

## Culture



# Modification d'un système cognatique et renforcement du contrôle des « big men » : un exemple néo-guinéen

Jean-Claude Martin

Volume 1, Number 1, 1981

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1077271ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1077271ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

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

### ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Martin, J.-C. (1981). Modification d'un système cognatique et renforcement du contrôle des « big men » : un exemple néo-guinéen. *Culture*, 1(1), 41–47. <https://doi.org/10.7202/1077271ar>

### Article abstract

The theory of articulation of modes of production is used to analyze the recent formation of corporate groups in a cognatic society, the Biangais of the Province of Morobe (Papua New Guinea). The Administration, used to deal with unilinear societies when land is purchased, contributed to the development of these corporate groups among the Biangais. The creation of corporate groups is viewed as giving more power to individuals who were already in a position of influence.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**Érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# Modification d'un système cognatique et renforcement du contrôle des « big men » : un exemple néo-guinéen

Jean-Claude Martin  
Université de Montréal

Je vais essayer ici de cerner quelques-unes des transformations qui apparaissent dans une formation sociale néo-guinéenne au cours de sa transition actuelle au capitalisme. Selon moi, ces transformations amènent un renforcement de la structure d'inégalité déjà présente dans le mode de production communautaire qui caractérise cette formation sociale.

Pour étudier la transition au capitalisme et les transformations dans le mode de production traditionnel, j'utilise plusieurs éléments de la théorie de l'articulation des modes de production élaborée par P.-P. Rey dans *Les alliances de classes* (1973). Rey considère une formation sociale précapitaliste comme un tout organisé qui se reproduit et, ce faisant, reproduit également le mode de production dominant ainsi que les autres formes de production qui la caractérisent. À cause de la reproduction du mode de production dominant, les formations sociales précapitalistes présentent une résistance au capitalisme — la persistance ou parfois même le renforcement de certains aspects d'une structure sociale traditionnelle sont des phénomènes bien connus dans les anciennes colonies. L'origine de cette résistance se situe, pour Rey, au niveau du rapport de production déterminant de la formation sociale précapitaliste. Enfin, le procès d'articulation entre deux ou plusieurs modes de production s'effectue par des confrontations et des alliances entre les classes dominantes de ces modes de production, classes définies par les rapports déterminants que sont les rapports d'exploitation (Rey, 1971: 32;

1973: 101) et ceci pour tous les modes de production. Ainsi, pour Rey, il n'y a pas de mode de production dans les cas où l'exploitation est absente. Cette idée est déjà contenue, mais quelque peu voilée, dans *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, dans une critique adressée à Terray : « nous pensons même qu'on a oublié l'essentiel : les rapports d'exploitation, si toutefois il en existe dans la société considérée. En fonction de quoi il est bien entendu impossible de définir clairement un ou plusieurs modes de production, leurs limites et leurs éventuelles interactions. Or cette capacité à découvrir les rapports de production *déterminants...* » (p.37). La même idée a été explicitée lors d'un exposé intitulé : « Clarification du mode de production » (Université de Montréal, 24 octobre 1979), au cours duquel Rey a défini de façon restrictive un mode de production comme une forme particulière d'exploitation. En réponse à une question de l'assistance, Rey a affirmé qu'on ne peut parler de mode de production s'il n'y a qu'extorsion sans qu'il y ait d'exploitation.

Je crois, au contraire, que des rapports de coopération et de réciprocité peuvent définir un mode de production, le mode de production communautaire. Dans ce cas, au cours de la transition au capitalisme, les confrontations et les alliances s'effectuent entre la bourgeoisie et ceux qui sont privilégiés par les rapports d'inégalité dans le système traditionnel et c'est la structure d'inégalité de ce système qui est renforcée plutôt que les rapports de production

communautaires.

Je vais maintenant esquisser les grandes lignes du mode de production communautaire en Mélanésie pour ensuite présenter quelques transformations survenues pendant le procès d'articulation au capitalisme dans une société cognatique, les Biangai, de Papouasie Nouvelle-Guinée<sup>1</sup>. Il sera alors question de la formation de groupes organiques (*corporate groups*) ainsi que de la place des rapports de réciprocité et d'inégalité dans un tel contexte.

