

Culture

Enracinement de l'identité : la tenure foncière à Longana, Vanuatu

Margaret Rodman



Volume 6, numéro 2, 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078733ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078733ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rodman, M. (1986). Enracinement de l'identité : la tenure foncière à Longana, Vanuatu. *Culture*, 6(2), 3–13. <https://doi.org/10.7202/1078733ar>

Résumé de l'article

Les études ethnologiques de tenure foncière laissent en général de côté le concept de « lieu » perçu comme un espace vécu pour se consacrer principalement aux droits de propriété conçus comme des segments hiérarchisés à l'intérieur d'un régime foncier. Cependant, ces catégories *de jure* peuvent être artificielles et mal s'accorder aux modes de comportement qui se manifestent dans l'organisation des droits d'accès à la terre. Cet article traite de la tenure foncière traditionnelle à partir d'une interprétation des signes qui sous-tendent l'enracinement dans les lieux. L'espace, pour les gens de Longana dans l'île d'Aoba, au Nord du Vanuatu, c'est d'abord un lieu. À partir de cette idée, je définis la signification de lieux habités et j'avance comme hypothèse centrale que les signes que les gens affichent dans leur interaction avec leur univers social et physique peuvent avoir une importance plus grande que ne l'ont les principes de parenté et de filiation pour la transmission du contrôle foncier. Ce type d'approche apporte une dimension nouvelle à l'étude de la tenure foncière traditionnelle : la terre n'est plus ici un simple contexte passif, mais elle foisonne au contraire de significations que les hommes ont créées en s'appropriant le monde.

Enracinement de l'identité : la tenure foncière à Longana, Vanuatu

Margaret Rodman
York University

Les études ethnologiques de tenure foncière laissent en général de côté le concept de « lieu » perçu comme un espace vécu pour se consacrer principalement aux droits de propriété conçus comme des segments hiérarchisés à l'intérieur d'un régime foncier. Cependant, ces catégories *de jure* peuvent être artificielles et mal s'accorder aux modes de comportement qui se manifestent dans l'organisation des droits d'accès à la terre. Cet article traite de la tenure foncière traditionnelle à partir d'une interprétation des signes qui sous-tendent l'enracinement dans les lieux.

L'espace, pour les gens de Longana dans l'île d'Aoba, au Nord du Vanuatu, c'est d'abord un lieu. À partir de cette idée, je définis la signification de lieux habités et j'avance comme hypothèse centrale que les signes que les gens affichent dans leur interaction avec leur univers social et physique peuvent avoir une importance plus grande que ne l'ont les principes de parenté et de filiation pour la transmission du contrôle foncier. Ce type d'approche apporte une dimension nouvelle à l'étude de la tenure foncière traditionnelle : la terre n'est plus ici un simple contexte passif, mais elle foisonne au contraire de significations que les hommes ont créées en s'appropriant le monde.

Ethnological studies concerned with land tenure usually overlook the concept of place as a lived-in space, concentrating instead on property rights, conceived as hierarchized segments inside a land tenure system. However, these de jure categories can be artificial and don't necessarily coincide with the patterns of behavior associated with the organization of rights of access to land. This paper deals with traditional land tenure seen from the interpretation of underlying signs as they take root in given places.

Space, for the people of Longana, located in the island of Aoba in the north of Vanuatu, is first of all a place. From this idea, I define the meaning of inhabited places and I put forward the hypothesis that the signs used by people in their interaction with the social and physical universe may have a greater importance than the kinship and filiation principles associated with transmission of tenure control. This type of approach brings a new dimension to the study of traditional land tenure : land is no more a simple passive context but, on the contrary, it is a rich complex meaning created by people in their appropriation of the world.

Dans son livre *Land Tenure in the Pacific*, Crocombe (1971) compare l'accumulation de droits fonciers à un iceberg. Une petite partie seulement de la masse de droits émerge à la surface, et « dès que la partie visible fond, ou devient caduque à cause d'une relâche de l'usage, d'une situation d'absence ou d'une

défense inadéquate, elle est immédiatement remplacée par les ayants droit situés immédiatement au-dessous dans la structure sous-jacente» (1971 : 17). Cette analogie est par trop rigide, comme Crocombe lui-même le reconnaît. Une métaphore mieux adaptée au climat physique et social du Pacifique tropical serait celle d'une forêt dense dans laquelle des habitants se taillent des parcelles à force de travail. Chaque partie du sol de cette forêt fait vivre d'innombrables niveaux de végétation étagée allant des fougères recouvrant un sol ombragé jusqu'aux banians les plus hauts. Ces niveaux peuvent être classés hiérarchiquement selon des strates horizontales ordonnant ce que l'oeil aperçoit comme un chaos de plantes qui poussent les unes au-dessus des autres. Toutefois, s'il advient qu'un arbre tombe, une nouvelle configuration dynamique se crée au fur et à mesure que les autres plantes se font concurrence et se disputent l'espace disponible.

Les ethnologues font face à une situation semblable lorsqu'ils tentent de catégoriser les droits fonciers traditionnels puisque sur une même parcelle existent en effet des intérêts simultanés et différents liés les uns aux autres selon une dynamique qui leur est propre. Depuis le début des années 1960, les ethnologues soulignent qu'il est important d'analyser les notions indigènes de tenure foncière sans invoquer des concepts juridiques européens (Bohannan 1963 ; Gluckman 1965 ; Lloyd 1962 ; Pospisil 1965). Pourtant ils continuent d'aborder le problème de la diversité et de la simultanéité des droits sur la terre en définissant des classes de droits selon le langage de la jurisprudence européenne, droits qu'ils considèrent ensuite comme les segments hiérarchiques du régime foncier (par ex. Epstein 1969 ; Lundsgaarde 1974 ; Walter 1978).

Si les catégories *de jure* peuvent fournir un moyen utile pour organiser une description, elles risquent aussi d'être trompeuses et d'être artificiellement systématiques. Distinguer une hiérarchie idéale de droits, tels que ceux de souveraineté ou de servitudes, est quelquefois difficilement conciliable avec les modes de comportement qui commandent l'accès à la terre. En effet, la fluidité peut en elle-même constituer le caractère distinctif de la tenure foncière dans certaines sociétés et la terre, non pas la loi, en être la pierre d'angle. Dans les relations de type fluide entre l'homme et la terre comme celles que décrit Roy Ellen pour Nuaulu, il peut ne pas y avoir de « théorie juridique » ou de « concept unitaire de la propriété » (1977 : 67). À leur place, les aspects pratiques de la distribution des terres sont prioritaires et une « théorie » de la tenure foncière ne fait tout simplement que « justifier, ou valider, les besoins pratiques de l'appropriation des terres » (*Ibid.* : 67).

