

## Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu

Jean-Marc Philibert

Volume 6, numéro 1, 1982

Idéologies et politiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006064ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006064ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

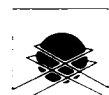
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Philibert, J.-M. (1982). Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu. *Anthropologie et Sociétés*, 6(1), 69–97. <https://doi.org/10.7202/006064ar>

# VERS UNE SYMBOLIQUE DE LA MODERNISATION AU VANUATU\*



**Jean-Marc Philibert**  
Département d'anthropologie  
Université Western Ontario

## ▣ Introduction

L'ethnologue qui s'intéresse à la dynamique des changements socio-culturels dans le Tiers-Monde puise en général à deux théories ou schémas évolutionnaires pour se représenter les mécanismes de la modernisation, du développement ou du non-développement. La première théorie, maintenant en désuétude, celle de la modernisation, a connu son apogée dans les années 1950 et 1960 durant la grande époque du fonctionnalisme structural dans la sociologie américaine et fut développée par d'éminents sociologues tels que Talcott Parsons (1966, 1971) et Marion Levy (1966). Cette théorie donna naissance aux diverses études de modernisation qui se penchent sur les phénomènes de diffusion institutionnelle et culturelle entre pays développés et pays en voie de développement, plus particulièrement sur la façon dont la société locale se trouve réorganisée ou pas, selon le cas, à partir d'un modèle occidental de normes, valeurs, croyances et institutions sociales. Cette approche minimise, quand elle ne passe pas entièrement sous silence, le contexte historique dans lequel se sont effectuées ces transformations, c'est-à-dire de l'impérialisme et du colonialisme occidental<sup>1</sup>. La seconde théorie, celle de la dépendance, met au contraire l'accent sur la domination politique

---

\* La recherche sur le terrain fut effectuée de décembre 1971 à avril 1973 et de juin à août 1979 grâce à des fonds de recherche généreusement offerts par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Je remercie les personnes suivantes pour avoir accepté de lire et de commenter cet article : C. Farber, J. Friedman, J. Leroy, F. Manning, R. Rodman, M. Spence et P. Stephenson. Je tiens à remercier tout spécialement K. Burridge, J.C. Vilquin et Jane Philibert pour leur contribution tant au contenu qu'à la forme de cet article. Qu'il me soit permis enfin d'exprimer toute ma gratitude aux habitants d'Erakor pour leur généreuse hospitalité.

<sup>1</sup> Hoogvelt (1976: 18) note que Parsons ne discute de domination ou d'exploitation, d'impérialisme ou de colonialisme dans aucun de ses livres sur l'évolution des sociétés.

entre la métropole ou centre (Occident) et le satellite ou périphérie (Tiers-Monde) et explique par le colonialisme et le néo-colonialisme l'absence de développement dans le Tiers-Monde, réduisant ainsi l'importance de la diffusion culturelle et institutionnelle qui s'est produite. L'ethnologue se voit donc confronté à un choix théorique ne rendant compte qu'à moitié de la réalité empirique qu'il tente de décrire dans la communauté locale étudiée<sup>2</sup>.

La difficulté ne s'arrête malheureusement pas là. Ces deux théories se fondent sur une méthodologie un peu suspecte lorsqu'elles définissent la nature des sociétés autochtones dans le Tiers-Monde. Dans la théorie de la modernisation, les généralisations sont faites à partir des types idéaux de « société moderne » et « société traditionnelle » où le second concept n'est que l'envers du premier. Cette même polarisation se retrouve dans la théorie de la dépendance, mais dissimulée cette fois sous la forme d'une bi-polarité qui nie à la périphérie toute autonomie d'action. Worsley, un des premiers anthropologues à s'intéresser à Marx en Grande Bretagne, critique les néo-marxistes qui attribuent toute causalité à « l'hyperintentionnalité du centre et qui refusent toute autonomie à la périphérie » (1981: 229)<sup>3</sup>. Foster-Carter (1978: 242), mettant de côté toute la question de la réification des modes de production dans les analyses marxistes, constate que ces dernières font montre de peu d'intérêt pour les instances ou pratiques qui ne sont pas économiques, que ce soit la politique ou l'idéologie, la religion ou les idées sur la parenté, c'est-à-dire ce qui correspond à la conscience qu'ont les acteurs de leur situation. Worsley s'en prend également à l'« aculturalisme » des études marxistes. Il reproche aux marxistes de ne pas avoir une théorie de la culture qui leur permettrait de mieux comprendre la relation entre les faits économiques et non-économiques. « La lutte des classes, ajoute-t-il, se produit dans tous les domaines socio-culturels et non seulement dans la zone réifiée et isolée qu'est « l'économique » » (1981: 205)<sup>4</sup>.

Comment l'ethnologue peut-il éviter l'ethnocentrisme théorique et réconcilier en même temps les « grandes théories » et la réalité locale ? L'approche néo-marxiste se fonde sur une hyper-détermination du centre qui cadre mal avec l'expérience anthropologique des communautés traditionnelles. D'autre part, comment tenir compte des facteurs d'ordre culturel sans retomber pour autant dans la problématique insoutenable, tant sur un plan méthodologique qu'idéologique, des études de modernisation, comme par exemple

---

<sup>2</sup> J'ai emprunté à Hoogvelt ce regroupement de plusieurs écoles de pensée en deux grandes théories, de même que la critique qui en est faite. On trouvera dans les essais critiques suivants de quoi étayer cet exposé forcément caricatural. Théorie de la modernisation : Frank (1972), Bernstein (1971), Hoogvelt (1976). Théorie de la dépendance : pour la clarté et surtout la brièveté de l'exposé, j'ai regroupé les études néo-marxistes latino-américaines à la Frank avec les études marxistes françaises : Oxaal, Barnett & Booth (1975), Foster-Carter (1973), Peoples (1978), Kahn & Llobera (1980). Les lecteurs moins familiers avec les diverses prises de position en anthropologie française consulteront avec profit Moniot (1976), Clammer (1978), Copans & Seddon (1978).

<sup>3</sup> Ma traduction.

<sup>4</sup> Ma traduction.

le réductionnisme psychologique des études de valeurs tellement à la mode il y a quelques années ?<sup>5</sup>

Peel (1973) suggère d'analyser les idées et perceptions de la réalité sociale que les acteurs entretiennent dans les contextes sociaux particuliers; il s'agit plus précisément de connaître les termes au moyen desquels les membres des sociétés traditionnelles rendent compte de leur expérience collective. Les idéologies indigènes constituent une source culturelle de changement social et elles abondent dans le Tiers-Monde où il y a tant à expliquer et à faire pour réduire l'écart entre les aspirations et la réalité<sup>6</sup>. Ainsi Peel, étudiant un concept Yoruba de développement, *Olaju*, découvre « the stable matrix of ideas, existing in relation to a relatively enduring social context though not evidently a mere reflection of them, upon which subsequent intellectual responses to social change were developed » (1978: 159). Une analyse des conceptions indigènes des phénomènes sociaux qui les touchent constitue le moyen terme par lequel les ethnologues arrivent à réconcilier le niveau local et le niveau universel. Ces facteurs culturels sont le produit d'une expérience et d'un savoir culturel unique aux prises avec un phénomène d'ordre universel, soit le colonialisme ou le néo-colonialisme. En étudiant la symbolisation indigène de la modernité, on peut ainsi saisir un « script culturel » (Turner) particulier d'une histoire quasi universelle. Comme le fait remarquer Worsley (1981: 248) : « Such an analysis links past with present and provides a cognitive map, a set of value commitments, and a project of action ».

Selon Turner (1974: 14), les sociétés s'orientent vers l'avenir à partir de leurs métaphores de la « bonne vie » et dans la compétition entre ces divers paradigmes et métaphores de la « bonne vie » au moyen desquels elles se représentent l'avenir. Je propose d'analyser ici le développement de l'idée de modernité dans un village autochtone du Vanuatu qui a misé au cours de l'histoire coloniale sur l'adoption des façons de faire européennes. Je présente cette idéologie de la modernisation, ou plus exactement les images et symboles de la « bonne vie », comme un texte que l'on peut analyser à trois moments de l'histoire du village en question : alentour de 1880 d'abord, alors que le christianisme est en voie d'implantation; au début du XXe siècle ensuite durant la période d'efflorescence du christianisme presbytérien; en troisième lieu au cours des années 1970, c'est-à-dire durant les dernières années d'existence du Condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides.

On constatera que le rapport entre idéologie et structure sociale passe d'une période de déphasage à une période d'équilibre et à une période de

<sup>5</sup> Ces études de « value orientation », de « achievement motivation » etc., n'ont pas encore été abandonnées par les sociologues américains, voir Chandler (1979).

<sup>6</sup> J'utilise ce terme dans le sens que lui confère Peel (1973: 300) : « It incorporates an analysis of present dissatisfaction, an outline of the social desideratum and an analysis of the means by which this gap may be closed ».

déphasage à nouveau. Au XIXe siècle, le christianisme propose à la culture autochtone une idéologie communautaire qui devance les formes sociales traditionnelles et dont l'acceptation amènera une restructuration des institutions indigènes. Au début du XXe siècle, à la suite de l'action missionnaire, la société indigène réorganisée et réinterprétée fait montre d'un nouvel équilibre entre les institutions sociales et l'idéologie que celles-ci véhiculent, alors que structure et idéologie se réfléchissent mutuellement. Enfin, plus près de nous, c'est à nouveau l'idéologie qui devance la structure sociale alors que les habitants du village, ces autodidactes de la modernité, maintenant en quête d'une nouvelle identité sont en train de s'inventer une image.

