religieuse, ré-enracinée dans ses nouvelles paroisses ; les colons, eux, rêvaient de prospérité et d'une main-d'œuvre mobile, intégrée dans l'espace décloisonné de la société marchande. Ces deux projets, bien que tous deux issus du même monde occidental, étaient contradictoires : la réussite missionnaire signifiait l'échec des colons et inversement.

Il en résulta une situation mitigée, variable selon les îles et les régions. Les planteurs européens ne purent toutefois jamais obtenir totalement la main-d'œuvre absolument mobile qu'ils espéraient pour la mise en valeur de leurs terres. Les Mélanésiens ne consentaient à migrer qu'en petit nombre et pour de courtes périodes. Les colons, en désespoir de cause, s'adressèrent dans les années 1920 à une main-d'œuvre importée, d'origine asiatique ; les Tonkinois qui furent près de trois milliers à travailler sur les plantations de l'Archipel entre 1920 et 1940. La grande période de l'extension de plantations coloniales est due à leur travail. Les colons disposèrent alors de la main-d'œuvre mobile et déracinée qu'ils réclamaient, mais en contrepartie, ils durent la payer plus cher, ce qui fit disparaître les plus petits d'entre eux. Pour la plupart, les Tonkinois furent rapatriés progressivement après-guerre, les derniers le furent en 1963 [Doumenge, 1966].

Si le projet colonial fut en définitive un semi-échec, il ne s'ensuit pas non plus que les projets missionnaires se soient réalisés au niveau souhaité. La société mélanésienne ne devint pas non plus une « société de villages chrétiens » : il y eut des rejets comme à Tanna et, en général, les lignes de force de la société traditionnelle restèrent sous-jacentes, ne demandant qu'à réapparaître. En fait, le semi-échec des colons et l'imperfection de la réalisation du modèle missionnaire s'expliquent parce que l'analyse de départ des uns et des autres reposait sur une donnée en grande partie fautive. Il n'y avait ni « table rase », ni vide culturel. La société mélanésienne était moins détruite qu'il n'y semblait : elle conservait surtout au cœur de sa mémoire le souvenir de son identité et l'aptitude à se reconstruire selon ses propres normes. L'indépendance de Vanuatu, obtenue en 1980, allait dans ce sens servir de « révélateur culturel ».

L'identité mélanésienne dans le contexte de l'indépendance politique

L'indépendance de Vanuatu s'est accomplie au nom de la « coutume » et de la « terre », cela même au milieu d'affrontements politiques qui leur semblaient assez étrangers. Le terme même de *kastom* (« coutume ») est aujourd'hui revendiqué comme un « cri de ralliement » par le gouvernement de Vanuatu, par l'ensemble

des partis politiques d'opposition ou de gouvernement et même par les leaders chrétiens des régions où elle a été le plus violemment éradiquée par leurs prédécesseurs [Tonkinson, 1982].

Cette revendication des valeurs de la « coutume » comme valeurs de l'identité culturelle mélanésienne va au-delà de la simple affirmation d'un discours. Dans les îles et dans les villages, les mots de « coutume » et de « terre » ont des consonances fortes qui se renvoient l'une à l'autre. La fin du pouvoir colonial a été entendue par beaucoup comme le retour des hommes sur leurs territoires originaux, exactement comme si la récupération de la souveraineté politique par les Mélanésiens allait de pair avec la récupération de leurs lieux. Le gouvernement a d'ailleurs aidé en ce sens en affirmant très vite – et ce fut même là l'une de ses premières décisions – que la terre de Vanuatu « reviendrait à la coutume » [chapitre 12 de la Constitution, Port-Vila, 1979], c'est-à-dire aux *man ples* ou occupants de plein droit définis en termes de filiation généalogique. Cette mesure visait au premier chef dans l'esprit du gouvernement les terres aliénées par la colonisation européenne, mais elle a été comprise dans les îles, où les problèmes fonciers internes étaient les plus aigus, dans le sens beaucoup plus large d'une redistribution des droits fonciers sur les terres mélanésiennes elles-mêmes en fonction de la doctrine de la « prime apparition ». Cette interprétation, si elle allait jusqu'au bout de sa logique signifierait dès lors le retour de chacun sur le lieu territorial où son entité clanique habitait avant que le choc colonial ne vienne bouleverser l'ordre traditionnel. Or l'ancienne structure de répartition des groupes et des territoires a été bouleversée par près d'un siècle et demi de remuements et de mouvements de population ; dans certaines îles, c'est près de la moitié de la population qui, depuis plusieurs générations, occupe des terrains sur lesquels elle n'a pas de droits réels en termes stricts de filiation et de « coutume ». La recherche des propriétaires coutumiers, de ce que l'on appelle les *man ples*, ou les *really-man*, risque donc de réveiller de très vieilles dissensions, craintes ou plaies mal cicatrisées à l'intérieur de la société mélanésienne elle-même.