Cet article s'appuie principalement sur les

« aspects pratiques » de la tenure foncière traditionnelle, et explore la signification des signes qui font partie intégrante de l'enracinement dans le lieu. Comme Kuper (1972 : 420) l'a observé dans son analyse sur « le langage des lieux », un élément particulier de l'espace social peut devenir tout aussi bien un symbole où s'articulent les relations sociales et un lieu d'où se diffuse un ensemble de messages diversifiés. J'examine en particulier comment l'espace se transforme en réseau de lieux pour les habitants de Longana sur Aoba, une des îles de l'Archipel de Vanuatu.

Aoba ou Ambae est l'une des 80 îles qui constituent approximativement l'archipel en forme d'Y (13 840 km² de terres émergées s'étendant sur la frange est de la Mer de Corail, du sud-est des Îles Solomon jusqu'au nord-est de la Nouvelle-Calédonie). Aoba, au nord du Vanuatu, a une quarantaine de kilomètres de long et dix de large. Les populations de la partie orientale et de la partie occidentale sont culturellement différentes : elles furent séparées il y a près de 300 ans par des coulées de lave descendues de la caldera centrale.

Longana est une région d'à peu près huit kilomètres de long et trois de large dans le secteur est d'Aoba. Le lit d'un torrent en constitue la limite sud-ouest. Vers l'intérieur la limite est définie assez vaguement par la ligne de crête des cônes volcaniques qui forment l'épine dorsale de l'île. Les gens de Longana se considèrent comme un groupe autonome et distinct. De petites variations de dialecte et de coutumes distinguent les gens de Longana de leurs voisins, mais toute la moitié est de l'île a une langue et un système de parenté matrilineaire qui contraste avec celui, patrilinéaire, de l'ouest.

Lorsque les missionnaires entrent en contact avec eux à la fin du XIX^e siècle, les gens du Longana vivent pour la plupart dans les collines au relief accidenté et aux épaisses forêts de l'intérieur de l'île. Ils descendent de temps à autre au bord de la mer pour chasser, pêcher ou ramasser du sel, mais les guerres fréquentes rendent ces excursions dangereuses. Des palissades en bois entourent les villages et les protègent contre les attaques ennemies. Les villageois cultivent des petits jardins à l'intérieur des hameaux (des murets de pierre empêchent les cochons d'y pénétrer). Les gens du lieu ne s'éloignent que rarement de leurs maisons en bambou et à toit de chaume descendant jusqu'au sol. Chaque femme a sa propre maison à l'intérieur de l'enclos. Elle y vit avec ses filles et ses fils en bas-âge. À 6 ans, les garçons commencent en effet à dormir dans le *na gamal*, la maison des hommes. Bien que bâtie de la même façon et sur un plan identique, cette construction est beaucoup plus grande que les autres maisons du village.

Les « chefs » les plus puissants pouvaient épouser plus de 10 femmes, mais le cas restait relativement exceptionnel. En fait, la plupart des hommes n'avaient qu'une ou deux épouses. Chacune était « achetée » contre un nombre de cochons et de nettes plus ou moins élevé. La résidence virilocale, les moitiés matrilineaires exogames, et une terminologie de parenté de type Crow se combinaient pour créer des hameaux constitués par un noyau agnatique de résidents masculins. Ce noyau était le plus souvent formé par des frères et par leurs fils appartenant à la moitié matrilineaire opposée.

La mort d'un « propriétaire » du sol mettait en compétition tous les membres du groupe qui pouvaient briguer la terre où le défunt cultivait son jardin. Selon un modèle culturel que l'on retrouve fréquemment en Mélanésie, le partage coutumier de la terre faisait partie intégrante du rituel funéraire de 100 jours appelé *bongi*. La plupart des « propriétaires » fonciers coutumiers contrôlaient un certain nombre de parcelles dispersées; à leur mort, leurs héritiers étaient en droit d'attendre un partage entre les descendants mâles et les frères et soeurs du défunt. Bien que les gens de Longana aient toujours affirmé que le contrôle de la terre s'effectue selon un processus bilinéaire, les parents matrilineaires apparaissent alors en position de force. Lorsqu'un homme meurt, ses fils doivent donner des cochons et des nettes à leurs parents matrilineaires afin de fonder leurs droits à l'héritage d'une partie de la terre paternelle, mais ces héritiers matrilineaires n'ont nul besoin d'effectuer ce paiement pour y prétendre.

La christianisation, la production du coprah et la pacification ont apporté à partir des années 1930 des changements fondamentaux dans la vie des villages du pays longana. Les régions côtières, restées vides à l'époque des guerres traditionnelles, furent plantées de cocotiers par les gens de l'intérieur qui vinrent s'établir sur le littoral. La production commerciale de coprah devint alors l'activité quotidienne. Les missionnaires convainquirent les autochtones de devenir monogames. Les maisons des femmes furent désormais occupées par des familles nucléaires, le mari et la femme partageant alors le même toit. La fonction sociale des maisons des hommes se modifia elle aussi profondément mais l'architecture de ces bâtiments resta inchangée. En revanche, les modèles fondamentaux de filiation, de corésidence et d'héritage se sont pour l'essentiel maintenus et le système foncier traditionnel reste toujours au centre de la vie sociale du pays longana.

Les ethnologues savent depuis Malinowski que dans un certain sens le territoire et ses habitants participent l'un à l'autre et que les pratiques sociales ont de l'importance dans la structure de l'espace (Paul-Lévy et Segaud 1983). Le lieu est un symbole

où s'exprime l'identité personnelle dans de nombreuses cultures du Pacifique. L'analyse de Labby (1976) qui met en valeur la dialectique existant entre les habitants de Yap et la terre peut servir de modèle dans l'étude des dimensions culturelles de la terre. L'analyse pénétrante de Leenhardt (1967) sur la structure et la signification de l'espace canaque en Nouvelle-Calédonie montre bien l'importance cruciale que joue la terre dans la vision du monde mélanésien. Mais la terre ne prend nulle part une signification culturelle plus profonde qu'au Vanuatu où la force des relations entre les habitants et leur territoire a éveillé la curiosité des ethnologues (Larcom 1980; Rubinstein 1978; Van Trease; 1975) et des géographes, notamment Joël Bonnemaïson, dont les travaux magistraux dans le domaine de l'identité culturelle et du contrôle du territoire au Vanuatu m'ont servi de point de départ pour cette étude (Bonnemaïson 1978, 1979, 1980, 1981, 1983).