### ▣ Cadre ethnographique

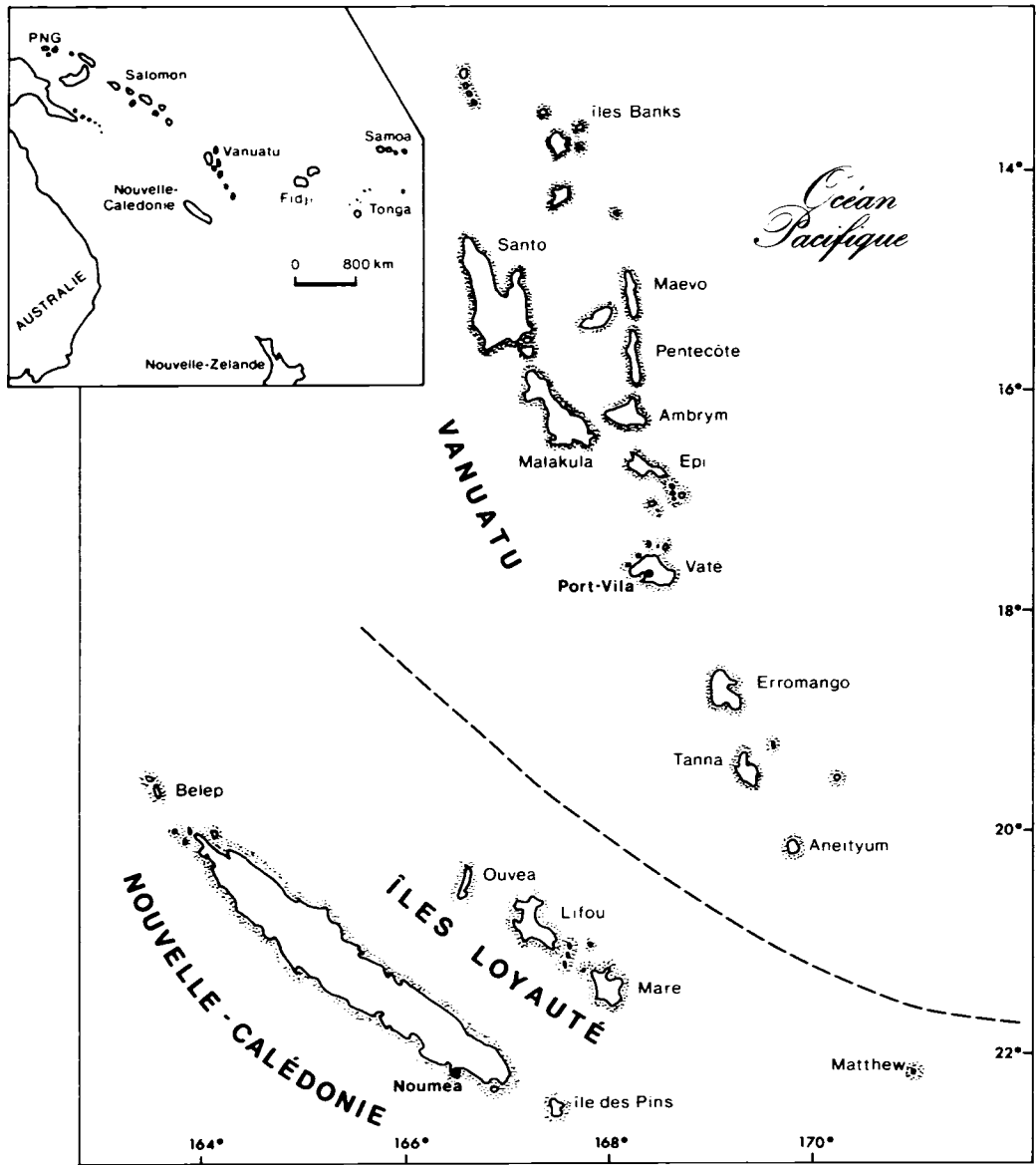
Le village qui sert de cadre ethnographique à cette étude est un village autochtone du Vanuatu, c'est-à-dire de l'ancien Condominium franco-britannique des Nouvelles-Hébrides<sup>7</sup>.

Le village d'Erakor est situé sur l'île de Vaté (ou Efate) à 10 kilomètres de Port-Vila, la capitale du Vanuatu qui compte une population d'environ 15,000 habitants (1979), zone péri-urbaine incluse. Le village forme aujourd'hui une communauté urbanisée prospère, coupée de son passé, une combinaison de matérialisme, de perspicacité commerciale, de christianisme à saveur presbytérienne, d'optimisme face à l'avenir et d'assurance d'avoir choisi la bonne voie. Les habitants d'Erakor ont toujours affiché au cours de leur histoire une grande réceptivité aux idées venues de l'extérieur : ils furent les premiers sur Vaté à se convertir au christianisme et ils jouèrent un rôle de premier plan dans l'évangélisation de l'île; ils participèrent très tôt à l'économie de marché par la production commerciale de coprah et ils prennent aujourd'hui une part très active au marché de Port-Vila et à l'industrie touristique.

Pourtant l'histoire de ce village reflète assez fidèlement l'histoire coloniale du Vanuatu. Les villageois ont connu le commerce du santal entre 1840 et 1850 avec le carnage d'autochtones sur Vaté en 1842 et le massacre de l'équipage du *British Sovereign* en guise de représailles dans un village tout près d'Erakor en 1847. Ils ont été évangélisés par les catéchistes polynésiens à partir de 1845 et par des missionnaires presbytériens à compter de 1864. Ils ont subi au siècle dernier les épidémies qui décimèrent une partie de la population du Vanuatu, de même que la traite des autochtones

---

<sup>7</sup> L'archipel des Nouvelles-Hébrides accéda à l'indépendance en juillet 1980 et se nomme depuis la République du Vanuatu. Les habitants du pays s'appellent ni-Vanuatu. La République située entre les îles Salomon et la Nouvelle-Calédonie, comprend près de 80 îles qui s'échelonnent sur quelque 700 kilomètres entre les 13 et 21 degrés de latitude Sud et les 166 et 171 degrés de longitude Est. La superficie du pays est d'environ 13,000 kilomètres carrés et la population, qui se chiffrait à un peu plus de 110,000 habitants en 1979, est répartie sur une douzaine d'îles principales.



Carte de situation: Nouvelle-Calédonie, îles Loyauté, Vanuatu

vers la Nouvelle-Calédonie, Fidji et le Queensland. Les villageois firent également l'expérience de la spoliation de leurs terres avec le début de la colonisation européenne de Vaté à compter de 1870.

Aujourd'hui, tout comme les quatre autres villages indigènes de la zone péri-urbaine de Port-Vila, Erakor est établi sur ses propres terres. La communauté comprenait, en 1972, 629 habitants répartis dans 92 maisonnées et 117 émigrants résidant à la ville, dans les îles du Vanuatu ou en Nouvelle-Calédonie, ce qui fait d'Erakor le second plus important village du pays.

Erakor diffère sociologiquement des autres villages urbains. D'abord par sa composition ethnique, puisque le quart de sa population possède le statut juridique de ressortissants français. Ces derniers sont les descendants de Néo-Calédoniens établis au village après avoir épousé des femmes d'Erakor dans les années 1920. De plus, bien qu'en majorité protestant, le village présente une composition religieuse complexe : on y trouve des catholiques, des membres de l'Assembly of God, du mouvement Bahai et des Adventistes du Septième Jour. Les terres d'Erakor appartiennent en propre à la mission presbytérienne qui exerce un mandat sur le terroir, alors que les terres des autres villages sont gelées sous forme de réserve indigène. La communauté est, de plus, touchée de près par l'industrie touristique avec les deux plus importants hôtels du Vanuatu situés à proximité du village.

On trouve sur le terroir villageois de nombreuses ressources naturelles : un lagon où les villageois font la pêche et ramassent des coquillages, et des terres en suffisance pour l'horticulture à long cycle de jachère pratiquée par les villageois.

L'économie villageoise est axée sur le travail salarié à l'extérieur du village. Plus de 60% des individus en âge de travailler occupent des emplois salariés qui représentent plus de 90% des rentrées mensuelles d'argent. Les revenus mensuels par maisonnée, très élevés pour le Pacifique-Sud, varient entre 23.00\$ et 596.00\$ Australiens avec une moyenne de 194.77\$. En fait, 42.4% des maisonnées possèdent un revenu mensuel variant entre 100.00\$ et 199.99\$ et 39.4% d'entre elles ont un revenu mensuel supérieur à 200.00\$. Si l'économie villageoise est une économie marchande, il n'en subsiste pas moins un secteur non-marchand qui préside à l'obtention du droit de résidence, à l'allocation de terres de culture et à l'accès aux diverses formes d'entraide. La prospérité d'Erakor tient à ce double caractère rural/urbain du village, à son économie à la fois de subsistance et de marché, au fait que les villageois sont de petits propriétaires fonciers qui vendent leur force de travail à la ville. Ils ont ainsi accès à la richesse matérielle de la ville au niveau de la production, distribution et consommation, sans avoir à sacrifier pour autant la sécurité économique qui découle de l'existence d'un secteur non-marchand dans la communauté<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Pour une description plus complète de l'économie villageoise, voir Philibert 1976, 1981b.

## ◆ Le passé : la fin du XIXe siècle

De tous les représentants européens à se rendre au Pacifique-Sud, les missionnaires ont sans doute été ceux dont l'influence sur les populations autochtones fut la plus profonde et la plus marquante. Cela tient à ce que le Pacifique-Sud fut une terre de mission exceptionnelle. D'abord, comme le note Forman (1972), parce que le rapport normal entre missions et puissances coloniales y fut inversé : les missions, qui étaient déjà solidement implantées bien avant l'arrivée des puissances impériales, furent en général plus influentes et les gouvernements coloniaux plus faibles dans le Pacifique-Sud qu'ailleurs. Sans compter que les missionnaires furent proportionnellement beaucoup plus nombreux dans le Pacifique-Sud que presque partout ailleurs : on trouvait un missionnaire par millier d'habitants dans le Pacifique au début du siècle, alors que l'Afrique par exemple n'en comptait qu'un pour 50,000 habitants à la même époque (Forman 1978: 39).

Les églises ont joué un rôle particulièrement important au Vanuatu. Il n'est pas impossible de soutenir que le gouvernement condominial doit son existence et sa survie à la mission presbytérienne qui a intrigué si longtemps et si fortement pour le maintien de la présence britannique dans l'archipel<sup>9</sup>. Durant la plus grande partie de l'histoire coloniale, les missions s'occupèrent non seulement d'apostolat, mais également de l'instruction publique et des services de santé<sup>10</sup>. Il va sans dire qu'elles jouèrent un rôle politique déterminant comme définisseur de situation tant au profit des autochtones que des autorités gouvernementales.