La politique du retour des terres aux lois de la « coutume » correspond pourtant à un sentiment général ; la « coutume » mélanésienne ne peut pas plus être séparée de sa terre que de ses lieux. Toutefois, si l'on allait jusqu'à figer par des lois ou par des règlements juridiques la conception mélanésienne de la terre dans un « modèle cadastral » reconstitué du passé et par ailleurs source lui-même de désaccords entre les parties intéressées, il en résulterait un risque d'injustice et de surcroît une déviation par rapport à l'esprit de la « coutume ». Celle-ci a en effet toujours considéré l'usage souple de la terre comme un facteur d'unité sociale ; à l'intérieur des ensembles territoriaux, les droits fonciers étaient pratiquement renégociés et redéployés à chaque génération entre les différentes unités familiales, selon la force de leurs droits et selon leurs besoins. Si les lieux culturels renvoient à des ancêtres et, par là, à des segments de lignée précis, l'accès à la terre est en revanche ouvert à tous les membres de la lignée et à ses alliés et fait donc l'objet d'un contrôle très ouvert. Il en est toujours ainsi là où l'horticulture vivrière itinérante reste le mode dominant d'occupation du sol. Dans l'esprit de la « coutume », la terre ne peut en effet être conçue comme une valeur juridique, encore moins comme une valeur économique ; comme l'a écrit le ministre chargé

des Terres dans le premier gouvernement de Vanuatu : « La terre est au ni-Vanuatu ce qu'une mère est à son enfant. C'est par rapport à la terre qu'il se situe et c'est grâce à elle qu'il préserve sa force spirituelle. Les ni-Vanuatu ne peuvent jamais divorcer de leur terre » [Regenvanu, 1981]. En d'autres termes, la terre est la mère de l'identité et son accès est dès lors ouvert à tous ceux qui partagent la même identité.

Ce renouveau culturel qui s'effectue autour des lieux de la mémoire mélanésienne révèle bien que l'actuelle société de Vanuatu n'est pas à la recherche de son identité, mais seulement à la recherche des racines et des territoires qui la fondent. Ce mouvement passe tout naturellement par une revendication sur la terre, « mère de l'identité » ; il représente un phénomène tout à la fois foncier – on récupère ainsi son espace – et culturel – on récupère son identité aliénée par les transplantations de l'époque coloniale. La période coloniale n'est déjà plus considérée que comme un épiphénomène, une sorte d'entracte de l'histoire locale, en principe destiné à ne pas y laisser de traces durables.

La résurgence des lieux mélanésiens, l'écho qu'ont reçu dans les îles les mots tant attendus de « retour des terres à la coutume » expriment, en dehors de leurs aspects économiques, la volonté de revenir sur les lieux de la mémoire mélanésienne, et par là de renouer avec une identité qui n'a jamais réellement disparu et encore moins été oubliée. Dans ce sens, la mémoire des lieux a joué là son rôle traditionnel : elle a maintenu une identité et toute une culture.

Le désir de réenracinement, le maintien de la mobilité circulaire et l'endiguement partiel de ce qui pourrait être un exode rural sont sans doute les meilleures preuves et les garants de la volonté d'identité. Pourtant, le rêve du retour au passé des partisans de la « coutume » n'est pas possible ; la mobilité, même circulaire, a élargi les horizons de l'alliance et multiplié les routes. De nouvelles solidarités sont apparues, régionales, économiques, religieuses et nationales. Les sociétés océaniques sont de moins en moins des sociétés claniques articulées sur des micro-territoires ; elles deviennent de plus en plus des sociétés villageoises, pénétrées par l'économie monétaire internationale et organisées sur des espaces plus vastes. L'extension des plantations et cultures pérennes permet le développement de droits fonciers à dominante individuelle qui tendent à remplacer les anciens droits territoriaux à dominante communautaire et clanique. La recherche des lieux de l'identité mélanésienne, qui correspond au premier geste de repossession de soi par la société souveraine, devra donc s'adapter ensuite à cette situation nouvelle, et rechercher de nouvelles formes d'usage et d'appropriation du sol.