Les modes et métaphores servant à exprimer les relations entre l'homme et la terre varient à travers l'archipel. Les arbres et les pirogues ainsi que les très importantes pierres à pouvoir magique—les *kapiel*—constituent des symboles explicites d'enracinement dans l'île de Tanna (Bonnemaïson 1983). Sur Malo, l'essence et l'identité personnelles sont comme diffusées dans la terre. Suivant en cela Layard (1942), Rubinstein écrit: « On dit que les hommes et la terre partagent un même 'sang' » (1978: 175; voir aussi Van Trease 1975). Suite à ses recherches chez les Mewun de Mallicolo, Larcom affirme que le pionnier de l'ethnologie de Vanuatu, A. B. Deacon, s'était mépris sur une équivalence supposée entre les rythmes des tambours (*nambög*) et les patriclans gardiens de la terre. En réalité, les membres de la société précoloniale mewun étaient liés par leur contiguïté dans un lieu particulier plutôt que par la consanguinité. Aujourd'hui cependant, les habitants invoquent l'identification faite par Deacon entre les rythmes du tambour et les lieux; il s'agit là de « l'invention d'une convention », qui donne naissance à un symbole spécifique pour représenter le rapport culturel avec le territoire.

Malgré la vaste gamme de ses modes d'expression, le concept de l'enracinement territorial demeure constant à travers tout l'Archipel. Dans un tel contexte, la terre devient un « objet » culturel dès que les habitants transforment l'espace en lieu. Dans ce qui suit, je tenterai de faire ressortir les éléments de la tenure foncière traditionnelle de Longana, en ce qu'ils sont liés à la création et au maintien du territoire par des symboles culturels. Ce faisant, j'espère fournir une contribution ethnologique qui complétera la documentation apportée par Bonnemaïson dans l'étude des processus similaires sur

Tanna et par lesquels «le territoire [...] incarne la relation symbolique qui existe entre la culture et l'espace» (1981 : 249).

Vivre l'espace à Longana

Mon analyse de la tenure foncière à Longana part du concept du lieu et non du concept de propriété que l'on retrouve à la base de la majorité des études de systèmes fonciers (par ex. Crocombe 1974). Le lieu au sens de *Lebenswelt* englobe en effet la terre et les habitants dans une seule et même entité inscrite dans «la dynamique du monde vécu» (*lifeworld*) (Buttimer 1976)¹. Les géographes reconnaissent qu'«un lieu n'est pas seulement un endroit où il se passe quelque chose; il est l'endroit *plus* tout ce qui occupe cet endroit, autrement dit un phénomène intégré et plein de signification» (Relph 1976 : 3). Pour les êtres humains au moins, l'espace est vécu: «Nous appréhendons l'espace non pas seulement par les sens [...]; nous vivons dedans, nous y projetons notre personnalité, nous y sommes liés par des liens émotifs; l'espace n'est pas simplement perçu [...] il est vécu» (Matoré 1962 : 22-23, cité dans Relph 1976 : 10). Nommer les lieux, définir les lieux d'habitation, acquérir la connaissance de lieux habités à travers l'expérience, sont à Longana des processus créatifs qui bâtissent les «pierres d'angle de l'identité et de la conscience» (Rosen 1979 : 101). Les langues de l'est comme de l'ouest d'Aoba ont, cependant, le même mot pour «lieu» (*vanue*), qui peut s'appliquer à l'île (*vanue*), à la région (*loloevanue*), au hameau (*tokagi vanue*), ou à un terrain appartenant à quelqu'un (*mo vise vanue*)². *Vanue* ne signifie pas la terre (*tano*); il s'agit de l'espace de vie dans lequel les lieux et les êtres humains font partie les uns des autres.

L'île pour un homme de Longana représente son point d'attache dans le monde. S'il voyage dans d'autres parties du Vanuatu, il salue tout Aoban qu'il rencontre par le terme de *sinombu lolo vanue*, l'équivalent de l'expression bislama, *man ples*, adressée en guise de salut à quelqu'un du même lieu d'origine (Camden 1977 : 85). Tous les gens d'Aoba sont fiers du caractère spécial de leur île sacrée, *ure gogona*, qu'ils considèrent comme différente des autres îles, à cause de la richesse de ses coutumes³.

L'espace social d'Aoba est pourtant fragmenté; il l'était traditionnellement et il le devint encore plus durant la période coloniale (Rodman 1981, chapitre 2). La fidélité territoriale s'attache à une petite région: pour un homme de Longana son «chez soi», c'est le district, bien plutôt que l'île, et encore plus fortement les lieux qu'il se représente à travers un monde de signes.

Nommer les lieux

Comme les Canaques de Nouvelle-Calédonie, les gens de Longana partagent leur territoire avec le souvenir de leurs ancêtres et avec l'avenir de leurs enfants. Comme l'a bien observé Leenhardt, le territoire canaque de Nouvelle-Calédonie est autant une nature qu'une culture: «Paysages, plan du village, société, défunts et êtres mythiques forment un ensemble, non seulement indivisible, mais encore pratiquement indifférencié: nous voulons dire par là qu'on étudierait chez nous la géographie du lieu, le groupe, la mythologie. Mais opérer ici de même façon serait se livrer à des dissections partielles qui tueraient le vivant.» (1947 : 121)

À Longana, un lieu est à la fois un principe de territorialité, une mémoire au sens où l'entend Frances Yates (1966), et un principe d'identité. Une façon de s'approprier un territoire et de lui donner un sens consiste à donner des noms, de façon à ce que l'espace devienne «une mosaïque de lieux particuliers, chacun marqué par l'intention, les valeurs et la mémoire humaines» (Buttimer 1976 : 283; voir également Hallowell 1967 : 184-202). Chaque hameau, chaque colline et chaque lit de torrent à Longana portent un nom. Une partie de hameau, un arbre à flanc de montagne, un gros caillou dans une crique peut fréquemment constituer un lieu en soi et porter dès lors son propre nom.

Les noms de lieux à Longana mêlent le passé mythique avec le passé et le présent des hommes, naturalisant l'histoire dans un processus dynamique qui crée une illusion d'intemporalité (voir Leenhardt 1947 : 65). Certains lieux portent un nom qui se rapporte à tel ou tel événement mythique, comme la transformation d'un homme en pierre, ou bien encore ils portent le nom d'un esprit qui, selon la croyance, vit dans cet endroit. D'autres lieux encore sont nommés parce que des hommes dont on se souvient y furent enterrés: des chefs de guerre ou des hommes importants dans la société des grades. Certains noms de lieux changent avec un changement d'occupant, et les quelques hameaux qui ont un nom biblique ne sont que l'exemple le plus récent de la dynamique de l'appellation des lieux.

Quelques lieux dans le district portent encore des noms attribués à Tagaro, un héros culturel qui a donné son propre nom à l'une des moitiés exogamiques de l'est Aoba et qui fut le premier à nommer des lieux à Longana. Le district lui-même tire son nom de la pierre dont s'est servi Tagaro comme oreiller la première nuit où il dormit sur Aoba. Pour les gens de Longana, le mythe qui raconte comment Tagaro a donné des noms est essentiel; tous les gens de Longana connaissent cette histoire qui est la première qu'on raconte à l'ethnologue ou au visiteur d'une autre île. Raconter le mythe de l'attribution des

noms de lieux représente une sorte « d'ethnosémiotique » (Drummond 1981 : 636 ; MacCannell 1979) par laquelle les gens de Longana affirment leur identité et la « fixent » dans un texte qui décrit leur espace. En offrant une explication de Longana en tant que lieu, le mythe présente en même temps une explication des gens de Longana en tant que peuple ; ceux-ci font tout aussi naturellement partie du district que les rochers et les arbres nommés dans le mythe.