Les raisons qui poussèrent les Mélanésiens à se convertir au christianisme sont bien entendu multiples. Certains groupes utilisèrent les missionnaires à leur insu dans des conflits politiques traditionnels, ce que souligne Cuiart pour le Vanuatu (Guiart 1962). D'autres encore se cherchaient des protecteurs européens pour appuyer leur cause dans les différends interraciaux où la justice se trouvait fréquemment entre les mains du mieux armé. Après tout, les missionnaires étaient souvent les seuls à se soucier des autochtones, à vivre parmi eux, parfois pour de très longues périodes, à apprendre leur langue et à les conseiller<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> C'est l'argument avancé par Forman (1972). L'administration britannique a été capable d'étendre sa sphère d'influence au Vanuatu grâce aux liens étroits qu'elle a maintenus avec l'église presbytérienne et l'église anglicane. La lettre suivante du commissaire-résident britannique à son supérieur le Haut Commissaire fut rédigée il n'y a pas si longtemps, soit en 1950 : « We therefore (as British Administration) work in very closely with the Missions – and it pays !... you would be surprised how well the natives here have responded to the fact that Pandemonium conditions have led to their progressing along natural (partly mission guided) lines without any high administrative planning or detailed « supervision » which of course would *jointly* be impossible » (Filière No 38/6, Document No 24, Western Pacific Archives).

<sup>10</sup> Rappelons que le système d'enseignement public ne remonte qu'au début des années 1960.

<sup>11</sup> Par exemple le Dr John William MacKenzie qui quitta le Canada en 1872 à l'âge de 26 ans pour demeurer 40 ans au Vanuatu. Il habita durant 30 ans à Erakor où la maladie emporta sa première épouse et trois de leurs sept enfants.



Le désir de se « convertir » — laissons de côté pour le moment le problème de savoir ce que ce terme signifiait pour les indigènes de l'époque — est venu des habitants de l'archipel eux-mêmes. Pouvoir (politique) et savoir (religieux) sont intimement liés en Mélanésie traditionnelle, de sorte que les indigènes ont cherché l'égalité morale, économique et politique avec les nouveaux arrivants en tentant d'assimiler, souvent à tout prix, leurs connaissances. Or le savoir véritable, comme nous l'apprend Lawrence (1964) dans ce *locus classicus* des religions mélanésiennes, est avant tout un savoir sacré, un savoir révélé, les connaissances séculaires et techniques ayant peu d'importance ou de prestige puisque tout le monde les possède. Il n'est donc pas étonnant que les ni-Vanuatu aient cherché dans le christianisme les clés de la richesse matérielle des Européens. La conversion au christianisme était également l'aveu que les religions traditionnelles ne rendaient plus compte de manière adéquate d'un horizon culturel considérablement élargi par la présence d'Européens. De plus, le christianisme se présentait avec le prestige accordé aux institutions d'un « conquérant ».

Le christianisme avait aussi un autre attrait. Le savoir sacré en Mélanésie était jalousement gardé comme un trésor, le secret, la dissimulation visant à préserver un pouvoir attaché à des connaissances exclusives. Ainsi donc les indigènes furent frappés par la générosité apparente des missionnaires.

Islanders were amazed by what they regarded as an indiscriminate and a profligate offer by the missionaries to dispense knowledge.

Harwood 1978: 240

Habités à tenir une comptabilité rigoureuse de tout échange parce que soucieux de maintenir la réciprocité dans un système social où la notion d'équivalence est fondamentale, ces Mélanésiens ne pouvaient s'expliquer le désintéressement missionnaire que comme la marque d'un infantilisme attardé ou encore d'une richesse insondable. Ayant opté pour la seconde interprétation, les autochtones s'appliquèrent à acquérir ces connaissances le plus rapidement possible. Outre qu'il promettait des richesses infinies, le christianisme offrait des solutions aux problèmes qui confrontaient les ni-Vanuatu : mortalité galopante due aux épidémies que ne pouvaient vaincre les remèdes traditionnels; spoliations de terre et autres formes d'exploitation économique par divers Européens; absence de gouvernement qui pût s'occuper d'arbitrer les différends entre autochtones et Européens.

On cherchait donc un cadre à la fois intellectuel et social qui permit de réagir efficacement à la situation de contacts culturels. La religion offrit d'abord un nouveau cadre politique. Sur Vaté, les hameaux dispersés à travers l'île furent groupés par les missionnaires presbytériens en villages côtiers. Les gens étaient regroupés dans un ensemble social beaucoup plus large, soit un genre de paroisse, sous l'autorité de *church elders* et d'un missionnaire européen. On assista alors à une dilatation des solidarités sociales. Tout aussi importante fut la contribution d'un support idéologique qui permit de penser ces réalignements sociaux à partir d'une morale

universelle de fraternité humaine remplaçant l'attitude traditionnelle de méfiance et d'hostilité<sup>12</sup>.

L'influence des missions aux Nouvelles-Hébrides fut d'autant plus grande que l'influence de l'administration condominiale fut lente à se faire sentir. Par exemple, le Protocole franco-britannique de 1914 ne fut ratifié qu'en 1922 et les tribunaux indigènes prévus dans le Protocole ne virent le jour qu'en 1927. L'influence de la mission presbytérienne à Erakor, en tant que définisseur de la situation de contact, fut donc particulièrement profonde de 1864, date de l'arrivée du premier missionnaire européen au village, jusqu'à la mise en place d'un début d'administration indigène vers 1925.

La mission presbytérienne introduisit d'immenses changements durant ces quelque soixante ans. Un missionnaire canadien, le révérend J.W. MacKenzie, joua un rôle de premier plan dans la modernisation de ce village. Entre 1872 et 1912, date de son départ des Nouvelles-Hébrides, ce missionnaire mit fin aux guerres entre les villages du sud-ouest de Vaté et au cannibalisme; il abolit la polygamie, le culte des ancêtres, la consommation du kava (*Piper Methysticum*), les fêtes et danses intervillageoises, l'institution de la maison des hommes et l'usage de la sorcellerie (pierres magiques)<sup>13</sup>.

Face à la dépopulation indigène, il regroupa les gens dans des villages côtiers sous l'autorité d'un chef unique choisi pour ses bonnes dispositions. Les solidarités familiales locales, déjà ébranlées par la mortalité et par l'arrivée de nombreux étrangers, furent à nouveau affaiblies lorsque la mission modifia les règles de tenure foncière en faveur d'un mode de tenure personnel qui négligeait les droits coutumiers des clans.

Le coût de cette conversion fut élevé : les autochtones durent abandonner de nombreuses pratiques coutumières pour accéder à la « vie nouvelle ». La perte des institutions traditionnelles fut en partie compensée par l'alphabétisation de la population. Les gens reçurent une instruction principalement religieuse, mais ils apprirent également des rudiments d'arithmétique, d'anglais, de géographie et de solfège. Les femmes de leur côté apprirent à faire la lessive et la couture. La mission introduisit les premières cultures commerciales (maïs et arrowroot) pour défrayer les coûts de publication des nombreux livres imprimés dans la langue d'Erakor. Elle encouragea également l'établissement des cocoteraies et la production de coprah comme solution de remplacement au travail dans les plantations de sucre de Queensland et des îles Fidji. L'organisation politique villageoise fut modi-

---

<sup>12</sup> Il ne faudrait pas non plus exagérer la fixité des sociétés mélanésiennes traditionnelles dont les membres disposaient d'une certaine mobilité. Voir à ce sujet la belle étude du géographe français Joel Bonnermaison (1981).

<sup>13</sup> Ces changements firent remarquer à un observateur de l'époque : « In considering the social customs of the islands we visited, it should be remarked that the Christian natives have absolutely and violently changed their old habits of life » (Somerville 1894: 3).

fiée, le pouvoir passant aux mains des adeptes de la nouvelle religion. Les fils de personnes influentes furent envoyés au Tongoa Training Institute parfaire leur éducation religieuse et ainsi affermir le pouvoir de la mission dans les villages.

Ces modifications apportées à l'organisation sociale coutumière allèrent de pair avec des changements idéologiques profonds. La mission définit pour les villageois la situation de contact dans les termes suivants :

- 1) universalité de la religion : le monde européen était présenté comme obéissant aux préceptes divins, même si ceux-ci n'étaient pas respectés par tous les Européens, et le domaine religieux comme le principe déterminant du système social des blancs, ce qui ressemblait à la conception indigène de la religion; dans la situation anarchique qui régnait au Vanuatu au XIXe siècle, la mission édictait un ensemble de règles grâce auxquelles les autochtones pouvaient s'éviter des ennuis : ce n'est que beaucoup plus tard que les villageois firent une distinction entre la « loi » de la mission et la « loi » de l'administration, c'est-à-dire entre les domaines spirituel et temporel;
- 2) en termes de salut : la religion chrétienne était un univers social entièrement nouveau qui ne souffrait pas les pratiques coutumières « diaboliques » et qui exigeait une acceptation sans réserve pour accéder à la « vie nouvelle » ;
- 3) en termes paternalistes : le missionnaire, ce représentant de la société européenne, quittait son pays et les siens pour venir sauver ces enfants de Dieu : les autochtones furent astreints au rôle d'élèves, d'apprentis dans la foi, qui avaient un long chemin à parcourir avant d'en arriver à l'égalité morale promise dans la religion des Européens;
- 4) en termes modernistes : les changements introduits par les missionnaires n'étaient pas que d'ordre spirituel : la mission se préoccupait également du bien-être matériel de ses fidèles, introduisant médecine, cultures commerciales, instruction et de nouveaux besoins, tels les livres, vêtements, outils manufacturés etc.;
- 5) en termes messianiques : la nouvelle religion et le salut qu'elle promettait était un genre d'expérimentation comme on en trouve dans les cultes du cargo où, soudainement, les catégories sociales traditionnelles sont secouées dans l'espoir de trouver de nouvelles formules, de nouvelles équations pour rendre compte de l'ordre social; de nombreux villageois épousèrent à fond la nouvelle cause en devenant catéchistes et en allant porter, au risque de leur vie, leur témoignage aux populations païennes de l'Archipel.

Tous ne laissèrent pas uniquement à la mission le soin de définir l'ordre nouveau, bien que celle-ci fût le seul agent susceptible d'élaborer une construction systématique de la nouvelle réalité sociale. Certains s'engagèrent par

curiosité ou par cupidité sur des bateaux ou se rendirent à Fidji, au Queensland ou en Nouvelle-Calédonie pour travailler et découvrir le « monde des Blancs ».