*

L'identité traditionnelle se calque essentiellement sur la sémiologie des lieux : regroupés en grappes, ceux-ci forment territoire, tandis qu'autour se dessinent des aires d'alliance en étoile. Bien qu'héritée, l'identité est reproduite et comme réacquise à chaque génération par le voyage et la mobilité circulaire au sein de l'aire d'alliance et de l'identité partagée. S'il n'y a donc ni réelle « coutume », ni identité en dehors d'une localisation dans les lieux de la mémoire, il n'y a pas non plus de destin sans aventure en dehors de ces lieux. Le concept de pirogue répondait à

cette double exigence : il organisait la mobilité tout en préservant l'enracinement, il ouvrait sur le voyage tout en conservant les sécurités du territoire. Le problème aujourd'hui n'est pas tant de retrouver une identité perdue, car en dépit des apparences, la rupture n'a pas été jusque-là, le problème – et il n'est pas facile – est de redécouvrir les « pirogues » qui renoueront avec l'aventure du monde, c'est-à-dire recréer des unités sociales qui permettront l'adaptation au monde moderne, tout en conservant les valeurs spécifiques de l'identité mélanésienne. Le destin de cette identité se joue dans une certaine mesure à travers les problèmes de mobilité et des migrations urbaines. Je pense personnellement que l'identité mélanésienne restera vivante pour autant que les formes de mobilité resteront à dominante circulaire. Entre les sociétés territoriales traditionnelles et les enclaves de modernité que sont les mondes urbains et les espaces nouveaux de développement (entreprises, plantations, écoles, administration, etc.), il importe au préalable d'ouvrir des « routes » et des relations qui ne soient pas à sens unique. Les sociétés traditionnelles ne survivront que si, d'une certaine façon, elles intègrent la ville et les espaces de modernité à l'intérieur de leur aire d'alliance, c'est-à-dire si elles aménagent au sein de celle-ci des espaces culturels et économiques qui seront autant d'espaces physiques pour leurs structures de solidarité (éventuellement pour leurs « compagnies » de migrants dans le cas des villes et des plantations). Inversement, l'espace moderne ne gardera une « âme océanienne » que s'il se prête à un tel accueil. Il est en effet possible de trouver des formules souples qui aideraient par exemple les migrants à conserver en zone urbaine leur vie culturelle et leur espace de relation, sans que cela représente pour autant un grand risque politique ou un coût économique élevé : il suffirait en grande partie de les aider à organiser leur propre espace d'accueil et ne pas chercher à leur imposer de modèle préétabli.

Si un jour la mobilité cessait d'être une circulation entre les lieux d'identité traditionnels et un « espace moderne », pour prendre les formes plus classiques de l'exode rural, que l'on remarque ailleurs, et notamment dans le tiers-monde africain ou asiatique, alors la société mélanésienne traditionnelle aurait vécu. Son originalité et son identité auront rejoint la cohorte des cultures mortes. La « coutume » alors ne sera plus un vécu et un territoire, mais elle sera devenue un discours capté par les élites urbaines et politiques dont on parlera d'autant plus qu'elle sera un discours mort.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN M. [1968], « The Establishment of Christianity and Cash Cropping in a New Hebridean Community », *J. Pac. Hist.*, 3, Canberra.
- BEDFORD R. D. [1972], *New Hebridean Mobility : a Study of Circular Migration*, Canberra, ANU.
- BENSA A. et RIVIERRE J.-C. [1982], *Les Chemins de l'alliance*, Marseille, La SELAF.
- BONNEMAISON J. [1972], « Système de grades et différences régionales en Aoba », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, IX (1) : 87-108.
- BONNEMAISON J. [1974], « Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles-Hébrides », *Cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, XI (3-4) : 259-286.
- BONNEMAISON J. [1976], « Migrations circulaires et migrations incontrôlées aux Nouvelles-Hébrides : pour une politique d'accueil des migrants en zone urbaine », *Bulletin du Pacifique Sud*, 26 (4).