Les lieux d'habitation

Pour les gens de Longana, une deuxième façon de s'identifier avec les lieux passe par le village ou le hameau. Le lieu de l'individu, son chez-lui ou son chez-elle, au sens premier du terme, c'est d'abord le hameau, un signe situé à l'intersection du temps et de l'espace, une représentation graphique qui exprime la dynamique des relations sociales de Longana. Comme ailleurs (cf. Paul-Lévy et Segaud 1983 : 142-144), tout nouveau hameau est créé par un rituel qui l'enracine dans le site : c'est le sens du rituel de *'tokatoka vanue'* — l'enracinement dans le lieu — caractéristique de l'attachement au territoire traditionnel que l'on retrouve partout au Vanuatu (Bonnemaison 1979) et qui existe aussi dans d'autres aires culturelles (Rosen 1979 : 92-99). Mais si enraciné qu'il soit, le hameau n'est pas permanent. Entre 1970 et 1978, de nouveaux emplacements furent créés à Longana et plusieurs sites furent abandonnés. En outre, la population de chaque hameau varie constamment : les couples mariés rendent visite à leurs beaux-parents habitant un autre village, les jeunes vont coucher chez des amis pendant quelques jours ou encore campent en dehors du hameau à l'abri d'un séchoir à coprah.

Les changements dans la composition des hameaux reflètent l'évolution des rapports entre les habitants. Les naissances, les mariages et les décès entraînent bien sûr les changements les plus durables. La scolarisation des adolescents en dehors du district influence également très souvent la composition des hameaux. De temps à autre un couple marié se sépare, ou bien une dispute entre voisins fait que l'une des parties quitte le hameau. Mais la survie du hameau en tant que lieu d'habitation dépend du lieu lui-même. Les esprits et le « poison » peuvent très rapidement transformer un site en lieu de mal ou de maladie, car un lieu peut être empoisonné aussi facilement et aussi efficacement qu'une personne. En 1970, un hameau fut par exemple abandonné parce qu'on avait diagnostiqué l'empoisonnement du lieu. Les habitants devenus malades ou éprouvant des malaises quittèrent finalement les lieux convaincus qu'un ennemi de l'homme de haut grade de l'endroit avait enterré une

noix de coco chargée d'un maléfice puissant sous le sentier principal qui menait aux maisons. En 1978, le lieu avait été « guéri » et les habitants revinrent. Dans l'intervalle, cependant, un deuxième hameau (lieu de nos premières recherches sur le terrain) avait été empoisonné, à l'autre bout du district. Dans ce dernier cas, le lieu n'était considéré toxique que pour un seul homme, qui déménagea ailleurs avec sa famille. Par la suite, il revint souvent au hameau, qui se trouvait au milieu d'une cocoteria, pour y faire du coprah, mais il prit bien soin de ne jamais y passer la nuit.

Certains lieux sont toujours perçus comme dangereux et maléfiques. Un certain lit de rivière, par exemple, était considéré par les gens de Longana comme un lieu particulièrement malsain. Tout le long de celui-ci se trouvaient des endroits où le « mal » était concentré : ici, un rocher causait des maladies, là, dans un trou, nichaient de mauvais esprits. Dans cet endroit, certains ont vu des esprits à plusieurs reprises durant notre séjour à Longana. (Voir Rodman et Rodman 1983 pour d'autres détails sur les esprits et le poison.)

On habite son hameau beaucoup plus qu'on habite sa maison. La représentation culturelle et l'adaptation à l'environnement de Longana se reflètent dans la structure des maisons, et surtout dans le plan et la construction de la « maison des hommes » (*na gamal*), qui sont précisés avec un grand luxe de détails dans un ensemble de normes culturelles désignées sous le nom de « *gaindumu* » (cf. M. Rodman 1985a ; Heider 1979 : 51-53). La fragilité est caractéristique des matériaux et des maisons de Longana, si bien qu'une résidence de courte durée est la norme. Le climat d'Aoba est tel qu'une maison en bambou et en feuilles s'effondre en moins de dix ans. On l'abandonne alors pour en construire une autre, l'échanger contre celle d'un frère, déménager dans une cuisine, ou bien transformer une cuisine en maison pour adolescents. On peut aussi rafistoler la maison avec des morceaux pris à d'autres. L'édifice tout entier peut être déplacé au cours d'une réparation ; je l'ai constaté en 1978 lorsque j'ai trouvé certaines maisons presque, mais pas tout à fait, là où je les avais tracées sur ma carte en 1970. Les matériaux qui peuvent servir encore sont « recyclés » et utilisés dans la construction d'une « nouvelle » maison (Rodman 1985).

Garder la terre

Le lieu est intimement lié à la terre, et cela beaucoup plus qu'il ne l'est aux édifices. Bien que l'attribution de noms de lieux, et en particulier des lieux d'habitation, soit essentielle à la définition de l'identité, le lien avec une terre est encore plus

important pour l'identité d'un homme de Longana. À de nombreuses reprises, les hommes ont voulu me faire comprendre l'impossibilité qu'il y avait à séparer le fait d'être un homme de Longana de celui d'être attaché à une terre : « À Longana tout le monde *doit* avoir sa terre. Un homme de Longana sans terre ne peut jamais exister » (traduit d'une conversation en Bislama enregistrée sur bande⁴).

Le nom de celui qui tient une terre correspond au « lieu » de cette terre. L'habitant de Longana dit que la terre est « dans son nom », qu'il « tient » la terre, ou encore que cette terre est « son lieu ». Même les hommes de Longana qui n'ont pas de rang dans la société des grades, et qui n'ont de ce fait que peu d'influence sur les actions des autres, doivent avoir la possibilité de garder une terre pour eux⁵. Le fait d'avoir un lieu (*vanue*) à soi est considéré comme tout aussi naturel et inévitable que d'avoir un père et une mère. Partout, la terre est associée de façon symbolique aux parents : « La terre aux ni-Vanuatou est ce qu'une mère est pour son petit enfant » (Regenvanu 1980 : 67). Tout homme et toute femme de Longana a virtuellement une terre qui lui vient de son père ou de sa mère ; c'est un patrimoine qui découle du fait qu'on est l'enfant de son père, et qu'on appartient au matrilignage de sa mère. Si un homme de Longana crie au cours d'une dispute « Où est ton endroit ? As-tu une terre ici ? », il s'agit d'une insulte dont le sens est net : « As-tu un père ? As-tu une mère ? »

L'impossibilité de séparer le lieu de la parenté m'apparut clairement dans l'inquiétude manifestée par un informateur lorsque se répandit la rumeur qu'un habitant de Longana était sans terres : « On m'a dit : 'Nous sommes tous de Longana, mais il y en a un parmi nous qui n'a pas de terre du tout—c'est Jack. Il n'a pas de terre du tout'. Cela m'inquiétait et j'ai posé beaucoup de questions. J'ai demandé : 'Son père n'était donc pas de Longana ? Ils m'ont dit que son père était de Longana mais que Jack, lui, était né sur l'autre côté d'Aoba, qu'un homme d'ici l'avait adopté et ensuite ramené à Longana. Mais ce que je ne comprends pas, c'est pourquoi Jack n'a pas reçu de terre par son père. L'homme qui l'a adopté, n'avait-il pas un lieu à lui, ou quoi ? Ils m'ont dit que Jack n'avait pas de terre du tout ! » (Traduit d'une bande enregistrée en Bislama.)