### *Le mode de production communautaire en Mélanésie<sup>2</sup>*

Paradoxalement, pour définir le mode de production communautaire, je vais parler de la structure d'inégalité. Le « big man »<sup>3</sup> joue un rôle important dans les sociétés mélanésiennes traditionnelles et encore plus important dans la littérature anthropologique sur la région (Berndt et Lawrence, 1971; Langness, 1973; Sahlins, 1970). Je n'insiste donc pas sur sa personnalité et la renommée qu'on lui connaît. Marshall Sahlins (1970) a montré comment ce leader à statut non-héréditaire accumule un fonds de pouvoir, acquiert une ou plusieurs épouses, se crée une faction de partisans par un réseau calculé d'obligations réciproques et réussit de la sorte à contrôler certaines ressources ou biens et à mobiliser à certaines occasions la force de travail d'une partie de la population. Le big man s'engage alors avec d'autres big men dans une série d'échanges compétitifs et ostentatoires au cours desquels il essaie de déclasser ces derniers. C'est ici qu'apparaît, pour Sahlins, la limite du système. En effet, la compétition avec les autres big men entre en conflit avec le principe égalitaire de réciprocité propre à ces sociétés : le big man, ne pouvant, à la longue, rendre la réciprocité aux membres de sa faction, doit alors se retirer de la compétition.

Le big man de Sahlins est évidemment un type idéal weberien centré sur un leader individuel et ses partisans. Si l'on peut parler du « complexe du big man » dans un tel cas, on n'a cependant pas mis à jour le système dont fait partie le big man, le système *des* big men. En effet, celui qui trouve son big man trop exigeant et celui qui ne reçoit pas l'aide de son big man pour amasser une compensation matrimoniale peuvent aller rejoindre un autre big man (Brandewie, 1971: 197). Ils se retrouvent alors dans une position structurelle semblable bien que dans des conditions plus avantageuses. Il faut donc parler *des* big men et pour cela, il faut considérer la société entière, il faut se situer au niveau de l'aire matrimoniale, de l'aire des échanges cérémoniels.

C'est ce que tente Andrew Strathern (1969-70, 1971) en démontrant qu'un big man peut avoir recours à d'autres big men, à d'autres partenaires d'échange pour acquérir les cochons et les autres biens

nécessaires à une prestation cérémonielle. Strathern utilise deux concepts : celui de « home production » pour caractériser le travail de production auquel a recours un big man à l'intérieur de sa propre faction et celui de « finance » pour caractériser le rapport qu'entretient un big man avec ses partenaires d'autres communautés. Le modèle échangiste de Strathern est lui aussi centré sur un leader individuel autour duquel tournent les membres de sa faction et ses partenaires big men. Le modèle proposé n'englobe donc pas l'ensemble de la société puisqu'il ne tient pas compte de ceux qui ont produit les biens qui entrent dans le circuit que Strathern définit par le concept de « finance ».

En réalité, c'est là où je veux en venir, une collectivité de big men échangent entre eux des biens qui n'ont été produits qu'en partie par eux-mêmes, la plus grande partie ayant été produite par leurs femmes et par les membres des différentes factions. C'est en ce sens que je parle du système des big men, au niveau de l'ensemble de la société.

En regard de la structure de production liée à ces différents échanges cérémoniels, on perçoit dès lors que les big men, comme collectivité, exercent un contrôle sur ce qui est produit bien plus grand que celui exercé par les femmes et par les membres des différentes factions, bien qu'ils participent moins à la production directe. Les femmes, elles, exercent le moins de contrôle ; tout au plus peuvent-elles faire valoir qu'elles ont trop de travail (Rappaport, 1967: 25). De plus, elles sont les productrices par excellence, comme épouses d'un big man ou des membres de la faction d'un big man, en étant véritablement au centre de la production des biens (cochons et nourriture en général) et des producteurs (reproduction démographique) et cela, quel que soit le groupe local ou même le groupe de filiation dont elles font partie (Martin, 1975: 159; voir également Rubel et Rosman, 1978: 314). La structure d'inégalité a donc pour pôles la collectivité des big men, d'une part, et l'ensemble des femmes, d'autre part. L'inégalité entre les big men et les femmes porte sur le contrôle des biens produits et sur la production elle-même. Elle repose enfin sur l'inégalité sociale fondamentale entre les hommes et les femmes dans les sociétés mélanésiennes—division sexuelle du travail asymétrique, ethos de la virilité, etc. (Brown et Buchbinder, 1976; Meggitt, 1964).