- BONNEMAISON J. [1977], *Système de migration et Croissance urbaine aux Nouvelles-Hébrides*, Paris, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 60.
- BONNEMAISON J. [1978], *Territorial Control and Forms of Mobility within New Hebrides Societies*, Murray Chapman et M. Prothero (ed.), London.
- BONNEMAISON J. [1979], « Les voyages et l'enracinement », *L'Espace géographique*, VIII (4) : 303-318.
- BONNEMAISON J. [1981], « Voyage autour du territoire », *L'Espace géographique*, X (4) : 249-262.
- CHAPMAN M. [1977], « Circulation between Home Places and Towns : a Village Approach to Urbanization », papier présentée à l'« Association for Social Anthropology », Oceania, mars 1977, Canada, Monterrey.
- DOUMENGE F. [1966], *L'Homme dans le Pacifique Sud*, Paris.
- ELIADE M. [1972], *Religions australiennes*, Paris.
- FAGES J. [1975], *Punauia-Paea. Contact ville-campagne et croissance urbaine de la côte ouest de Tahiti*, Paris, Travaux et Documents de l'ORSTOM, 40.
- GARENGER J. [1972], *Archéologie des Nouvelles-Hébrides*, Paris, ORSTOM.
- GIRARD H. [1972], *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset.
- GIRARD H. [1978], *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- GUIART J. [1956], *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna*, publication de la Société des océanistes, Paris.
- HUMPHREYS C. B. [1926], *The Southern New Hebrides : an Ethnological Record*, Cambridge, University Press.
- JACKSON R. [1982], « D'un millier de lieux sacrés à la périphérie profane », *L'Espace géographique*, Paris, XI (4).
- LANE R. [1971], « The New Hebrides, Land Tenure without Policy », H. Crocombe (ed.), *Land Tenure in the Pacific*.
- LAYARD J. [1942], *Stone Men of Malikolo*, London, Vao.
- MAC CLANCY J. [1980], *To Kill a Bird with Two Stones*, Port-Vila.
- MALINOWSKI B. [1974], *Les Jardins de corail*, Paris, réédition.
- PHILIBERT J. M. [1976], *La Bonne Vie : le rêve et la réalité*, thèse de doctorat, Vancouver, University of British Columbia.
- PHILIBERT J.-M. [1982], « Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu », *Anthropologie et Sociétés*, 6 (1), Québec, université de Laval.
- QUANTIN P. [1982], *Vanuatu : carte des potentialités agronomiques et des aptitudes culturelles*, Paris, ORSTOM.
- RAISON J.-P. [1976], « Espaces signifiants et perspectives régionales à Madagascar », *L'Espace géographique*, Paris, V (3).
- REGENWANU S. [1981], Chapitre « La Terre », *Vanuatu, twenti wan tingting long taem blong Independens*, USP Suva et Port-Vila.
- RODMAN M. [1979], *Following Peace : Indigeneous Pacification of a Northern New Hebridean Society*, Rodman et Cooper (ed.), The Pacification of Melanesia, ASAO Monograph, 7, Michigan University Press.
- RODMAN M. [1981], *Customary Illusions : Land and Coprah in Longana, Vanuatu*, thèse de PhD, Mac Master University, Canada.
- SHINEBERG D. [1967], *Ils étaient venus chercher du santal*, Nouméa (traduction de 1973).
- SOPE B. [1975], *Land and Politics in the New Hebrides*, USP Suva.
- TONKINSON H. [1982], « National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu », *Mankind*, Sydney, 13 (4) : 306-315.
- VIENNE B. [1985], *Gens de Mota Lava*, Paris, Société des océanistes.
- WEBB A. S. [1937], « The People of Aoba », *Journal of the Anthropology Society of NSW*, II (4).