On note durant cette période le désir de faire l'expérience d'idées et de comportements nouveaux. Il faudra attendre la seconde guerre mondiale pour que se produise une autre « révolution » de cette importance. La richesse inépuisable des Américains – dont certains étaient noirs tout comme eux – l'aisance avec laquelle ils se défaisaient de ces biens pour en faire généreusement profiter les autochtones, posa de nouveaux problèmes de compréhension. Les villageois trouvèrent dans les camps militaires, les hôpitaux et les « PX » de nouvelles normes pour mesurer le chemin à parcourir. Ils découvrirent le *klin levín* (standards de vie élevés) des Américains.

En adoptant le christianisme, les villageois se donnaient un nouvel outil, un nouveau modèle, pour se penser, se définir et orienter leur action dans la situation de contact. Mais tout n'était pas que discontinuité entre le « temps de la lumière » et le « temps des ténèbres ».

#### ◆ Le passé : le début du XXe siècle

L'organisation politique mise sur pied à Erakor par le missionnaire presbytérien dans les années 1880-1890 emprunta à la conception coutumière de l'univers social. Les villageois se représentent la société traditionnelle comme une société répressive fondée sur la crainte. N'était reconnu comme pouvoir réel que celui qui se doublait de coercition. Les villageois utilisent aujourd'hui un contexte pénal pour décrire le pouvoir des chefs traditionnels. Les délits, tels que vols et adultère, étaient sévèrement punis et le chef avait droit de vie et de mort sur ses sujets, soit directement, soit par l'intervention des *supe* (esprits des ancêtres), ou des forces magiques que le chef tenait de son « endroit tabou ».

Si avec la venue du « monde de la lumière », il y eut moins à craindre des forces surnaturelles qui peuplaient l'univers – « poisons », esprits tabou, *supe* – il ne se produisit pas pour autant de changement complet dans la conception indigène de l'univers. Dieu et Satan déplacèrent le monde des esprits comme force agissante, sans pour autant les éliminer.

Le culte des ancêtres constituait, selon MacDonald (1892), la religion traditionnelle des gens de Vaté qui expliquaient les maladies et la mort par l'intervention des *supe* à l'instigation du *tabu man* (sorcier). Il y eut transfert de ces pouvoirs « magiques » au pouvoir surnaturel de Dieu. On fit du Dieu chrétien un Dieu vengeur qui, sur le modèle des *supe*, punissait de maladies mortelles les fautes commises par ses enfants. N'avait-il pas châtié au moyen d'épidémies les païens qui avaient refusé de se convertir ? La croyance en l'intervention fréquente d'un Dieu vengeur dans la vie de ses sujets, inter-

vention guidée par les autorités religieuses du village, s'explique en grande partie par le culte des ancêtres.

Rappelons que les autorités civiles des villages créés par les missionnaires étaient choisies pour plaire à ces derniers. De plus, lorsque le missionnaire McKenzie quitta le Vanuatu en 1912, il nomma les chefs de village de Vaté *church elders*, consacrant ainsi l'alliance du pouvoir spirituel et temporel.

Du début du siècle jusque vers 1927 au moment où les deux administrations introduisirent les tribunaux indigènes, le chef et ses conseillers, *church elders* et autres personnes influentes dans la communauté, se chargeaient du maintien de l'ordre au village. On raconte qu'à l'époque le chef tenait son pouvoir à la fois de la coutume et de la religion. Les coupables de fautes mineures devaient payer une amende sous forme de porcs, biens mobiliers et immobiliers, ou étaient condamnés à des « travaux forcés » en brousse, tels que l'ouverture d'une piste à la machette. Les récidivistes se voyaient saisir leurs cocotiers ou leurs terres de culture. Dans des cas extrêmes, le village s'assemblait pour assister à la flagellation d'un coupable<sup>14</sup>.

Toutefois, en dernière analyse, le pouvoir des autorités villageoises venait de ce recours toujours possible à la colère divine. Le chef et les *church elders* avaient le pouvoir d'infliger aux villageois la colère divine. À cette époque, les gens croyaient que Dieu était « plus près de la communauté » qu'aujourd'hui, et tout ce qui concernait la religion, de l'acceptation d'une charge de *church elder* jusqu'à la condamnation à la justice divine, inspirait la crainte. Les *church elders* ne maîtrisaient pas entièrement le pouvoir sacré dont ils disposaient : la charge d'*elder* comportait également sa part de risques, puisque ce même pouvoir pouvait se retourner contre celui qui ne menait pas une vie exemplaire. La justice divine n'était pas que sévère : elle était également expéditive comme nous l'apprend l'énoncé suivant.

Auparavant, celui qui « faisait une erreur » (commettait un délit) attrapait sa punition le jour même, accident ou maladie. C'est pour cela que les gens se sont convertis rapidement. Sans cela, les gens feraient tous partie aujourd'hui du mouvement John Frum (un mouvement messianique). Dieu agissait ainsi pour démontrer son pouvoir. La loi d'autrefois était rapide : celui qui désobéissait recevait sa punition le jour même. S'il ne se repentait pas, c'était la mort qui l'attendait. C'était bien ainsi parce que les gens avaient peur.

Un informateur

Puisqu'il n'y avait pas de division entre le « travail de chef et celui de *church elder* », c'est-à-dire entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel, quand les personnes influentes du village se réunissaient, leur « parole était dangereuse ». Les plus de quarante ans se souviennent de la fin tragique de ceux qui furent remis entre les mains de la justice divine.

---

<sup>14</sup> La dernière personne à être flagellée aurait reçu ce châtiment à la fin des années 1920.

Le pouvoir des *elders* ne tenait pas uniquement à la crainte qu'ils pouvaient inspirer. Il découlait également de leur savoir. Puisque tout ce qu'il y avait à connaître de l'univers se trouvait dans la Bible, seuls les vieux possédaient le savoir sacré qui vient d'une longue fréquentation des livres saints. Eux seuls savaient expliquer les paraboles et les situer dans le contexte de la vie de village. C'était à eux d'interpréter les desseins de Dieu sur son royaume terrestre, de rendre le monde intelligible par leurs connaissances. De plus, la mission jouait le rôle d'intermédiaire entre le village et les autorités gouvernementales. Les deux administrations formaient dans l'esprit des gens une autorité arbitraire qui dispensait la justice selon son bon vouloir à partir d'un ensemble de règles juridiques mal comprises. L'observation des dix commandements et le respect des directives émises par les *church elders* suffisaient à éviter aux villageois les ennuis qu'aurait pu leur faire le gouvernement.

Les peines infligées aux délinquants par les autorités villageoises possédaient également un caractère religieux. Non seulement la personne condamnée à des « travaux forcés » ne pouvait s'associer librement avec les autres villageois, mais elle ne pouvait pas non plus communier. D'autres perdaient le droit de participer à la vie religieuse, et l'entrée de l'église, important lieu de rassemblement de la communauté, leur était proscrite pour des périodes allant jusqu'à six mois. C'était toute la personnalité sociale du coupable qui était punie par cet ostracisme social et religieux.

Les sanctions surnaturelles n'étaient pourtant pas les seules dont disposaient les anciens. Les mariages prescrits existaient toujours à l'époque et le concours des anciens était indispensable pour obtenir une épouse. Ils étaient encore les chefs de clan dans un système de parenté qui avait une incidence beaucoup plus directe sur la vie des membres de la communauté villageoise que le système actuel.

Des années 1930 aux années 1950, l'histoire de l'organisation politique d'Erakor révèle la perte de la suprématie des aînés sur les cadets dans les domaines judiciaire, marital et économique, en même temps que le gouvernement central étendait sa sphère d'influence. La gérontocratie religieuse mise en place au début du siècle par la mission est depuis longtemps chose du passé.

Pour résumer, nous avons vu que traditionnellement les anciens dirigeaient la vie sociale du village. Ils étaient les chefs de clan, ceux qui réglementaient l'échange des femmes, qui connaissaient les forces surnaturelles qui gouvernent le monde, qui communiquaient avec l'esprit des ancêtres, puisqu'ils étaient eux-mêmes en passe de devenir des *supe*, et finalement, qui instruisaient les jeunes gens au *nakamal* (maison des hommes). Cet ordre social fut remplacé par la mission qui imposa sa domination sur tous les aspects de la vie du village. Une seconde gérontocratie remplaça la première, fondée cette fois-ci sur un nouveau type de savoir sacré, celui de la Bible et de la

religion chrétienne. Le contrôle social demeura aussi répressif que sous le système traditionnel, les gens tout aussi enrégimentés. Il y avait couvre-feu au village à 21 heures tous les soirs et, les dimanches, il était interdit de se baigner ou d'allumer un feu pour faire la cuisine. Les maladies et la mort demeurèrent attribuables à des forces surnaturelles : un Dieu vengeur, toujours prêt à exaucer les prières des *church elders*, intervenait dans la vie courante des villageois pour assurer le pouvoir de ses représentants sur terre et réaliser un ordre social nouveau.

Pour quelque temps, les anciens maintinrent également leur emprise sur les cadets par l'échange des femmes, l'héritage des cultures commerciales et l'exercice de la justice. Aujourd'hui les choses ont changé. Dieu n'intervient plus aussi fréquemment dans la vie des fidèles, dit-on, et les jeunes, qui n'ont pas connu l'époque où ceux qui désobéissaient aux autorités villageoises étaient frappés de la colère divine, n'ont plus « peur » de leur aînés. L'alliance des pouvoirs temporel et spirituel n'est plus. Les formes plus directes de coercition ont également disparu.

Grâce à l'intervention des deux puissances de tutelle dans le domaine de l'enseignement, les jeunes sont en général plus instruits que leurs aînés et ils ne manquent pas de le leur rappeler quand ces derniers les exhortent ou les réprimandent. La vie religieuse est également moins fervente qu'elle ne l'était depuis que les écoles de la mission et la religion chrétienne ont cessé d'être le principal moyen d'accéder au monde européen. Il existe en tout cas maintenant un autre idiome que celui de la religion par lequel les villageois peuvent exprimer leurs aspirations.

Mais nous allons trop vite. Retournons à la perception que les villageois avaient du monde moderne au début du XXe siècle.

Avec la certitude que toutes les institutions coutumières étaient l'œuvre du diable et qu'elles s'opposaient à l'ordre nouveau, le savoir traditionnel devenait superflu. Suite à l'abandon des pratiques coutumières, le savoir traditionnel n'avait plus de justification. On adopta les mythes chrétiens qui apparaissaient beaucoup plus actuels et l'ordre ancien tomba en désuétude. Là où la religion chrétienne n'a pas complètement supplanté le savoir traditionnel, elle l'a assumé et réinterprété.