L'importance accordée dans cette conversation au fait d'être un homme de Longana, donc quelqu'un qui possède une terre à Longana, rappelle de façon frappante les commentaires cités par Silverman sur l'équation entre la tenure de terres et le fait d'appartenir à un lieu. Son analyse de l'identification des Banaba avec l'île Océan suggère que de forts liens peuvent survivre même à l'absence physique du

pays : « Le fait d'être un Banaban implique la possession d'une terre sur l'île Océan, et le fait de posséder une terre sur l'île Océan est généralement considéré comme une preuve du fait qu'on est Banaban. Même s'il s'agit d'une personne dont l'ascendance est obscure, si l'on demande : « Est-il Banaban ? », on peut bien obtenir la réponse : « Mais il a une terre sur Banaba, non ? » (Silverman 1971 : 185.)

L'insulte—Où est ton endroit ?—qui met en doute la légitimité de quelqu'un de Longana, a un sens un peu différent lorsqu'elle est adressée à un individu qui n'est effectivement pas de Longana⁶. Là, on lui laisse entendre brutalement qu'il ferait bien de retourner d'où il vient. Une femme originaire d'une autre île qui était restée à Longana huit ans après la mort de son mari (originaire de Longana) s'est plainte à moi de l'insécurité de celui, ou de celle, qui n'a pas d'endroit qui lui est propre : « Je ne demande jamais d'aide. Je sais qu'on parlerait de moi si je demandais de l'aide. Je garde mes distances. Je ne dis rien. Ils ne peuvent jamais dire que j'ai pris des choux dans leurs jardins, dans aucun jardin. Je ne prends jamais des cocos des arbres des autres. Je ne dis rien et je ne demande jamais rien parce que j'ai peur que l'on parle contre moi si je demande des choses. Et je m'inquiète dès qu'on parle de moi parce que tu vois, je suis seule. J'exploite la terre de mon mari, mais il est mort. Je vis seulement. Si je ne faisais pas attention, les gens parleraient de moi. Ils diraient : Où est son endroit ? Elle est tout simplement venue s'installer chez nous. Elle n'a pas de cocotiers qui lui appartiennent vraiment. (Traduit d'une bande enregistrée en Bislama.)

Contrairement à ce qui se passe pour les étrangers, le droit d'un habitant de Longana de posséder une terre à Longana ne peut être nié. Mais, comme je l'ai souligné ailleurs (1984), cette croyance en l'égalité de tous les Longanans est une illusion derrière laquelle se masquent les inégalités profondes qui marquent la distribution des terres. L'égalité est profondément enracinée dans l'histoire culturelle de Longana, mais depuis près de cinquante ans, elle est devenue une illusion sous-tendue par un réseau de significations symboliques qui a changé beaucoup moins vite que ne le faisaient les conditions matérielles qui ont découlé de l'introduction de cultures commerciales. Si l'on veut comprendre la dynamique de la tenure des terres à Longana, il est essentiel de reconnaître la signification ambiguë de l'égalité : le fait que tout adulte possède un droit sur la terre ne signifie pas pour autant que tout adulte est propriétaire. Cela ne veut pas dire non plus que tous les propriétaires possèdent des terres de valeur ou de superficie plus ou moins égales. Au contraire, cinq pour cent des propriétaires possèdent 31 pour cent des

terres à coprah et à cacao, cultures commerciales qui constituent la clef de voûte de l'économie de Vanuatu. Un peu comme dans notre propre société, l'illusion de l'égalité dans un contexte inégalitaire consiste à mettre l'accent sur la possibilité de réussite individuelle par l'utilisation des ressources disponibles. À Longana, l'une de ces ressources tient aux relations nouées entre les êtres, vivants ou morts, par la médiation des lieux. Chaque lieu, en effet, est identifié à une chaîne d'individus qui remonte dans le passé, à un réseau d'ayants droit éventuels dans l'avenir, et à une seule personne (ou, du moins, à un groupe de frères et de soeurs agissant ensemble) dans le présent.

Comment devient-on, ou ne réussit-on pas à devenir, propriétaire à Longana? La première des démarches consiste à apprendre son territoire et à créer avec lui des liens. Pour illustrer ce procédé, voyons comment un enfant définit son monde.

Apprendre le territoire

Un garçon de 10 ans m'a conduit à travers une plantation, environnant un jardin, jusqu'à un petit cours d'eau encombré de rochers. Il m'a fait remarquer les choses à voir sur notre chemin. Certaines de celles-ci auraient pu n'importe où servir de point de repère pour de jeunes garçons : le meilleur manguier, l'endroit où les filles se changent avant de se baigner, un trou d'eau avec des crevettes d'eau douce qu'on s'amuse à attraper. Mais ce jeune garçon a attiré mon attention sur d'autres signes qui révélaient les dimensions inattendues de la signification du lieu pour un enfant de Longana. Chaque lieu était non seulement humanisé par un nom mais également identifié à une personne. Comme c'est souvent le cas en Mélanésie, chaque arbre fruitier appartient à celui ou à celle qui l'a planté et il en va de même pour chaque cocotier qui se trouve en dehors des cocoteraies. Certaines femmes possèdent des arbres pandanus éparpillés le long du cours d'eau. Chaque vache, chaque cochon a un propriétaire individuel bien précis, et certains cochons ont un nom. Chaque jardin appartient à un individu, parfois à des enfants, sous la forme de jardins miniatures ressemblant en tous points à ceux de leurs parents. Le fait que tous ces lieux soient chaque fois un domaine individuel n'a rien de remarquable ; ce qui l'est, c'est que dans le monde d'un enfant de dix ans l'espace soit déjà perçu comme une individualisation détaillée de lieux et de propriétaires. Les signes à travers lesquels il reconnaît son territoire constituent un ensemble qui le distingue d'autres individus inscrits aussi bien dans l'espace que dans d'autres domaines.