L'inégalité entre les big men et l'ensemble des hommes, quant à elle, porte sur l'accès aux femmes productrices et à la terre, moyen de travail. Le rôle du big man dans le paiement de la compensation matrimoniale est amplement illustré dans la littérature sans qu'il soit nécessaire d'insister ici sur cet aspect. Il en est de même en ce qui concerne le pouvoir de fonction du big man, en tant que gardien de la terre (Strathern, 1971: 28), de répartir celle-ci entre des hommes « who are thereby obliged to help him in his enterprises,

from house-building to payments of pigs and valuables» (Brookfield et Brown, 1963: 130-131). Le droit à la terre est lié à l'appartenance lignagère. L'appartenance à un lignage est toutefois flexible—à moins qu'il y ait pénurie de terres — et l'attribution des termes de parenté peut s'étendre aux collatéraux, aux affins, aux compagnons de travail et ainsi de suite (Barnes, 1962; Lepervanche, 1973). Cependant, la nécessité ou la possibilité d'élargir le groupe local, en assouplissant le cadre lignager, est laissée à la décision des membres de la communauté. Le big man n'est pas sans jouer un rôle de premier ordre puisqu'il cherche à étendre le nombre de ses partisans (Harding, 1973). De plus, si le big man ne joue qu'un rôle administratif en réglant certains conflits relatifs à l'attribution de parcelles de terre aux membres de la communauté, cela manifeste, de pair avec le rôle qu'il joue dans le processus de décision d'élargir le cadre lignager, le contrôle qu'il exerce sur le regroupement des hommes.

Si je parle d'une structure d'inégalité, c'est parce qu'il y a reproduction du système des big men : la collectivité des big men se reproduit comme big man tout en reproduisant le contrôle exercé sur le regroupement des hommes comme producteurs. On a souvent dit qu'un lien de parenté avec un big man constitue un avantage pour accéder au statut de big man puisqu'un individu profite de l'exemple de son parent et peut hériter du réseau de partenaires de celui-ci (Brandewie, 1971: 205; voir Harding, 1967; Oliver, 1955 et Read, 1959). Mais parce que la succession ne s'effectue pas de droit comme dans les chefferies polynésiennes (« ascribed status »), on a relégué ce facteur au second plan pour privilégier les caractéristiques liées à la personnalité des big men (excepté Rubel et Rosman, 1978: 301, qui ne tirent cependant pas toutes les implications structurelles de cette constatation). Il est clair qu'un fils de big man pourra plus facilement acquérir femmes ou terres, il sera donc au départ dans une meilleure position structurelle pour accumuler un fonds de pouvoir (Martin, 1975: 139-143). La collectivité des big men contrôle donc à la base l'accessibilité au statut de big man ainsi que le regroupement des hommes pour la production. Notons pour finir qu'un rapport de force s'établit entre les big men mineurs et les big men majeurs.

Voilà pour les éléments principaux de la structure d'inégalité. Les rapports d'inégalité ne prennent pas la forme de rapports d'exploitation puisque le contrôle exercé sur la production par la collectivité des big men ne s'étend pas sur l'ensemble de la production mais est au contraire limité aux activités principalement liées aux échanges compétitifs. De plus, les big men ne sont pas exemptés de la production directe ni au niveau de leur propre reproduction physique comme individu, ni au niveau de leur reproduction sociale comme big man. En effet, en devenant big

man, un individu n'obtient pas sur le coup le contrôle de la force de travail : il a dû travailler, une fois marié, pour obtenir plus de cochons, pour trouver des partenaires et pour établir sa faction. Il s'agit de liens personnalisés dans les deux derniers cas et le big man doit entretenir ces liens tout au long de sa carrière. Les big men sont en effet reconnus pour travailler davantage que la majorité des hommes. A mesure qu'il devient moins actif, plus âgé, un big man sera moins compétitif et sera, par conséquent, déclassé comme big man (Brown, 1971: 218).