Joël Bonnemaïson (1940-1997)

Joël Bonnemaïson nous a quittés, brusquement, au début de l'été, lors d'une mission dans cette région du Pacifique qu'il aimait tant et à laquelle il avait tant donné. La revue *Autrepart*, qui réédite ici l'un de ses articles, lui rend hommage, se souvenant de l'estime dont il jouissait auprès de l'ensemble de ses collègues et de l'amitié qui le liait à beaucoup d'entre nous.

La carrière

Joël Bonnemaïson était entré à l'ORSTOM, comme élève, le 1^{er} octobre 1966, mais il n'y était pas inconnu puisqu'il avait déjà travaillé comme allocataire de recherche et volontaire du service national. Il était alors à Madagascar, et l'étude du village de Tsarahonenana lui donna l'occasion de rédiger une thèse de 3^e cycle. Il s'orienta ensuite vers le Pacifique, affecté durant trois ans à Nouméa et travaillant essentiellement sur les Nouvelles-Hébrides dans l'ambiance mouvementée de la fin de la période coloniale. C'est le début d'un profond attachement aux peuples insulaires, et les systèmes agraires qu'il continue d'étudier ne sont que l'entrée d'une recherche plus profonde sur les transformations sociales qui bouleversent les îles. À part une interruption d'une année à Paris, il restera jusqu'en 1981 dans le condominium qui change bientôt de statut et de nom pour devenir le Vanuatu indépendant. Il se frotte aussi au monde anglophone et, au terme de deux années de rédaction d'une thèse d'État sur le Vanuatu, soutenue à l'université de Paris-IV, il reprend le chemin du Pacifique pour rejoindre cette fois Canberra, où l'Université nationale australienne l'accueille. Une nouvelle affectation à Nouméa, en 1988, l'éloigne un peu de ses recherches personnelles car il y occupe, avec efficacité, le poste de délégué de l'ORSTOM pour le Pacifique et l'Asie. Il ne s'attarde pas longtemps cependant dans cette fonction de représentation, appelé à prendre en charge le département SUD (Sociétés, Urbanisation, Développement) de l'ORSTOM. Il y restera plus de cinq ans : il assure avec dynamisme la gestion d'une structure forte de plus de 130 agents (plus du double en comptant les allocataires et les partenaires), donne cohérence à des activités multi-formes et impulse de nouveaux programmes de recherche. Il sera ensuite élu, en 1994, à l'université de Paris-IV, pour y occuper la chaire de géographie culturelle.

Au total, J. Bonnemaïson a passé seize années en affectation hors de l'Hexagone, témoignant à la fois d'une grande ouverture et d'une grande continuité des préoccupations scientifiques.

Les recherches

Études agraires

L'étude de la dynamique des systèmes agraires était une première expérience, classique à l'ORSTOM, sorte de rite d'initiation pour les nouveaux chercheurs sous la conduite de Gilles Sautter et de Paul Péliissier. Il s'agissait, à Tsarahonana, d'étudier « l'adaptation du système agricole aux possibilités du milieu naturel et l'ouverture du terroir aux finalités de l'économie de marché. » Il découvre que les paysans *merina* y cultivent le riz irrigué jusqu'à près de 2 000 mètres d'altitude, en dépit d'un environnement qui se prête mal à ce type de culture. La pomme de terre y réussit mieux, mais l'important n'est pas tant la productivité agricole que la « volonté ferme de reproduire le système agro-culturel d'origine..., manifestement la société *merina* vit dans un univers culturel propre : la survie une fois assurée, les ancêtres comptent autant que les hommes », et la vision culturelle de ces colons est dominée par un certain nombre de valeurs d'essence religieuse ; la culture prime ici sur l'économie.

Sur le même thème des structures agraires, l'affectation aux Nouvelles-Hébrides est l'occasion d'approfondir cette dimension culturelle des sociétés rurales. « Je suis alors passé, écrit-il, d'une approche classique sur les structures agraires à finalité socio-économique à une recherche plus large basée sur la territorialité à finalité culturelle. » Il insiste sur la diversité des systèmes agricoles océaniques : les peuples du bord de mer qui cultivent l'igname et ceux de la montagne qui cultivent le taro. Là encore, ce n'est pas le milieu naturel qui compte mais la dimension culturelle, car la complémentarité invite à l'échange et facilite les « alliances de sang » entre groupes alternativement alliés ou ennemis. Les Mélanésiens connaissaient les techniques agricoles intensives, mais « ils ont apparemment refusé ainsi le saut dans un mode de production intensif qui aurait inévitablement bouleversé leur mode d'organisation sociale et d'occupation de l'espace. Tout semble s'être passé comme s'ils avaient posé dès le départ le primat du politique (ou du culturel) sur l'économique. »