À cette époque, la notion de modernisation ou de développement était exprimée dans un idiome chrétien, en particulier au moyen des métaphores missionnaires bien connues de « monde de la lumière » et de « monde des ténèbres ». Le monde de la lumière était ce monde nouveau et meilleur promis par le christianisme et le monde des ténèbres, celui de la coutume, était devenu un monde passé et dépassé.

Lumière selon le *Petit Robert* signifie au sens figuré : « ce qui éclaire, illumine l'esprit », « ce qui rend clair, fournit une explication » et en cons-

truction absolue, « Dieu, la Vérité, le Bien ». Je crois que pour les villageois cette notion de lumière devait avoir tous ces sens. Ils empruntèrent aux missionnaires cette image pour indiquer que le message évangélique venait déchirer le voile de l'obscurité, sinon de l'obscurantisme.

Que signifiaient donc ces expressions de monde de la lumière et monde des ténèbres au début du siècle ? J'aimerais présenter deux « textes » pour cerner d'un peu plus près ces notions. Le premier texte est un récit mythique du peuplement de Vaté, l'un des rares mythes recueillis à Erakor, et le second texte est le contenu d'une scénette jouée par des villageois.

Avant de présenter ce mythe du peuplement de Vaté dans la version d'Erakor, passons rapidement en revue ce que nous apprennent les fouilles archéologiques sur le sujet.

Garanger, alliant archéologie et ethnohistoire, a été à même de vérifier par des fouilles le contenu d'un cycle mythique portant sur les aventures du héros légendaire Roy Mata.

#### Selon cet archéologue, Roy Mata

aurait été parmi les premiers chefs qui, venant du sud, abordèrent à Efaté « longtemps avant le cataclysme de Kuwae ». Ils s'installèrent d'abord dans la région où ils avaient mis pied à terre, la pointe Maniura. Là, des fêtes furent organisées au cours desquelles on attribua de nouveaux titres. Les chefs ainsi intronisés étaient envoyés un peu partout pour assurer la domination de ces gens « venus du sud ». Roy Mata réussit ainsi, peu à peu, à tenir sous sa coupe toute la population des régions côtières d'Efaté... Il aurait notamment instauré une fête quinquennale de la paix. Pendant ces fêtes, toute la population devait déposer les armes, des symboles personnels étaient attribués. Ces symboles, plantes ou animaux et transmis par voie matrilineaire, jouaient un rôle dans la régulation des mariages. Ils permettaient aussi à leurs détenteurs de trouver partout un refuge auprès de quiconque avait reçu le même symbole. On dit que cette institution diminua l'importance et le nombre des guerres intestines, et qu'ainsi la population put s'accroître considérablement.

Garanger 1972: 238-240

Les noms de Roy Mata et de Roy Mur, son frère, étaient familiers à Erakor. On connaissait le rôle qu'ils avaient joué dans l'établissement du système de clans même si, dans l'ensemble, la légende était loin d'être connue dans tous ses détails.

Le mythe de l'origine des hommes du sud recueilli à Erakor offre une interprétation singulière de ces événements et illustre l'importance historique du christianisme dans l'histoire du village.

Il y eut une grande pirogue qui accosta à Forari à la pointe Maniura où l'eau est demeurée tabou jusqu'aujourd'hui. Cette grande pirogue était venue d'Afrique et les gens arrivaient dans une île, y restaient deux



ou trois générations et leurs enfants partaient à nouveau pour une autre île. Ils se rendirent d'abord en Nouvelle-Zélande. Là, ils oublièrent tout ce qu'ils savaient, même leurs connaissances de la médecine, et ils devinrent des indigènes (sauvages) employant l'écorce des arbres pour se vêtir. Ils n'étaient pas satisfaits de leur vie parce qu'ils se souvenaient encore qu'ils avaient connu Dieu, même s'ils avaient oublié où Dieu était et s'ils avaient adopté la magie. Satan était près d'eux (dans leur cœur) et les gens utilisaient son pouvoir plutôt que celui de Dieu. Leur chef se nommait toujours Roy de père en fils.

Roy, donc, débarqua à la pointe Maniura. Il s'établit à la Pointe du Diable et il installa des petits chefs à Vaté. Roy se déplaça avec ses hommes et il y avait des requins dans les endroits tabous pour le transporter où il voulait aller (la présence de requins est fréquente dans les endroits tabous). Roy eut trois enfants, deux garçons et une fille. Ces gens ne s'établirent jamais en brousse mais suivirent le littoral de Vaté à Nguna, Tongoa puis finalement jusqu'à Epi. C'est pourquoi tous les habitants de ces îles parlent aujourd'hui la même langue, non pas exactement la même, mais ces langues appartiennent toutes à une même famille (sic). Le fils de Roy, Roy Mata, créa les *namatrao* (clans). À l'époque, la religion chrétienne n'était pas encore arrivée pour apporter les changements, mais les *namatrao* se répandirent rapidement. La signification des *namatrao* est la suivante : les gens appartiennent à des villages différents mais ils sont en même temps tous frères. Les personnes qui sont taros ou cocotiers sont partout les mêmes (l'appartenance à un clan confère aux membres certains traits de personnalité qui sont « dans le sang »). Les *namatrao* n'arrêtèrent pas les guerres mais ils offrirent des refuges dans tous les villages où un visiteur pouvait se rendre sans danger.

Dans cette légende racontée dans un idiome chrétien et où la trame du récit ressemble parfois à celle du peuple juif de l'Ancien Testament, on trouve divers couples en opposition :

vêtements	/	nudité
médecine	/	magie
savoir véritable	/	faux savoir
présence de Dieu	/	présence de Satan
civilisation	/	sauvagerie

Si on lit les termes de haut en bas plutôt que de gauche à droite, on constate les associations faites entre les termes.

Le second texte que nous allons analyser est une scénette caricaturant trois types sociaux bien connus des villageois, soit ceux du commerçant européen, de l'indigène évolué et du *man bus* (littéralement l'homme de brousse, le sauvage). Le symbolisme de la scénette est d'autant plus révélateur que les villageois sont pauvres en rituels ou représentations publiques; ils ont ainsi peu l'occasion de gloser sur divers aspects de leur vie sociale ou de les commenter publiquement.

Au jour de l'an 1973, les habitants s'assemblèrent sur la place centrale du village vers 15 heures pour assister à un spectacle. Les femmes présentèrent des scénettes portant sur des aspects de la vie quotidienne : le comportement étrange de certains clients au marché de Port-Vila, le conseil du village jugeant un cas d'adultère et une scène de ménage entre un mari ivre et sa femme. Puis vint la scénette qui remporta le plus grand succès. Trois jeunes gens jouèrent les rôles d'un commerçant européen, d'un indigène évolué portant le pantalon et la chemise, et d'un *man bus* (sauvage) vêtu d'une pièce de calicot enroulée autour de sa taille.

L'action commence par le *man bus* qui veut acheter son premier pantalon au commerçant. Ce dernier exige une livre sterling pour le pantalon. Le *man bus* lui donne trois livres tout en lui demandant si la somme est suffisante. Le marchand lui remet son argent disant que le pantalon ne coûte qu'une livre. Le *man bus* répond qu'il n'a que trois livres et force le commerçant à les accepter, l'Européen prétendant qu'il a bon cœur lui remet le pantalon et empoche l'argent.

Le *man bus*, qui peut à peine contenir sa joie devant son premier pantalon, essaie le pantalon. Il enfle une jambe du pantalon mais il est incapable de trouver la seconde. Se tournant vers le commerçant, il lui dit alors que le pantalon est trop petit. Le commerçant et l'« évolué » n'ont que mépris pour le pauvre *man bus*. Ce dernier essaie à nouveau le pantalon et réussit cette fois à enfiler les deux jambes, mais le pantalon est à l'envers.

Il apparaît satisfait du résultat jusqu'à ce que les deux autres lui fassent remarquer qu'il a mis le pantalon à l'envers. Il enlève le pantalon, le tourne à l'endroit et le remet cette fois-ci devant derrière. L'Européen et l'« évolué » se moquent à nouveau de lui, sans qu'il sache pourquoi, et lui disent d'essayer de nouveau. Finalement, après toutes ces tentatives, il met le pantalon comme il faut.

Son apprentissage de la vie moderne ne s'arrête pas là. Le commerçant et l'« évolué » veulent lui apprendre les rudiments de la danse moderne. Le *man bus*, qui n'a aucun sens du rythme, essaie de les imiter, mais ne parvient qu'à se tortiller de gauche à droite. Il est ridiculisé par l'« évolué » qui connaît tous les pas et qui danse gracieusement avec l'Européen en guise de partenaire. Le *man bus* est effrayé par le second indigène et refuse de se laisser enlacer. Il danse seul, sa sagaie à la main, sur laquelle il trébuche et s'étale à tout moment par terre. Il apparaît complètement bête et devient l'objet de la dérision de l'Européen et de l'« évolué ». Durant tout ce temps l'assistance, des plus jeunes aux plus vieux, se tord de rire devant les tribulations de ce pauvre « sauvage » qui ne connaît rien de la civilisation.

Cette farce très goûtée par les villageois présentait sous un jour défavorable le *man bus* qui ignorait tout des raffinements de la vie civilisée : le port des vêtements, la valeur de l'argent, la danse moderne. Son ignorance et son

appréhension contrastaient avec la belle assurance de l'indigène évolué qui pouvait accomplir toutes ces choses avec aisance.

Aucune autre occasion durant la période de terrain ne proclama aussi clairement l'idéologie de la modernisation à Erakor, la satisfaction de ses habitants d'être devenus ce qu'ils sont et leur dédain pour le mode de vie de leurs ancêtres. Le tableau opposait l'attitude du *man bus* et de l'indigène évolué face aux vêtements (premier signe de conversion au christianisme), à l'argent (participation à l'économie marchande) et à la danse (reflet des relations nouvelles entre hommes et femmes). Les villageois s'offraient ainsi un tableau des changements qu'ils avaient connus et se félicitaient du chemin parcouru.