Un lieu peut être très petit. Mon jeune guide m'a fait remarquer un trou dans un des gros rochers dont

le lit du torrent était rempli. Ce trou mesurait environ une vingtaine de centimètres de largeur et peut-être deux fois plus en profondeur ; il appartenait, de façon incontestable, à un vieil homme pour qui il représentait une source privilégiée d'eau potable. L'enfant ne savait pas pourquoi le trou appartenait au vieillard—le propriétaire m'a dit par la suite qu'il avait hérité du frère de sa mère—mais il savait qu'il ne pouvait pas y boire sans l'autorisation de celui-ci.

Pendant son enfance, un garçon comme celui-ci acquiert une connaissance profonde et familière du territoire qu'il parcourt librement. Tandis que les filles sont gardées près des maisons et des jardins où elles donnent la main pour la garde des plus petits et pour les travaux ménagers, les garçons à partir de l'âge de neuf ou dix ans et pendant toute leur adolescence parcourent à leur guise un territoire beaucoup plus étendu que celui de la plupart des adultes. Un adulte a besoin d'une raison pour aller quelque part—parler avec quelqu'un, chercher un cochon égaré, travailler dans un jardin. Les garçons sont les seuls membres de la société de Longana qui peuvent tout simplement aller où ils veulent pour n'importe quelle raison, ou sans raison aucune.

Les garçons apprennent le territoire et ceux qui en ont la garde de façon telle que, devenus adultes, ils pourront de mémoire discuter des limites d'un lieu ou reconnaître de nouvelles limites à partir d'une description orale des points de repère. Tant qu'ils sont adolescents, les garçons ne sont pas propriétaires. Ils dépendent de leur père et de parents proches pour l'accès aux cocoteraies, et ceux qui cultivent leur propre jardin le font avec l'autorisation du propriétaire de la terre. Mais ces jeunes gens ne sont pas pour autant des « sans lieu » comme la veuve originaire d'une autre île mentionnée plus haut ; au contraire, c'est presque tout l'espace Longanan qui est leur lieu. En apprenant le territoire, ces garçons se préparent à opérer une sélection parmi les nombreux liens que chacun d'entre eux entretient avec une variété de lieux à travers une variété de parents.

Quand un habitant de Longana se marie, on dit de lui qu'il est *sesea*, c'est-à-dire un adulte qui sait distinguer le bien du mal. Un adulte est responsable de lui-même, et cette responsabilité comporte celle de se nourrir et de subvenir à ses besoins. Quand il se marie, ou se prépare à le faire, un jeune homme commence à exploiter plus fréquemment quelques parcelles de terre. Par là, il renforce les liens qu'il a avec certaines parties de son territoire : il commence à manifester sa présence en certains endroits par son travail, faisant du coprah dans une plantation, défrichant un jardin, parfois plantant un peu de cacao pour son propre compte parmi les cocotiers de son père. Tout homme de Longana cultive ainsi une variété de terres différemment réparties. Il peut avoir

un jardin dans la plaine littorale, et plusieurs petites parcelles de plantation éparpillées ci et là. Il obtient l'accès à ces terrains en apprenant d'abord quel est son territoire d'héritage en tant qu'enfant de ses parents et en utilisant ensuite dans celui-ci certaines portions pour la production de cultures vivrières ou commerciales. Mais il gagne le contrôle de l'accès à cette même terre—en prouvant son identité avec les lieux et l'enracinement de son « moi » par la connaissance et l'expérience du lieu. Ceci est exprimé sous un mode iconique, par des signes à la fois évoquant et caractérisant les relations qui existent entre lui-même, le lieu, et les autres. L'exemple suivant permet de comparer la façon dont un vieil homme exprime la connaissance de son univers en faisant le même tour du territoire que le jeune garçon m'a fait faire et que j'ai décrit plus haut.

Pendant que nous traversions sa terre, le vieillard m'a montré un arbre qui portait des noix et que sa mère avait planté, un gros rocher dont il fallait neutraliser le pouvoir maléfique avec des feuilles avant de traverser un certain ruisseau, les palissades de son village natal qui avaient pris racine et qui maintenant montaient jusqu'à la voûte de la forêt. Il m'a montré un ravin qui tirait son nom du sang des cochons tués par un chef légendaire. Tout comme l'enfant, il attachait de l'importance aux marques inscrites sur la terre par des individus. Mais, à l'opposé de l'enfant, bon nombre de ces personnes étaient mortes ou étaient des personnages mythiques ou magiques. En outre, le vieillard connaissait tous les noms de lieux par lesquels nous passions et il savait également pourquoi ils avaient été ainsi nommés. Il savait qui avait tenu la terre durant plusieurs générations et était en mesure d'expliquer comment il en était devenu le propriétaire actuel en vertu de ses relations avec les propriétaires précédents⁷. Il était le maître de cette terre parce qu'il pouvait démontrer son droit à la posséder à travers l'appropriation sémiotique des lieux qui la parsemaient. Cette appropriation—ou mieux, cette réification—confond les événements passés et les relations actuelles dans une même illusion de liens intemporels créés entre une personne et les lieux humanisés de sa terre.

Conclusion

À Longana, ces signes que sont la forme d'un arbre, d'un rocher, ou d'un ruisseau, deviennent les traces de la mémoire reliant une personne vivante aux occupants ancestraux ou mythiques d'un lieu ; en transformant ces occupants, et les événements qui leur sont associés, en marques sur le sol, la personne crée, et par là même fixe, sa signification. Les autres habitants de Longana jugent ce processus de création

de signification en évaluant de façon informelle mais continue l'identification entre l'occupant et un lieu particulier face aux revendications implicites ou explicites des autres. Il s'agit en effet d'une praxis car pour les gens de Longana ce sont des droits actualisés par l'action. La force de ces droits sera évaluée selon la solidité de l'enracinement d'un individu à travers les liens qu'il sut créer avec les autres par l'intermédiaire d'un lieu et en comparaison avec la solidité des liens d'un ou d'autres individus forgés avec le même lieu. Ces liens ne sont pas des relations généalogiques abstraites. Ce ne sont pas non plus des « héritages ». Ce sont plutôt, pour emprunter le terme de Rosen, des « points d'attache », des « ordres symboliques par lesquels les individus sont attachés à certains autres et qui induisent des éléments importants de leur identité » (1979 : 101). À Longana, les individus créent ces points d'attache dans les lieux en utilisant les ressources culturelles comme la parenté, la production et l'échange, le rang et l'influence, pour atteindre un contrôle différentiel de l'espace.