Réseaux migratoires et insertion urbaine

L'étude des migrations, entreprise à la demande des autorités locales, a permis à Joël Bonnemaison de mettre en valeur deux types de mouvement des hommes, celui qu'ils entreprennent sur des distances et des durées courtes, et celui, plus lointain, qui conduit à une sorte d'exode rural. Le premier, circulaire, est plus ou moins contrôlé par les autorités traditionnelles, le second s'apparente à une démarche plus individualiste et intéresse des migrants qui désirent par là échapper à la « coutume » ; il aboutit à une véritable acculturation, en milieu urbain le plus souvent.

Le territoire mélanésien

La confrontation permanente entre coutume et modernité, analysée à travers les travaux antérieurs de Joël Bonnemaison constitue le thème dominant de sa thèse sur les fondements de l'identité.

Pour notre collègue, l'idée essentielle tient dans cette découverte que la société mélanésienne insulaire s'est construite sur un modèle de société en réseau, dans un espace non pas centré, mais réticulé. La raison profonde vient sans doute d'une volonté politique de société égalitaire et tout autant d'une volonté de dépassement des contraintes physiques imposées par la nature insulaire.

Il ajoutait que l'espace mélanésien est défini comme un système fluide, réticulé, de lieux et de routes d'alliances, qui dessine au sol l'image d'un tissu de nexus ordonné autour de lieux de confluence, qui eux-mêmes s'enchaînent plus loin à d'autres configurations spatiales.

La richesse de ces réflexions donna lieu à plusieurs publications : la thèse elle-même, soutenue en 1985 et publiée sous le même titre par l'ORSTOM en 1986 : *Les Fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu* (2 vol., 540 et 618 p.) ainsi qu'un ouvrage destiné à un public plus large, *La Dernière Île*, 1986, coédité par Arléa et l'ORSTOM, et publié ensuite en anglais en 1994. Une nouvelle édition de sa thèse, largement remaniée, a été publiée par l'ORSTOM en 1996 : *Gens de pirogue et Gens de la terre*, vol. I (2^e volume sous presse).

C'est là sans doute l'œuvre majeure qui a donné à son auteur une place originale dans la géographie française, aux frontières de sa discipline et de l'anthropologie : « Il s'est produit une rencontre heureuse entre un géographe nourri d'ethnographie et une société qui se pense géographiquement » (S. Latouche, *Revue Tiers Monde*, 1997). Ce n'est pas le moindre paradoxe de ce travail que de montrer comment ces micro-sociétés, occupant légèrement des îles éparpillées, utilisent en fait et contrôlent des espaces bien plus vastes : l'arbre, qui marque l'enracinement dans la terre, et la pirogue, vecteur des échanges, sont les deux signes forts du fonctionnement des sociétés mélanésiennes. Et de faire sentir aussi combien, partant de l'île de Tanna, il est profitable, par élargissements successifs, de porter cette réflexion culturelle aux dimensions du monde.

Le Pacifique et les micro-États

Les recherches de J. Bonnemaïson sur le thème de la confrontation entre coutume et modernité se sont ensuite étendues à l'ensemble de l'Océanie, dans un contexte régional marqué par l'insularité, la multiplication des États archipels et le choc des identités. C'est une nouvelle dimension qui mélange intelligemment culture et politique car, pour notre collègue, l'espace politique qui n'a ni véritable centre, ni véritable périphérie, se déploie en ligne brisée, selon un ensemble de nœuds politiques multiples qui se prolongent ensuite en réseaux secondaires autonomes quadrillant l'espace avoisinant par un modèle adapté à la nature géographique des milieux insulaires. La superposition sur ces sociétés d'un appareil étatique inspiré des modèles occidentaux rigidifie le système, crée des tensions et coûte fort cher à des micro-États qui, de ce fait, tombent sous la dépendance des pays les plus grands et survivent grâce à l'aide internationale et aux sommes envoyées par les émigrés installés dans les villes. Deux publications importantes ont marqué cette étape : *L'Atlas des îles et des États du Pacifique Sud* (1988), en collaboration avec B. Antheaume, et le volume de la *Géographie universelle : Asie du Sud-Est, Océanie*, qu'il a codirigé et dont il a écrit le chapitre sur l'Australie.