N'étant pas défini par un rapport d'exploitation, le mode de production est alors communautaire. En d'autres termes, la forme spécifique des rapports sociaux de production est coopérative et les rapports de réciprocité sont de première importance. L'ensemble de la population, y compris les big men, est régi par ces rapports. Les big men se servent des rapports de réciprocité pour créer leur faction, d'où originent, par voie d'obligations réciproques, les rapports d'inégalité dont je viens de parler, et ce sont ces mêmes rapports de réciprocité qui ne leur permettent pas, compte tenu du niveau de développement des forces productives et de l'absence d'une force de coercition, de s'assurer d'une extorsion continue et de se retirer, comme classe, de la production directe.

Le concept de mode de production communautaire tel que je viens d'en esquisser les principales lignes permet de comprendre plusieurs formations sociales mélanésiennes. Sur le plan empirique, il y a évidemment plusieurs variations d'une société à l'autre. Leur analyse approfondie permettrait sans doute de raffiner la définition du mode de production communautaire mais, dans l'ensemble, ces variations trouvent leur explication dans l'histoire spécifique des rapports de réciprocité et d'inégalité, histoire également liée aux conditions écologiques et démographiques des sociétés particulières.

### *Les Biangai*

Ceci m'amène à considérer ces rapports dans une situation de transition au capitalisme. J'utilise ici des données recueillies dans une société cognatique de quelque 1 200 individus répartis entre sept villages au sud-est du petit centre administratif de Wau, dans la province de Morobe, en Papouasie Nouvelle-Guinée (voir carte). Les Biangai représentent une faible proportion (1/8) de l'ensemble de la population de la région de Wau qui comprend plusieurs hameaux ou villages de chercheurs d'or et de squatters en plus de la ville de Wau (environ 2 500 habitants). Les Biangai sont cependant les propriétaires du sol.

Inconnue auparavant, la région de Wau fut dans les années 1920 le Klondyke du Pacifique Sud. L'histoire écrite sur la région est relativement riche mais traite exclusivement de l'aventure des cher-

cheurs d'or, parfois même de façon romancée (Idriess, 1933), et du développement des entreprises d'exploitation minière ou forestière (Healy, 1967). Rien n'a été écrit sur la population Biangai elle-même sauf Willis (1977) qui relate un conflit opposant les Biangai aux mineurs en 1927. À partir du moment où l'on a découvert de l'or sur leur territoire, les Biangai ont été en contact fréquent et varié avec les Européens et ont connu sous plusieurs aspects ce qu'on appelle en général l'acculturation. Cependant, le mode de production communautaire qui caractérise leur formation sociale n'a pas été modifié en profondeur, les rapports de réciprocité et de coopération qui définissent le mode de production communautaire étant demeurés inchangés, et ceci bien que beaucoup de Biangai aient travaillé comme salariés à l'extérieur du village ou produit pour le marché monétaire.

Les Biangai vivaient traditionnellement dans de petits hameaux entourés d'une palissade. Il y avait parfois entre ces hameaux des conflits armés au cours desquels un guerrier évitait cependant de blesser ou de tuer ceux avec lesquels il avait des liens de parenté. Les Biangai faisaient la chasse et cueillaient des noix de pandanus sur tout le territoire défini par la vallée de Wau et les montagnes environnantes. Ici et là, ils plantaient des pandanus et des tiges de bambou qui manifestent maintenant leur présence passée sur tout ce territoire et leur servent de preuves dans les litiges territoriaux qui les opposent à l'administration et aux groupes voisins (surtout Watut). L'igname constituait leur aliment de base avec la banane et la patate douce. Les Biangai élevaient également des cochons qu'ils utilisaient dans les échanges cérémoniels entre hameaux ou sections de hameaux. Des hommes influents étaient les instigateurs de ces échanges et jouaient un rôle important dans la société.