Tous les habitants de Longana peuvent revendiquer de la terre à la fois par leur père et par leur mère, et ils se servent en outre des liens dyadiques de filiation qui passent par le père et la mère pour établir des liens avec de nombreux consanguins plus éloignés. Mais aucun homme ne s'attend à pouvoir contrôler les terres qui viendraient de toutes ces sources. Au contraire, les règles juridiques sur lesquelles ont porté jusqu'ici les études traditionnelles de la tenure foncière peuvent lier n'importe qui, ou presque, avec n'importe quel lot de terre de la région, même si c'est par un chemin indirect. Tout habitant de Longana peut virtuellement revendiquer des terres à travers un tel éventail de parents qu'identifier des règles de transmission foncière sur la base des liens de parenté ne nous éclaire en réalité que très peu sur la distribution réelle de la terre à un moment donné. En fait, dans ce contexte les liens de parenté, comme toute autre relation sociale, sont eux aussi créés. Parallèlement, les principes de la tenure foncière sont seulement des ressources où l'on puise pour élaborer les codes d'interprétation en usage à un moment précis pour se transmettre la terre comme l'exige la « tradition » pour présenter un modèle de cette dernière aux étrangers, y compris les ethnologues.

La tenure foncière traditionnelle, tout comme d'autres activités ethnosémiotiques, est un processus créateur qui produit « des explications, des excuses, des comptes rendus, des mythes » (MacCannell 1979 : 153). Dans ce cas, la réification des êtres dans les lieux exprime la justesse du régime de distribution des terres à un moment donné. Pour revenir à la métaphore de la croissance des arbres tropicaux avec

laquelle j'ai commencé, il semble que plus un individu est profondément et diversement enraciné dans un lieu, mieux il réussira à se faire une place dans le fouillis des compétiteurs. Les icônes que créent les individus en s'appropriant un lieu sont comme les ayants droit dans la forêt des propriétaires potentiels de Longana : elles sont constamment dans un état de devenir. Le monde d'un enfant devient la terre d'un homme, et un vieil homme sait qu'à sa mort les cocotiers sous lesquels il tuait ses cochons deviendront des marques sur le sol qui serviront à quelqu'un d'autre à s'établir dans le lieu de ses prédécesseurs.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Joël Bonnemaïson, Jean-Marc Philibert et William Rodman de leurs critiques et de leurs encouragements. Pour la traduction je remercie Joël et Martine Bonnemaïson, et Jane Philibert. Ma reconnaissance va aux gens de Longana qui m'ont conseillé et qui ont bien voulu collaborer avec moi. Avec mon époux, j'ai fait trois séjours à Longana : pendant 16 mois de 1969 à 1971, 10 mois en 1978-79, et 4 mois en 1982. Le contenu de cet article est basé sur des données recueillies durant ma deuxième période de recherche sur le terrain, une recherche effectuée grâce au soutien financier de McMaster University et du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada.

NOTES

1. Dans « L'espace social dans une perspective interdisciplinaire » (1969), Anne Buttimer passe en revue le développement du concept d'espace social. Elle note que Durkheim fut le premier à introduire ce concept ; cependant, dans les années 1950, Sorre et Chombart de Lowe ont enrichi l'approche de Durkheim, en y intégrant les composantes du cadre physique. Sous l'influence de Heidegger et de Merleau-Ponty, l'étude du lieu en géographie a évolué vers une considération plus existentielle faisant place à la nature égocentrique de « l'espace vécu » (p. ex. : Bollnow 1967 ; Relph 1976 ; Tuan 1971).

Le concept de l'espace social s'est développé de façon quelque peu différente en ethnologie où il est lié à l'écologie ou à la psychologie et possède une signification qui ne ressemble pas au sens géographique du lieu dont je me sers ici.

2. L'adoption du nom « Vanuatu », autre forme de « *vanue* », pour le pays tout entier, évoque symboliquement un sens plus large que celui de lieu qui a existé jusqu'ici parmi les différentes sociétés des îles.

3. La coutume qui est toujours citée par les habitants de Longana lorsqu'ils expliquent la nature sacrée de l'île d'Aoba est celle pratiquée autrefois par les hommes et les femmes lorsqu'ils s'habillaient de nattes de pandanus.

4. Tout homme adulte de Longana doit être le maître d'une terre. Les femmes peuvent être propriétaires, mais le cas est rare ; en général, elles essaient, à l'ombre de leurs frères, de garder un endroit pour leurs fils ; et leurs filles agiront de même pour les leurs. Généralement ce sont seulement les femmes qui n'ont pas de frère, et dans quelques cas les veuves, qui gardent des terres en leur propre nom.

5. Voir W. Rodman (1973) pour une analyse du « leadership » et de la société des grades, une hiérarchie de rangs que l'on atteint successivement en tuant et en échangeant les cochons cérémoniels à dents recourbées.

6. Le lieu et la paternité étant entremêlés, un enfant illégitime devient en quelque sorte un étranger qui doit faire face à un avenir difficile. De tels enfants n'ont pas de père de Longana qui soit socialement reconnu, aussi leur accès à la terre dépend-t-il entièrement des possibilités qui leur sont ouvertes par leur mère. Par contre, les enfants adoptés acquièrent un nouveau père et un nouveau lieu. Voir Lovell pour une discussion de l'illégitimité et de l'adoption dans le contexte de l'aliénabilité des liens du sang (*dai*) entre géniteurs-progéniture et génitrice-progéniture (1981 : 208-212). Voir également Rubinstein (1978) pour une analyse des effets de l'adoption sur la tenure foncière sur l'île de Malo au Vanuatu.

7. Schieffelin voit également la terre comme une médiatrice de l'identité : les faits qu'il présente pour soutenir cette idée ont de grandes analogies avec ceux de Longana. Pour les Kaluli, le lieu est quelque chose de beaucoup plus significatif qu'une métaphore. Schieffelin note :

En effet, lorsqu'on se déplace le long des pistes et des sentiers à travers des régions différentes où la forêt change d'aspect, on passe sur des sites dont chacun représente l'histoire de maisons, de jardins, et de gens qui s'est déroulée pendant les cinquante dernières années. Ces sites sont pour les habitants des marques dans le contexte varié de leur expérience du passé (1979 : 133).

Bien qu'il n'identifie pas ces « sites » à des lieux au sens phénoménologique du terme, Schieffelin reconnaît avec justesse qu'ils sont une source de nostalgie lorsque les Kaluli entendent certains chants cérémoniels. En fait, la nostalgie est un terme inventé pour évoquer le « mal du pays » : c'est le sentiment de quelqu'un qui veut revenir à une époque révolue (Tuan 1971 : 189).