La modernisation du village, les transformations du mode de vie des villageois sont conceptualisées dans ces deux textes à partir des dichotomies suivantes :

monde de la lumière	/	monde des ténèbres
religion chrétienne	/	<i>tevel</i> (esprits, fantômes)
Dieu	/	Satan
<i>klin levin</i> (vie propre)	/	<i>tete</i> (vie répugnante)
<i>kut laef</i> (vie facile)	/	<i>laef i strong</i> (vie difficile)
<i>wætman</i> (blancs)	/	<i>man bus</i> (coutume, sauvagerie)
<i>mani</i> (argent)	/	<i>mat, pik</i> (nattes et porcs, les moyens d'échange traditionnels)
médecine	/	magie

Ce n'est pas seulement que les changements sont formulés à partir de catégories introduites au XIXe siècle par les missionnaires de l'époque, mais surtout que ces catégories sont mutuellement exclusives, qu'elles ne tolèrent aucun terme médiateur. Le monde des ténèbres et le monde de la lumière sont perçus sous forme d'univers socio-culturels intégrés, d'entités qui s'opposent l'une à l'autre. Le monde moderne, celui des blancs, forme un tout dont les parties sont indissociables les unes des autres : le christianisme, la médecine moderne, l'argent, l'instruction, les maisons en tôle ondulée, les biens de consommation, etc. Tout cela s'oppose à ce qu'il faut rejeter dès lors que l'on a opté pour la « lumière ».

Il existe néanmoins un contexte social dans lequel le christianisme n'est pas perçu comme l'antithèse de la coutume. On considère que le christianisme est venu parachever la transformation sociale ébauchée par Roy Mata lorsqu'il introduisit l'actuel système de parenté fondé sur les clans. On dit qu'avant la création du système de clans tous les gens étaient « mélangés » et qu'il était difficile de vivre ensemble. Avec l'apparition de l'organisation clanique, les gens furent divisés en groupes et les devoirs et responsabilités de chacun furent clairement délimités. Le chef principal pouvait compter sur les chefs de clan locaux pour transmettre ses ordres. Les infractions commises par les membres d'un clan devenaient la responsabilité du chef de clan. Les gens « virent clair » avec ce système d'organisation sociale.

Ce type d'organisation signifiait que, par-delà les allégeances villageoises, tous les membres d'un même clan étaient frères. Cette idée ne mit pas fin aux guerres mais créa, dans chaque village, des refuges pour le visiteur dans le besoin. Une organisation supra-villageoise avait pris naissance. Le christianisme a permis une réorganisation de la société autochtone, en faisant en sorte que les loyautés ne soient plus limitées aux formations sociales villageoises et aux clans :

Les catéchistes nous ont enseigné quelque chose de bon : ils nous ont appris à être tous amis. Avant les gens avaient peur les uns des autres; ils n'avaient pas de contact les uns avec les autres. Aujourd'hui tout est changé. Les gens peuvent se rendre librement dans d'autres villages et même y habiter.

Un informateur

La religion chrétienne a permis un élargissement du tissu social impossible dans le contexte traditionnel. Le christianisme est demeuré jusqu'à récemment la principale voie d'accès au monde des blancs. Selon un adulte dans la quarantaine :

La différence entre les blancs et les noirs, c'est que les blancs ont une longue civilisation. Ils ont servi Dieu depuis longtemps et c'est pour cela qu'ils ont une vie facile. Mais les noirs n'ont pas encore fait leurs preuves. Ils doivent suivre à la lettre le message de Dieu et ses dix commandements, sans cela ils ne pourront jamais accéder au mode de vie des blancs. Les blancs peuvent se dispenser d'aller à la messe aujourd'hui, parce que leurs grands-parents ont accompli le travail de Dieu depuis si longtemps. D'ailleurs, ils ont d'autres choses pour se former : ils ont de bonnes écoles et un ensemble de lois qui mettent en pratique les dix commandements. Les noirs n'ont pas cela. Ils sortent à peine des ténèbres. Ils n'ont que Dieu pour leur enseigner comment atteindre les bonnes choses de la vie. Et puis les noirs ne pensent pas comme les blancs qui « connaissent la voie ». Les noirs viennent après les blancs, les jaunes et les Tonkinois depuis que le fils de Noé a ri de son père. Les noirs d'Amérique ne sont pas si mal, mais leur histoire remonte aux années 1800, alors que la nôtre a commencé en 1900. Un petit garçon blanc en connaît plus long qu'un adulte noir : il connaît déjà la loi. Les noirs ne connaissent que la religion des blancs. La religion est leur seule forme d'instruction. Et tout ce que l'on a besoin de savoir pour bien mener sa vie se trouve dans la Bible.

Ce témoignage peut sembler obséquieux, mais il révèle une appréciation juste de la situation de contact, alors que la mission était la principale force de changement. Rappelons que pour la plus grande partie de la période coloniale, les missions étaient les seules à dispenser l'enseignement et que celui-ci était largement limité à la religion. Un élargissement récent des responsabilités gouvernementales dans les domaines de la justice, du développement, des coopératives, de l'éducation, et une sécularisation de la vie de village font que ce jugement a perdu de son actualité.

## ◆ Le présent

Nous venons de voir que les images et symboles de la modernisation adoptés au début du siècle par les villageois furent empruntés à la foi presbytérienne dans un réflexe de défense de la société autochtone qui chercha à se réorganiser à partir de la religion de l'« occupant ». Il n'y avait pas là rupture totale avec la conception indigène de la société : la gérontocratie traditionnelle était remplacée par une autre dont se portait garant un Dieu (presbytérien) vengeur. Les villageois modifièrent considérablement leur culture pour la rendre conforme à l'image d'une société chrétienne. Soixante-quinze ans plus tard, les images du développement proposées par certains villageois sont bien différentes, reflétant en cela le contexte social actuel. La modernisation n'est plus proclamée dans un idiome chrétien, bien que certaines des associations anciennes demeurent toujours pour plusieurs. Ainsi le chef d'Erakor définissait la modernisation du village sous le vocable de sanitation ou d'hygiène publique.

Les images du développement que certains villageois sont en train d'imposer à l'heure actuelle sont liées au processus de consommation de biens de développement, aussi bien au niveau individuel que communautaire. En fait, il serait plus exact de parler de consommation excessive ou de surconsommation. Quel est donc l'idéal actuel de la « bonne vie » ? Si on compare Erakor à deux autres villages ruraux de l'île de Vaté et à un village urbain, on constate que le village d'Erakor participe déjà, toute proportion gardée, à une société de consommation. Erakor possède de plus grandes surfaces habitées que les autres villages; plus de 75% des maisons sont entièrement construites en matériaux importés; ces maisons sont également beaucoup mieux équipées ou aménagées que dans les autres villages : plus de lits, de garde-manger, de machines à coudre, de réfrigérateurs, de cuisinières à gaz, de transistors, de tondeuses à gazon, etc. (Philibert 1976). On donne au village la définition suivante d'une personne nantie : l'individu qui possède une automobile, un réfrigérateur, un magnétophone, une tondeuse à gazon; qui garde des volailles et des cochons dans sa cour; qui est propriétaire d'une maison neuve faite de tôle ondulée avec un endroit où se doucher près de la maison; qui a une cuisinière à gaz, l'électricité (c'est-à-dire un groupe électrogène) et une citerne; celui dont les enfants étudient à l'école secondaire ou à l'étranger; celui enfin qui consomme beaucoup de conserves et qui mange régulièrement du carry et de la sauce tomate avec ses aliments. En 1973, près du tiers des maisonnées répondait à la majorité de ces critères.

La richesse est définie en termes de confort matériel que les gens se procurent à l'extérieur du village, jamais par la possession de biens disponibles au village même, tels que les cocoteraies, les arbres fruitiers, les maisons traditionnelles. De plus, ce qui frappe est l'aisance avec laquelle les villageois acceptent ces choses comme allant de soi, affichant l'insouciance qu'ils témoignent aux biens qui ne sont d'aucune utilité pratique.

De 1973 à 1979, cette tendance à consommer n'a fait que s'accroître. Alors qu'on ne comptait qu'une seule maison en dur à Erakor en 1973, il y en a maintenant 20. Si auparavant il n'y avait que 14 voitures et camionnettes au village, il y en a maintenant 34. Il est apparent que nous sommes en présence d'une sorte de consommation ostentatoire et que cette dernière est liée à l'organisation politique coloniale.

Dans la situation politique actuelle, l'épicentre de l'univers social villageois se trouve à l'extérieur de la communauté entre les mains d'Européens dont on reconnaît le pouvoir de modifier la vie villageoise. Les fonctions de prestige au village, que ce soit dans la hiérarchie civile ou religieuse, sont celles d'intermédiaires, d'interprètes et de porte-paroles. Ces individus sont en contact avec les centres de pouvoir et ils possèdent, à des degrés divers, la capacité d'influencer les décisions qui affectent les villageois. Ils chevauchent donc deux univers sociaux perçus comme discontinus, celui des blancs et celui des indigènes. Leur prestige découle de leur savoir-faire, de leurs connaissances du système européen et, pour les villageois, ceci se manifeste par le respect que leur témoignent les Européens. On dira de ces personnes au village qu'elles sont connues du gouvernement, ou qu'elles pensent et agissent comme des blancs.

Il n'est donc pas étonnant que ceux qui détiennent de tels postes manifestent leur statut d'associé, tant pour le bénéfice des autres villageois que pour celui des blancs qui viennent au village, en acquérant des biens qui sont liés au mode de vie de leurs « supérieurs ». La « bonne maison », l'automobile et le réfrigérateur deviennent des signes tangibles de leur aptitude à négocier avec le secteur européen.

La réussite matérielle reflète la réussite sociale et devient un aspect-clé de la compétition sociale villageoise. Cette réussite est démontrée par l'acquisition d'objets de luxe, de biens qui, non seulement ne sont pas produits au village, mais de plus ne sont pas à la portée de la majorité des villageois.

Lorsque la seule autorité dévolue aux villageois est une autorité par procuration, un pâle reflet de l'autorité réelle, l'objet de la consommation ostentatoire va porter la marque du mode de vie de ceux qui détiennent le pouvoir. La possession de biens coûteux, l'objet de la consommation ostentatoire, devient la manifestation du statut d'associé et de participant au monde des blancs en même temps que la justification de la position d'intermédiaire. La consommation, si elle n'est pas aussi prodigue que celle des nouveaux industriels américains décrits par Veblen, n'en demeure pas moins toute proportion gardée aussi ostentatoire. On en est arrivé à la situation où le prestige est accordé à tous ceux qui font montre de ces biens, de cette allégeance pour ainsi dire, même si les individus ne sont nullement associés aux sources du pouvoir.