En 1922, G.R.Ellis, officier de patrouille à Lae, aurait effectué une patrouille dans la région; à la même époque, William « Sharkey » Park faisait de la prospection le long du ruisseau Koranga. En 1924, les mineurs commencèrent à arriver plus nombreux et Appleby, A.D.C., nommaient les premiers luluais (représentants locaux de l'administration) et tultuls (interprètes, assistants des luluais) parmi les Biangai. Les missionnaires luthériens contribuèrent à la pacification. Certains hameaux furent déplacés et parfois même regroupés pour faciliter le travail des missionnaires et de l'administration. Plus importante dans l'occupation du territoire Biangai par les Européens fut la répression armée menée en 1927 par les mineurs et l'administration contre des villages Biangai. Le meurtre de deux porteurs Waria par des Biangai, qui en avaient assez de voir leurs jardins saccagés et leurs cochons tués par des porteurs, amena l'administration à brûler un hameau et à utiliser les armes dans sa recherche des coupables (cf. Willis). Même si l'administration exige des mineurs d'exercer plus de con-

trôle sur leurs porteurs, à l'avantage des Biangai, ceci contribua néanmoins à mettre un terme à toutes tentatives de résistance de la part de la population locale.

Plusieurs Biangai ont travaillé pour des Européens, entre autres et surtout, comme porteurs et domestiques (« manki masta »). La majorité des travailleurs provenaient cependant de régions plus éloignées comme la Nouvelle-Bretagne et le Sépik. En 1940, 700 Européens étaient employés dans les différentes entreprises avec près de 6 150 travailleurs indigènes. Pendant la guerre, les Biangai furent mobilisés comme porteurs et pour construire des routes. L'exploitation minière a graduellement diminué après la guerre et la huitième et dernière drague en opération sur la rivière Bulolo cessa d'opérer en 1965. A



*Travail coopératif : préparation d'un jardin d'ignames.*

partir de cette époque, des Biangai commencèrent à travailler dans d'autres villes, comme domestiques là encore. On peut dire qu'à l'heure actuelle presque tous les hommes adultes ont eu une expérience quelconque de travail salarié, que ce soit pour une semaine ou quelques années.

Ce travail a permis à plusieurs hommes d'accumuler quelques centaines de dollars et aujourd'hui, de Kina (K). Beaucoup de famille produisent du café ou cultivent des légumes pour le Fresh Food Market Corporation, établi à Wau, ou pour le marché local. Tous ces revenus individuels seront surtout dépensés dans l'achat de biens de consommation (riz, cigarettes, cotonnade etc.) à Wau ou dans de petits magasins (« trade stua ») du village pour la consommation indi-



viduelle et familiale ou comme contribution à des fêtes, lors d'un décès, d'une réunion des chefs de village, de congrégation etc. («bosman»), lorsqu'un homme coupe sa barbe et ainsi de suite.

L'argent sera aussi utilisé pour monter de petites entreprises sur une base familiale: il s'agira la plupart du temps d'un «trade stua»—il y en avait cinq dans un village de deux cents habitants, Biawen. Ces magasins rapportent rarement un profit, la recherche de prestige étant un élément plus important—certains investissent davantage dans le local lui-même. La plus grosse partie de la marchandise sera consommée par le groupe familial ou distribuée en raison des obligations envers la parenté ou par générosité calculée, au sens traditionnel.



Récolte des ignames.

Quelques entreprises de type commercial ont également vu le jour. On a formé une société Biangai pour l'achat du café et une association pour la vente de légumes, un moulin à scie situé au village de Kaiscnik a été mis sur pied avec l'aide de personnes du Summer Institute of Linguistic. Ces entreprises appartenaient à l'ensemble des Biangai et non pas à l'un ou l'autre des villages. Elles échouèrent rapidement à cause d'une mauvaise gestion parfois, mais surtout parce qu'elles furent associées, par leur localisation, à un village en particulier et à un de ses big men. La compétition traditionnelle entre villages amena alors le manque de coopération et de participation.