RÉFÉRENCES

- BOHANNAN, P.
1963 Land, Tenure and Land Tenure. In D. Biebuyck (ed.), African Agrarian Systems, London, International African Institute.
- BOLLNOW, O.F.
1967 Lived Space. In Readings in Existential Phenomenology, N. Lawrence and D. O'Conner (eds.), Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

- BONNEMAISON, J.
 1978 Custom and Money: Integration or Breakdown in Melanesian Systems of Food Production. In E.K. Fisk (ed.), *The Adaptation of Traditional Agriculture*, Development Studies Centre Monograph No. 11, Canberra, The Australian National University.
- 1979 Les voyages et l'enracinement: Formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides, *L'Espace Géographique*, 4, 303-318.
- 1980 Espace géographique et identité culturelle au Vanuatu (ex-Nouvelles-Hébrides), *Journal de la Société des Océanistes*, 68: 182-188.
- 1981 Voyage autour du territoire, *L'Espace Géographique*, 4, 249-262.
- 1983 L'arbre et la pirogue: mobilier et enracinement, communication présentée au Pacific Sciences Conference, Dunedin, Nouvelle-Zélande.
- BUTTNER, A.
 1969 Social Space in Interdisciplinary Perspective, *Geographical Review*, 59, 417-426.
- 1976 Grasping the Dynamism of Lifeworld, *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (2), 277-292.
- CAMDEN, B.
 1977 *A Descriptive Dictionary: Bislama to English*, Rosebery, Australie, Bridge Printery.
- CROCOMBE, R.
 1971 Overview. In R. Crocombe (ed.), *Land Tenure in the Pacific*, Melbourne, Oxford University Press.
- 1974 An Approach to the Analysis of Land Tenure Systems. In H. Lundsgaarde (ed.), *Land Tenure in Oceania*, ASAO Monograph No. 2, Honolulu, University of Hawaii Press.
- DRUMMOND, LEE
 1981 The Serpent's Children: Semiotics of Cultural Genesis in Arawak and Trobriand Myth, *American Ethnologist*, 8 (3), 633-660.
- ELLEN, R.
 1977 Resource and Commodity: Problems in the Analysis of the Social Relations of Nuauulu Land Use, *Journal of Anthropological Research*, 33, 50-72.
- EPSTEIN, A.L.
 1969 *Matupit. Land, Politics and Change among the Tolai of New Britain*, Berkeley, University of California Press.
- GLUCKMAN, M.
 1965 *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, New Haven, Yale University Press.
- HALLOWELL, A.I.
 1967 *Culture and Experience*, New York, Schocken Books.
- HEIDER, K.
 1979 *Grand Valley Dani: Peaceful Warriors. Case Studies in Cultural Anthropology*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- KUPER, H.
 1972 The Language of Sites in the Politics of Space, *American Anthropologist*, 74: 411-425.
- LABBY, D.
 1976 *The Demystification of Yap*, Chicago, University of Chicago Press.
- LARCOM, J.
 1980 *Place and the Politics of Marriage*, Ph.D. Dissertation, Stanford University.
- 1982 The Invention of Convention, *Mankind* 13 (4), 330-337.
- LAYARD, J.W.
 1942 *Stone Men of Malekula*, London, Chatto and Windus.
- LEENHARDT, M.
 1947 *Do Kamo*, Paris, Gallimard.
- LLOYD, P.C.
 1962 *Yoruba Land Law*, London, Published for the Nigerian Institute of Social and Economic Research, Ibadan, by the Oxford University Press.
- LOVELL, P.R.
 1981 *Children of Blood, Children of Shame: Creation and Procreation in Longana, New Hebrides*, Ph.D. dissertation, McMaster University.
- LUNDSCGAARDE, H.P. (ed.)
 1974 *Land Tenure in Oceania*, ASAO Monograph No. 2, Honolulu, University of Hawaii Press.
- MACCANNELL, D.
 1979 *Ethnosemiotics*. In I.P. Winner, and J. Umiker-Sebeok (éds.), *Semiotics of Culture*, La Haye, Mouton.
- PAUL-LÉVY, F. et M. SEGAUD
 1983 *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre Georges-Pompidou.
- POSPISIL, L.
 1965 *A Formal Analysis of Substantive Law: Kapauku Papuan Laws of Land Tenure*. E. Hammel (ed.). *Formal Semantic Analysis*, *American Anthropologist Special Publication* 67 (5), Part 2, 186-214.
- REVENVANU, S.
 1980 *The Land*, In *Vanuatu: Twenti Wan Tingting lon Team Blong Independens*, Institute of Pacific Studies, Suva, University of the South Pacific and the South Pacific Social Sciences Association.
- RELPH, E.
 1976 *Place and Placelessness*, London, Pion.
- RODMAN, M.C.
 1981 *Customary Illusions: Land and Copra in Longana, Vanuatu*, Ph.D. dissertation, McMaster University.
- 1984 *Masters of Tradition: Customary Land Tenure and New Forms of Social Inequality in a Vanuatu Peasantry*, *American Ethnologist* 11 (1): 61-80.
- 1985a *Moving Houses: Residential Mobility and the Mobility of Residences*, *American Anthropologist*, 87: 56-72.
- 1985b *Contemporary Custom: Redefining Domestic Space in Longana, Vanuatu*, *Ethnology* XXIV (4), 269-279.

- RODMAN, W., and M.C. RODMAN
 1983 The 100 Days of Sara Mata: Explaining Unnatural Death in Vanuatu. In P. Stephenson (ed.), *Dying in a Cross-Cultural Perspective*, Omega 14 (2), 135-144.
- RODMAN, W.
 1973 *Men of Influence, Men of Rank*, Ph.D. dissertation, University of Chicago.
- ROSEN, L.
 1979 *Social Identity and Points of Attachment: Approaches to Social Organization*. In C.C. Geertz, H. Geertz and L. Rosen (eds.), *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, New York, Cambridge University Press.
- RUBINSTEIN, R.L.
 1978 *Placing the Self on Malo: An Account of the Culture of Malo Island, New Hebrides*, Ph.D. dissertation, Bryn Mawr.
- SCHIEFFELIN, E.L.
 1979 *Mediators as Metaphors: Moving a Man to Tears in Papua, New Guinea*. In A.J. Becker and A. Yengoyan, (eds.) *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence Systems*, Norwood, NJ, Ablex Publishing.
- SEBEOK, T.A.
 1979 *The Sign and Its Masters*, Austin, University of Texas Press.
- SILVERMAN, M.G.
 1971 *Disconcerting Issue: Meaning and Struggle in a Resettled Pacific Community*, Chicago, University of Chicago Press.
- STEINER, W.
 1978 *Modern American Semiotics (1930-78)*. In L. Matejka and P. Steiner (eds.), *The Sign: Semiotics Around the World*, Michigan Slavic Contributions No. 9, Ann Arbor, Michigan Slavic Publications.
- TUAN, Y.
 1971 *Geography, Phenomenology, and the Study of Human Nature*, Canadian Geographer 15 (3), 181-192.
- VAN TREASE, H.
 1975 *Land and Property Rights in the New Hebrides: A Case Study on Malo*. MSS.
- WALTER, M.
 1978 *The Conflict of the Traditional and the Traditionalized: An Analysis of Fijian Land Tenure*, Journal of the Polynesian Society 87 (2), 89-108.
- YATES, F.
 1966 *The Art of Memory*, Harmondsworth, Penguin.