La géographie culturelle

De plus en plus intéressé par la dimension culturelle des sociétés, le poids des attitudes mentales et la force des représentations, il s'est ensuite orienté vers des études de géographie culturelle. Cette profession de foi, en quelque sorte, explique comment J. Bonnemaïson a bifurqué à un moment de sa carrière vers l'université. Il projetait de poursuivre une réflexion théorique à partir de ses nombreuses expériences de terrain et des recherches qu'il avait impulsées à l'époque où il était chef de département à l'ORSTOM. Dès son arrivée à l'Université, il a organisé, avec Luc Cambrézy, un colloque international sur un thème qui lui était cher : *Le Territoire, lien ou frontière ?* Cette rencontre fut un succès et a témoigné de l'intérêt de ces recherches sur les discours identitaires et l'usage du territoire (les actes du colloque seront publiés sous peu).

L'homme

Mais, bien au-delà d'une carrière qui fut exemplaire aussi bien par la variété des « métiers » exercés que par la richesse des publications scientifiques, c'est surtout un homme profondément attachant et chaleureux qui vient de disparaître. Convivial, aimant la vie, affectionnant le débat intellectuel, voire les joutes verbales, il avait réussi également dans la gestion des hommes. Il savait prendre ses responsabilités : sa passion pour la recherche ne l'a pas empêché d'accepter à plusieurs reprises des responsabilités d'encadrement de la recherche ou de représentation de l'institut : très tôt dans sa carrière comme secrétaire du comité technique de géographie, avec G. Sautter, puis comme chef de mission aux Nouvelles-Hébrides devenues le Vanuatu. Et plus tard, dans les fonctions de délégué géographique pour l'Asie du Sud-Est et le Pacifique ou de responsable du département SUD. Il y a toujours excellé, laissant le souvenir d'une grande efficacité sur le plan « diplomatique » ou dans l'administration de la recherche, où sa convivialité et son esprit d'équipe avaient suscité l'adhésion.

Il avait de multiples cordes à son arc et des talents profondément variés. Il était parfois un homme de défis successifs, saisis ou acceptés de bon cœur. On n'en citera que deux, dans des registres très différents. Il s'était attaché, non sans succès, à maintenir une « présence » scientifique française au Vanuatu dans un contexte difficile et plutôt antifrçais. Il présentait aussi son entrée à l'université comme un défi après une si longue carrière à l'ORSTOM, mais il s'y était trouvé d'emblée à l'aise, sachant en particulier trouver un contact chaleureux avec les étudiants.

C'était aussi un homme engagé, parfois à contre-courant des idées dominantes mais toujours avec un grand respect des opinions d'autrui. L'un de ses engagements les plus marqués était celui du partenariat : il attachait une grande importance à la formation et à la promotion de partenaires scientifiques dans les pays du Sud. Il s'y était consacré en Nouvelle-Calédonie, puis à une échelle plus vaste, à la tête du département SUD.

Le grand vide qu'il laisse parmi tous ses amis et collègues me remet en mémoire deux réflexions, parmi mille autres écrites dans sa thèse, avec cette grande qualité d'expression qui lui était familière, sur les milieux insulaires :

« Les îles sont toujours des déchirures, des fins de route, des rives d'inquiétude ; l'harmonie s'y dissout dans le confinement de l'espace, les certitudes de l'esprit dans la brisure de la bordure. Une fois que l'on est à terre, que le bateau ou la pirogue sont repartis, le lien avec le grand mouvement du temps est rompu. »

Au-delà de cette déchirure que ressentent les amis de Joël Bonnemaison, on peut aussi méditer sur la vision mélanésienne de la mort : Elle « n'est pas une brisure, ni une chute dans le néant ; en mourant, l'homme revient vers le temps primordial, il retourne au monde réel où l'attendent ses propres ancêtres, il continue à prendre parti dans les affaires des hommes et y conserve ses intérêts ».

Jacques Champaud