Plus récemment, de nouvelles conditions sont apparues qui ont entraîné, avec succès semble-t-il, la

participation des Biangai à des entreprises de type capitaliste. Le gouvernement aurait acheté au cours des années 1930 et 1940 la plus grande partie des terres à proximité de Wau. Vers la fin des années 1960, les Biangai ont entrepris des procédures légales pour retrouver leurs droits sur ces terres. C'est ainsi qu'une partie de celles-ci leur a été retournée et que les Biangai reçurent une compensation en argent pour le reste des terres déjà aliénées : \$2 000 en 1966, 34 000K en 1976 et 65 000K en 1977. Certains villages reçoivent aussi de l'argent du gouvernement comme redevance pour la coupe du bois qu s'effectue sur leurs terres. Le village de Wandumi, par exemple, a reçu 26 000K comme premier versement et reçoit 5 000K à tous les trois mois. Les villages de Ilauru, Winima et Werewere reçoivent également des redevances.

Avant de considérer comment les sommes d'argent reçues furent utilisées, je dois d'abord décrire l'organisation cognatique des Biangai.

#### *Organisation cognatique et formation de groupes organiques*

Le système de parenté Biangai est cognatique, c'est-à-dire établi sur le principe de la bilatéralité. Un enfant acquiert des droits et des obligations de façon égale à la fois du côté de son père et du côté de sa mère. Il peut tracer des lignes de filiation en variant d'une génération à l'autre l'utilisation des hommes ou des femmes comme liens de filiation. Il s'ensuit qu'un individu, homme ou femme, a des droits sur des terres provenant de son père et de sa mère, et en théorie des deux couples de ses grands-parents, des quatre couples de ses arrière-grands-parents et ainsi de suite. Il reçoit d'ailleurs plusieurs noms de filiation reliés à la terre et transmis autant aux filles qu'aux garçons. En pratique, ces noms se résument aux noms de filiation de ses parents et d'un ou deux grands-parents, en autant que les droits sur la terre aient été entretenus par une utilisation continue. Avec ce système, il s'ensuit que plusieurs individus utilisent le même nom de filiation : il s'agit d'une parentèle orientée vers un ancêtre. Les Biangai nomment *Lewenarik* ce type de parentèle de filiation. Il est certain que les membres d'un *Lewenarik* peuvent aussi être membres d'autres parentèles de filiation compte tenu de l'ambilatéralité du système.

Il existe également une parentèle personnelle orientée vers ego et appelée *Solonarik*. La dimension de ce type de constellation peut théoriquement s'étendre à l'infini mais, en pratique, son expansion est limitée par des facteurs de proximité spatiale et de connaissance généalogique. La parentèle effective d'une personne est aussi reliée à la situation particulière pour laquelle elle est mobilisée. Enfin, les membres sont répartis dans plusieurs villages et un village peut comprendre des membres d'un *Solonarik* peuvent évidemment faire partie de plusieurs *Lewenarik*.

Un tel système de parenté ne permet donc pas la formation d'unités discrètes mutuellement exclusives sur la seule base de la parenté. En fait, l'appartenance à une parentèle de filiation *Lewenarik* est déterminée par la résidence ou du moins par l'utilisation prolongée de la parcelle de terre sur laquelle une personne a des droits. C'est ainsi qu'un enfant est donné en adoption, une fille ou une sœur en mariage, ou qu'un homme peut aller résider dans le village de sa femme afin de réactiver les droits sur la terre qu'ils ont hérités dans ce village. Une personne peut donc appartenir à plusieurs *Lewenarik* dont les membres sont répartis dans plusieurs villages et un village peut comprendre des membres de différents *Lewerik* interreliés entre eux par des liens cognatiques du type *Solonarik*. Un village ne constitue pas une unité propriétaire de la terre.

Face au problème de la distribution de la compensation monétaire pour l'achat de terre et pour la coupe du bois, l'administration habituée à traiter avec des groupes unilinéaires demanda des listes de clans et de leurs membres, pour chacun des villages. Les Biangai utilisèrent donc les noms de filiation pour délimiter ce qu'ils appellent maintenant en pidgin mélanésien des *Klen* et répartirent les individus entre ces clans de façon exclusive. Ainsi le nom d'une personne ayant des droits dans différents *Lewenarik* n'apparaissait que sur une seule liste. Les enfants d'une même famille nucléaire furent distribués entre plusieurs clans en autant que leurs parents fissent partie des *Lewenarik* à l'origine de ces clans. Les clans créés sous l'influence de l'administration constituent alors des unités propriétaires de la terre et des groupes organiques pour cette situation particulière.