La valeur monétaire des objets consommés n'est, bien sûr, qu'une première mesure de la consommation. À un niveau plus significatif de la relation personne-objet, ce n'est plus la valeur d'usage ou la valeur monétaire des biens en cause qu'il faut décrire, mais l'ordre social derrière les formes de consommation, la finalité, non plus strictement économique mais sociale au sens large, dans laquelle s'inscrit la consommation. Il faut alors envisager la consommation comme un ensemble de signes et de symboles, où les objets consommés n'ont d'autre fonction que d'être un langage par lequel s'exprime le statut social des consommateurs (Baudrillard 1968, 1972).

Les dépenses somptuaires à Erakor, tels que l'achat d'appareils-photo, de tourne-disques, de réfrigérateurs, indiquent beaucoup plus que le niveau des disponibilités. Elles expriment un rapport champ social intérieur/champ social extérieur et font partie pour l'individu d'un projet de mobilité sociale. Les dépenses somptuaires sont des signes du niveau social d'un individu, révèlent ses aspirations ou prétentions sociales, et constituent des éléments de mobilité verticale. Ceci explique que les objets de la consommation ostentatoire sont valorisés même s'ils ont perdu leur valeur d'usage. Un réfrigérateur qui a cessé de fonctionner vaut plus que pas de réfrigérateur du tout, bien qu'il vaille moins qu'un réfrigérateur en état de marche, même si ce dernier est rarement utilisé. La voiture qui n'est plus en état de fonctionner n'est pas immédiatement délaissée puisque sa valeur de signe demeure. Les dépenses somptuaires des villageois sont des signes d'appartenance à un ordre nouveau qui nous révèlent comment cet ordre et cette appartenance sont conçus.

Comme le faisait remarquer un villageois :

Plusieurs disent que les « bonnes maisons », la « bonne vie » sont seulement pour les blancs, que les noirs n'ont pas à bosser parce que ces choses-là ne sont pas faites pour eux. C'est faux ! Tout le monde peut avoir une « bonne vie ». Il n'y a qu'à regarder les gens des autres îles qui ont travaillé fort pendant plusieurs années. Aujourd'hui, ils possèdent leurs propres taxis.

Tels sont les signes de la « bonne vie » au niveau individuel, reflétant un mode de différenciation sociale qui tient au système politique colonial. Entre 1973 et 1979, il s'est également produit un développement considérable au niveau communautaire : adduction d'eau et installation d'eau courante dans plusieurs maisons, électrification du village, création de nouvelles routes, construction d'une mairie-centre communautaire en dur avec téléphone reliant le village à la capitale. Erakor est le seul village indigène à posséder électricité et téléphone. Les gens des îles qui viennent à Vila prennent un taxi pour visiter Erakor comme on visite les quartiers opulents chez nous. Plus de soixante visiteurs de l'île d'Aoba, qui furent hébergés plusieurs jours à Erakor en 1979 lors d'un festival, dirent en partant à leurs hôtes : « Mais vous êtes déjà au paradis ici ».

Le désir des villageois de se procurer ces biens s'explique en partie par le rôle prophétique ou visionnaire que les villageois s'attribuent depuis qu'ils furent les premiers à se convertir au christianisme sur Vaté. « Lorsqu'une grosse vague vient du large, disent-ils, elle vient d'abord se briser sur le récif d'Erakor. Il en a toujours été ainsi ».

Si certains de ces aménagements peuvent être facilement justifiés à un niveau pratique, tels que l'adduction d'eau et les nouvelles routes qui sillonnent le village, d'autres par contre ne s'expliquent que comme une sorte de consommation ostentatoire de biens de développement, que comme des signes d'un discours moderniste. C'est donc à partir d'une approche symbolique qu'il faut maintenant examiner la consommation somptuaire à la fois individuelle et collective des villageois. Cette consommation forme un texte qui a beaucoup en commun avec la scénette décrite plus haut puisque, même si la polarité du discours a été inversée en passant d'un idiome sacré à un idiome profane, le « texte » met néanmoins aux prises les mêmes protagonistes, s'adresse toujours au même « public » et véhicule fondamentalement le même message.

La propension des villageois à consommer s'explique en partie par l'émergence d'un terme médiateur entre les modèles du *man bus* et de l'*Européen*. Alors que dans les deux premières phases, identité et comportement étaient déterminés à partir d'une vision dichotomique du monde et pouvaient de ce fait être rendus par une série d'oppositions binaires, il y a maintenant une autre façon d'être (sociologique), une position mitoyenne cette fois-ci, celle de l'*évolué*. Les signes et symboles d'appartenance à ce type sociologique ne sont plus circonscrits par des termes exclusifs. En fait, c'est le contraire qui se produit puisque ce système de représentations est essentiellement indéterminé et extensible. De là l'ambiguïté, l'équivoque de l'image d'eux-mêmes que possèdent des villageois à mi-chemin entre un univers culturel coutumier mal connu, et envers lequel ils sont pour le moins ambivalents, et la culture occidentale qu'ils n'ont pas entièrement assimilée. L'identité de l'*évolué* est pleine de virtualités à peine esquissées dans le personnage de la scénette. Peut-être est-ce l'existence culturelle toute entière des habitants d'Erakor qui sert de terme médiateur ? Cette interprétation serait en tout cas conforme au rôle novateur, pour ne pas dire prophétique, que les villageois s'attribuent sur la scène nationale.

Il reste à expliquer pourquoi ces biens de consommation sont considérés comme des signes appropriés de l'identité culturelle que les villageois sont en train de se forger. On peut rejeter d'emblée l'explication voulant que les gens d'Erakor soient singulièrement matérialistes et préoccupés au plus haut point de leur confort matériel, puisque beaucoup de ces biens demeurent d'une utilité marginale et ne doivent leur existence qu'à leur état de signe. Et pourquoi des produits manufacturés ? La raison tient à ce que ce ne sont pas ces biens en soi qui comptent autant que la capacité de se les procurer et de les utiliser aux fins prescrites. Capacité reconnue et admise



par les Européens et les ni-Vanuatu, cela va sans dire. Ces biens révèlent une articulation nouvelle de la culture villageoise au monde extra-villageois. Ces biens de consommation que l'on affiche si ostensiblement sont, au sens littéral du terme, la preuve matérielle de l'égalité morale entre villageois et Européens, puisqu'ils indiquent une compétence égale dans le monde moderne, et la marque de la supériorité des villageois sur les indigènes moins progressistes des autres îles du Vanuatu.

La surconsommation s'explique également comme le comportement de nantis dépourvus de moyens de s'affirmer politiquement. Tout se passe comme si, considérant toute action politique bloquée du fait que les seules structures nationales soient celles de l'administration et des missions, l'action politique des villageois se retourna sur elle-même pour se métaphoriser en discours symbolique sous forme de consommation ostentatoire. La surconsommation serait alors une sorte de sublimation de conflits politiques, pour ne pas dire de théâtralisation de la réalité sociale, qui aurait pour effet d'investir les objets manufacturés d'une surabondance symbolique qui les rendrait ainsi particulièrement aptes à définir l'identité culturelle villageoise.

## ▣ Idéologie et structure

Au XIXe siècle, la société autochtone, confrontée à des problèmes démographiques, économiques, politiques et culturels posés par l'arrivée de divers représentants du monde occidental, réagit en étendant ses propres notions épistémologiques à la culture occidentale et cherche alors dans le christianisme les clés du savoir des Européens, c'est-à-dire de leur puissance. On y trouve un cadre idéologique qui exige l'adoption de nouvelles relations entre hommes et femmes, la formation de nouveaux groupes sociaux tels que les villages chrétiens sous l'égide missionnaire, et l'élargissement de l'idéologie d'entraide manifestée dans le système de parenté, menant ainsi à l'adoption d'une morale universelle à base de fraternité humaine (quoique dans la pratique celle-ci fut restreinte aux co-religionnaires). L'acceptation du christianisme par les ni-Vanuatu provoque une restructuration de la société autochtone. Donc le cadre idéologique prédomine dans cette première phase, alors que l'adoption du « monde de la lumière » en rupture avec les valeurs contenues dans les institutions traditionnelles mène à l'abandon de nombreuses pratiques coutumières.

Au début du siècle, sous l'ascendant missionnaire, se développent les institutions qui vont mettre en pratique l'idéologie contenue dans le christianisme presbytérien, en particulier la fusion des pouvoirs spirituel et temporel. L'idée fut féconde en partie parce que c'était là l'extension de notions politiques indigènes. Le missionnaire et ses représentants, les *church elders*, supplantent le *tabu man* (sorcier) et les forces surnaturelles coutumières sont abandonnées au profit d'une source de pouvoir unique, le

Dieu de l' Ancien Testament, qui vient punir par les maladies et la mort les méfaits de ses « enfants » .

C'est de cette époque que vient l'association entre modernisation et hygiène publique où la propreté, à la fois élévation spirituelle et bien-être physique, n'est autre pour les villageois que l'envers du refus de Dieu et des épidémies qui en résultèrent. Par ailleurs, un second changement épistémologique se produit à cette époque, alors qu'on découvre et valorise un nouveau type de savoir, soit les connaissances séculaires et techniques occidentales, et les villageois s'appliquent à acquérir l'instruction qui leur est offerte. Cette période est celle de l'efflorescence du christianisme presbytérien où idéologie et structure sont en harmonie, sinon en homologie, l'une avec l'autre et se reflètent mutuellement.

Un demi siècle plus tard, les images de la modernité qui sont en passe de s'imposer à travers l'idéal de la « bonne vie » tiennent au confort matériel des villageois et se manifestent par une consommation ostentatoire de biens à faible valeur utilitaire. À un premier niveau, cette surconsommation semble s'expliquer comme l'un des éléments-clés du processus de différenciation sociale dans un système politique de type colonial. La possession de biens matériels coûteux devient la marque d'adhésion au monde européen. Au niveau communautaire, la consommation élevée de biens de développement ne s'inscrit pas dans un programme strictement économique d'amélioration de l'infrastructure villageoise, mais consiste plutôt en un discours moderniste adressé tant aux ni-Vanuatu qu'aux Européens.