Les villageois élirent un chef pour chacun des clans. La plupart des chefs choisis étaient des big men. Parmi les big men qui ne furent pas élus, il y en a un qui a créé et fait accepté par les villageois un nouveau clan dont il est le chef, en recrutant des membres dans les différents *Lewenarik* dont il fait partie.

L'argent distribué par l'administration fut alors divisé également entre les sept villages et ensuite entre les clans de chaque village. Ce qui devait être fait avec l'argent fut laissé à l'initiative de chaque clan et le rôle des chefs-big men fut souvent prépondérant dans le processus de décision. On peut regrouper sous quatre types l'utilisation que l'on fit de l'argent reçu.

1. Quelques clans divisèrent tout l'argent entre leurs membres. Les personnes âgées reçurent un peu plus que les autres parce que, dit-on, elles vont bientôt mourir. Les chefs de clan et quelques-uns de leurs proches reçurent eux aussi davantage que les autres membres, ces derniers ne recevant que 5 ou 10K.

2. D'autres clans procédèrent de façon similaire mais dans ce cas, les chefs de clan mirent de côté une part beaucoup plus importante (jusqu'à 500K) pour

monter un petit magasin de village appartenant au clan mais géré par eux.

3. D'autres clans ne divisèrent pas l'argent entre leurs membres mais l'investirent dans une entreprise quelconque, comme dans l'achat d'une plantation de café de type commercial appartenant à un Européen.

4. Finalement, tous les clans d'un village, Wandumi, mirent de l'argent en commun. Ils formèrent le Wandumi Holding Group engagé dans le transport de passagers et dans le chargement de bois en grume. Plus récemment, le même groupe a acheté une grosse plantation de café près de Wau grâce à un prêt de la banque consenti sur la base de leurs avoirs. Les gens de Werewere investirent aussi dans l'achat d'une plantation de café. A Ilauru, une partie de l'argent fut redistribuée et l'autre a servi à prendre la suite des affaires d'une entreprise de collecte des ordures à Wau.

Les clans et les villages qui ne reçoivent pas de redevances se sentent désavantagés par rapport aux autres et espèrent trouver des sources de revenu équivalentes pour monter une entreprise, à l'exemple de celles qui existent déjà. Là encore, le rôle des big men est important. Quelques exemples vont permettre d'illustrer cette tendance. Un big man avec quelques-uns de ses parents de Biawen et de Kaisenik qui ont des droits sur des terres près de l'Institut d'Écologie de Wau veulent proposer au gouvernement de prendre ces terres pour une période de 99 ans moyennant un certain montant d'argent à leur être payé annuellement. Un autre cas : une femme a reçu de l'argent d'une compagnie d'assurance après la mort de son mari, travailleur à Bougainville. Une partie de l'argent fut distribuée aux parents et le reste placé dans un Saving Society à Mumeng. Un big man apparenté à cette femme l'a convaincue de lui confier l'argent pour acheter un camion de transport de passagers (P.M.V.).

### Conclusion

Il apparaît maintenant de façon beaucoup plus évidente que les big men, à cause de leur position de contrôle dans la structure d'inégalité, ne pouvaient qu'être choisis comme chefs de clan et ce même s'ils devaient créer de nouveaux clans. Ce nouveau statut lié à une position de contrôle dans un groupe organique, que l'on peut considérer comme une unité de propriété de la terre, accroît en retour le contrôle que les big men exercent sur la terre dans le système traditionnel, tout en leur conférant plus d'autorité comme big men dans d'autres domaines parce que les membres de leur faction doivent éventuellement avoir recours à eux en tant que chefs de clan.

Il y a donc renforcement de la structure d'inégalité présente dans le mode de production communautaire et non pas renforcement des rapports de réci-

procité. De plus, ceux qui sont favorisés par cette structure d'inégalité profitent doublement de cette situation en acquérant plus de contrôle sur les facteurs de la production dans le mode de production communautaire et en détenant une position qui leur permet d'exercer un contrôle sur certains facteurs de la production dans le mode de production capitaliste.

#### NOTES

1. La recherche sur le terrain a été effectuée entre novembre 1977 et avril 1979, grâce aux bourses de doctorat du Conseil des Arts du Canada et de la Direction générale de l'enseignement supérieur, du ministère de l'Éducation du Québec.

2. Cette section reprend quelques points de Martin (1975) mais en accentuant l'importance des rapports de réciprocité. De plus, les rapports d'inégalité ne sont plus étudiés comme des rapports d'exploitation.

3. Le terme étant largement utilisé dans la littérature anthropologique de langue anglaise et ce, jusqu'à en faire un « complexe » nettement défini, je l'emploierai tel quel tout au long du texte.

#### RÉFÉRENCES

- BARNES, J.A.  
1962 African Models in the New Guinea Highlands, *Man*, 62: 5-9.
- BERNDT, R.M. et P. LAWRENCE (éds.)  
1971 Politics in New Guinea, Perth, University of Western Australia Press.
- BRANDEWIE, Ernest  
1971 The Place of the Big Man in Traditional Hagen Society in the Central Highlands of New Guinea, *Ethnology*, 10: 194-210.
- BROOKFIELD, H.C. et Paula BROWN  
1963 Struggle for Land, Melbourne, Oxford University Press.
- BROWN, Paula  
1971 The Chimbu Political System, In Politics in New Guinea, R.M. Berndt et P. Lawrence, (éds.), Perth, University of Western Australia Press: 207-221.
- BROWN, Paula et Georgeda BUCHBINDER (éds.)  
1976 Man and Woman in the New Guinea Highlands, a special publication of the American Anthropological Association no. 8.
- HARDING, T.G.  
1967 Voyagers of the Vitiaz Strait, Seattle, University of Washington Press.  
1973 Land Tenure, In Anthropology in Papua New Guinea, I. Hogbin, (éd.), Melbourne, Melbourne University Press: 106-121.
- HEALY, A.M.  
1967 Bulolo: a History of the Development of the Bulolo Region, New Guinea, New Guinea Research Unit Bulletin no. 15.
- IDRIESS, Ion L.  
1933 Gold-dust and Ashes, the Romantic Story of the New Guinea Goldfields, Sydney, Angus & Robertson.
- LANGNESS, L.L.  
1973 Traditional Political Organization, In Anthropology in Papua New Guinea, I. Hogbin, (éd.), Melbourne, Melbourne University Press: 142-173.
- LEPERVANICHE, Marie de  
1973 Social Structure, In Anthropology in Papua New Guinea, I. Hogbin, (éd.), Melbourne, Melbourne University Press: 1-60.
- MARTIN, J.C.  
1975 Système du big man en Nouvelle-Guinée: l'exemple des groupes Siuai, Chimbu et Melpa, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.
- MEGGITT, M.J.  
1964 Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea, In New Guinea: The Central Highlands, J.B. Watson, (éd.), *American Anthropologist* 66, 4pt. 2: 204-224.
- OLIVER, D.L.  
1955 A Solomon Islands Society, Cambridge, Harvard University Press.
- RAPPAPORT, Roy A.  
1967 Ritual Regulation of Environmental Relations Among the New Guinea People, *Ethnology* 6: 17-30.
- READ, K.E.  
1959 Leadership and Consensus in a New Guinea Society, *American Anthropologist* 61: 425-436.
- REY, Pierre-Philippe  
1971 Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme, Paris, Maspero.  
1973 Les alliances de classes, Paris, Maspero.
- RUBEL, Paula G. et ROSMAN Abraham  
1978 Your Own Pigs You May Not Eat, Chicago, The University of Chicago Press.
- SAHLINS, M.D.  
1970 Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia, In Cultures of the Pacific, T.G. Harding et B.J. Wallace, (éds.), New York, The Free Press: 203-215.
- STRATHERN, Andrew  
1969-70 Finance and Production: Two Strategies in New Guinea Highlands Exchange Systems, *Oceania* 50: 42-67.  
1971 The Rope of Moka, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIS, Ian  
1977 A New Guinea Outrage: The Killings at Kaisenik, *Journal of the Morobe Province Historical Society* 4(1): 2-10; (2): 7-16; (3): 10-18.