Ces patterns de consommation, tant individuels que collectifs, constituent également un système de repérage pour l'identité culturelle que les habitants d'Erakor sont en train de se fabriquer. Les villageois ont une image ambiguë d'eux-mêmes et ceci découle en partie de ce que le contraste élémentaire entre le monde de la lumière et celui des ténèbres n'est plus un guide sûr aujourd'hui, alors que l'on trouve toujours plus évolué que soi et que l'on est tous l'indigène de quelqu'un d'autre. Nous rencontrons ici une seconde période de déphasage entre idéologie et structure et il appert que les symboles de la modernité priment à nouveau en ce sens qu'ils précèdent dans le temps les formes sociales qui réfléchiraient parfaitement ces principes. C'est un exemple de forme précédant le contenu, si l'on veut. Si l'on estime que structure sociale et idéologie sont en relation dialectique l'une avec l'autre, cela signifie que l'idéologie n'est jamais un simple reflet de la structure sociale, mais qu'au contraire ces deux ordres entretiennent entre eux des rapports complexes de mutuelle détermination qu'il convient de définir dans chaque cas particulier.

Nous avons l'occasion ici de voir une relation nouvelle se dessiner entre ces deux niveaux. L'ambiguïté du modèle de *l'évolué* constitue un terrain propice pour l'émergence de nouveaux symboles de la modernité. Or les images de la « bonne vie » en voie de s'imposer comme le reflet le plus

fidèle de cet état de modernité sont les biens de consommation coûteux achetés par les salariés du village. L'adoption de tels symboles pose un danger pour les villageois. En effet, ces images reposent sur des patterns de consommation qui sont liés au capitalisme industriel et qui ne peuvent être satisfaits que par le travail salarié. Ces symboles impliquent une articulation de l'économie villageoise à l'économie nationale fondée exclusivement sur le travail salarié, ce qui aurait pour effet de limiter le nombre d'activités de production pratiquées au village, réduisant par le fait même la sécurité économique des villageois. Si cela devait se traduire par l'enrichissement de quelques uns et l'appauvrissement des autres, c'est-à-dire par l'émergence d'une classe riche et d'une classe pauvre à Erakor, cela pourrait en retour mener à une appropriation de type capitaliste des moyens de production, tels que la terre et le travail, un état de choses que les villageois ont su prévenir jusqu'à maintenant. Bref, tel est le pouvoir des symboles qu'il se pourrait que les villageois tombent à leur insu dans une trappe idéologique qu'ils auraient eux-mêmes creusée.

## ▣ Conclusion

Cette étude exprime à mon avis la nécessité de connaître la dimension symbolique du phénomène de modernisation même si celle-ci ne constitue pas l'explication ultime de la présence ou de l'absence de développement. Mais, même si l'on considère que les facteurs déterminants de la modernisation des sociétés traditionnelles ont leur source en dehors de ces sociétés, c'est-à-dire qu'ils tiennent à la structure même du capitalisme mondial, c'est là une interprétation générale qui ne peut prétendre tout expliquer dans les sociétés qui ont été en contact avec l'Europe depuis la naissance du capitalisme jusqu'à nos jours. De plus, ce serait une sociologie bien mécaniste qui ne laisserait aucune liberté d'action aux acteurs impliqués dans ces changements socio-culturels et de là, donc, qui ne ferait aucun cas des perceptions qui guident le comportement de ces acteurs (Peel 1978: 140).

La problématique adoptée ici mettait l'accent sur la trame symbolique expliquant divers contextes sociaux et faisait porter l'analyse sur les termes utilisés par les villageois pour rendre compte de leur expérience. Une telle démarche théorique a permis de mettre en évidence deux points principaux, le premier portant sur la réalité ethnographique et le second sur la méthode analytique.

Les habitants d'Erakor ont disposé de moins d'un siècle pour faire l'apprentissage de la vie moderne. Durant cette période de transformations culturelles radicales, ils ont su se fabriquer (au sens phénoménologique du terme) une réalité sociale suffisamment stable pour empêcher que leur société ne verse dans l'anomie. En même temps, ils ont fait montre de l'ouverture d'esprit requise pour comprendre et maîtriser un nouvel ordre social. On découvre dans leur adaptation le maintien d'idées traditionnelles

allant de pair avec l'emprunt de nouveaux cadres de pensée, donnant ainsi naissance à des synthèses indigènes créatrices. Cette analyse confirme donc le rôle actif joué par les populations océaniques dans ces rencontres de culture, rôle maintenant reconnu par les historiens (Hempenstall, Howe).

Le deuxième point à se dégager de cette étude est qu'on ne saurait accorder trop d'importance aux facteurs d'ordre idéologique lorsqu'on traite de phénomènes sociaux qui prennent place dans un milieu interculturel. Ainsi, le contexte interculturel dans lequel se situe la modernisation accroît considérablement la possibilité que les sociétés autochtones se méprennent sur la réalité coloniale, comme en témoignent d'ailleurs les nombreux cultes du cargo en Mélanésie. En prenant comme point de départ une relation dialectique entre idéologie et structure sociale, on a pu constater l'émergence de nouvelles conceptions des rapports sociaux qui ont à leur tour mené à la création ou à l'adoption des institutions qui allaient mettre en pratique dans les comportements des idées et des valeurs déjà acquises. Cette recherche se veut donc également une exhortation à l'étude des images de la « bonne vie » en particulier et à l'étude de la production et de la consommation de symboles en général.

## BIBLIOGRAPHIE

BAUDRILLARD J.

1968 *Le Système des Objets*. Paris: Gallimard.

1972 *Pour une Critique de l'Économie politique du Signe*. Paris: Gallimard.

BERNSTEIN H.

1971 « Modernization Theory and the Sociological Study of Development », *Journal of Development Studies*, 7, 2: 141-160.

BONNEMAISON J.

1981 « Territorial Control and Mobility within New Hebridean Society », in M. Chapman & M. Prothers (eds). *Circulation and Population Movements: Substance and Concepts from the Melanesian Case*. London: Routledge & Kegan Paul.

CHANDLER C.R.

1979 « Traditionalism in a Modern Setting: A Comparison of Anglo- and Mexican-American Value Orientations », *Human Organization*, 38, 2: 153-159.

CLAMMER J. (éd.)

1978 *The New Economic Anthropology*. London: The Macmillan Press.

COPANS & SEDDON

1978 « Marxism and Anthropology: a preliminary survey », in D. Seddon (ed.). *Relations of Production*. London: Frank Cass, 1-46.

FORMAN C.W.

- 1972 « Missionaries and Colonialism : The Case of the New Hebrides in the Twentieth Century », *Journal of Church and State* 14: 75-92.
- 1978 « Foreign Missionaries in the Pacific Islands during the Twentieth Century », in J.A. Boutillier, D.T. Hughes & S.W. Tiffany (eds). *Mission, Church, and Sect in Oceania*. ASAO Monograph No 6, Ann Arbor: University of Michigan Press.

FOSTER-CARTER A.

- 1973 « Neo-Marxist Approaches to Development and Underdevelopment », *Journal of Contemporary Asia* III, 1: 67-105.
- 1978 « Can We Articulate « Articulation » ? » in J. Clammer (ed.). *The New Economic Anthropology*. London: The Macmillan Press, 210-249.

FRANK A.G.

- 1972 « Sociology of Development and Underdevelopment of Sociology », in J.D. Cockroft, A.G. Frank & D.L. Johnson, *Dependence and Underdevelopment*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 321-397.

GARANGER J.

- 1972 « Mythes et Archéologie en Océanie », *La Recherche* 3, 21: 233-242.

GUIART J.

- 1962 « The Millenarian Aspects of Conversion to Christianity in the South Pacific », in S. Thrupp (ed.). *Millenarian Dreams in Action*. The Hague: Mouton & Co.

HARWOOD F.

- 1978 « Intercultural Communication in the Western Solomons : The Methodist Mission and the Emergence of the Christian Fellowship Church », in Boutillier, Hughes & Tiffany (eds), *Mission, Church, and Sect in Oceania*.

HEMPENSTALL P.J.

- 1975 « Resistance in the German Pacific Empire : Towards a Theory of Early Colonial Response », *The Journal of the Polynesian Society* 84, 1: 5-24.

HOOGVELT A.M.M.

- 1976 *The Sociology of Developing Societies*. London: The Macmillan Press.

HOWE K.R.

- 1977 *The Loyalty Islands. A History of Culture Contacts 1840-1900*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

KAHN J.S. & J.R. Llobera

- 1980 « French Marxist Anthropology : Twenty Years Later », *The Journal of Peasant Studies* 8, 1: 81-100.

LAWRENCE P.

- 1964 *Road Belong Cargo*. Manchester: Manchester University Press.

LEVY M.

- 1966 *Modernization and the Structure of Societies*. Princeton: Princeton University Press.

- MacDONALD D.  
1892 Efate, New Hebrides. *Australian Association for the Advancement of Science* 4: 720-735.
- MONIOT H.  
1976 « En France : Une Anthropologie d'Inspiration Marxiste », in F. Pouillon (éd.), *L'Anthropologie Économique*. Paris: François Maspero, 33-56.
- OXALL I., T. Barnett & D. Booth (eds)  
1975 *Beyond the Sociology of Development*. London: Routledge & Kegan Paul.
- PARSONS T.  
1966 *Societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.  
1971 *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- PEEL J.D.Y.  
1973 « Cultural Factors in the Contemporary Theory of Development », *Archives Européennes de Sociologie*, XIV, 2: 283-303.  
1978 « Olaju : A Yoruba Concept of Development », *The Journal of Development Studies* 14, 2: 139-165.
- PEOPLES J.G.  
1978 « Dependence in a Micronesian Economy », *American Ethnologist* 5, 3: 535-552.
- PHILIBERT J.M.  
1976 *La Bonne Vie : Le Rêve et la Réalité*. Thèse de doctorat, Vancouver: University of British Columbia. Microfilm, Bibliothèque Nationale du Canada, Ottawa.  
1981a « Will Success Spoil the Middleman ? The Case of Etapang, Central Vanuatu », in D. Counts & W. Rodman (eds). *Middlemen and Brokers in Oceania*. ASAO Monograph No 9, Ann Arbor: University of Michigan Press.  
1981b « Living under Two Flags : Selective Modernization in an Efate Village », in M. Allen (ed.). *Vanuatu : Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*. Sydney: Academic Press.
- SOMERVILLE B.T.  
1894 « Notes on Some Islands of the New Hebrides », *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 23, 1: 2-21; 363-393.
- TURNER V.  
1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- VEBLEN T.  
1934 *The Theory of the Leisure Class*. New York: The Modern Library.
- WORSLEY P.  
1981 « Social Class and Development », in G. Berreman (ed.). *Social Inequality*, New York: Academic Press, 221-255.