***Haosgel* : Parenté, classes sociales et transformations urbaines à Honiara, îles Salomon**

Haosgel: Kinship, class and urban transformations

Christine Jourdan

Traducteur : Christine Jourdan

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/7787>

DOI : 10.4000/jso.7787

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2017

Pagination : 131-146

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Christine Jourdan, « *Haosgel* : Parenté, classes sociales et transformations urbaines à Honiara, îles Salomon », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 144-145 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2019, consulté le 15 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/jso/7787> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.7787>

Journal de la société des océanistes est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Haosgel : Parenté, classes sociales et transformations urbaines à Honiara, îles Salomon

par

Christine JOURDAN*

RÉSUMÉ

À Honiara, capitale des îles Salomon, les maisonnées de la classe moyenne comportent souvent des jeunes filles qui viennent des zones rurales pour y travailler comme domestique (haosgel en pijin des Salomon). À partir de données recueillies pendant les quinze dernières années et, plus récemment, en 2015, cet article explore ce que c'est qu'être une haosgel à Honiara. Il met l'accent sur des aspects centraux de la vie de ces jeunes femmes : le pouvoir et la transformation des relations de parenté ; le rapport entre la vie urbaine et la domesticité et l'exploitation de leur travail par leur parenté. Soutenant l'idée que la présence des haosgel contribue au développement de la classe moyenne urbaine, j'analyse la façon dont ces jeunes femmes vivent cette situation complexe qui permet à leur famille urbaine, généralement mieux nantie financièrement que leur parents, de jouer sur les liens de parenté tout en agissant comme patrons.

MOTS-CLÉS : parenté, fosterage, jeunes filles, domestiques, classes sociales, urbanisation, îles Salomon

ABSTRACT

In Honiara, Solomon Islands, middle-class households routinely include young unmarried girls who hail from the villages to work as domestic help (haosgel in Solomon Islands Pijin) for their kin. Using data gathered in Honiara over the last 15 years, and more recently in 2015, the paper explores what is it to be a young haosgel in Honiara today while focusing on a set of issues that are central to the life of these young women: the power and transformation of kinship; the relationship between urban life and domesticity, and the link between agency, gender and resistance. Arguing that the presence of house girls contributes to the establishment of the middle-class, I seek to understand how these young women engage a complex situation in which their urban relatives, usually wealthier than their own parents, act out kinship while playing boss.

KEYWORDS: kinship, fosterage, young girls, house-girls, social class, urbanization, Solomon Islands

Dans de nombreux foyers d'Honiara, qu'ils soient expatriés ou non, on trouve de jeunes employées de maison. Elles sont connues sous le vocable de *haosgel*¹ que je traduis ici par « bonne » ou « domestique ». Ce mot est apparu en pijin, la *lingua franca* des îles Salomon, pendant la période coloniale. À l'origine, il s'appliquait aux salomonaises em-

ployées comme domestiques dans les foyers des britanniques ou autres expatriés où elles travaillaient souvent aux côtés du jardinier et du cuisinier². La bonne recevait un salaire et parfois le gîte et le couvert. Il n'existait aucun lien de parenté entre employeurs et employée³. Les salomonaises, qui en général trouvent le travail domestique valorisant,

1. En pijin, le genre et le nombre n'étant pas marqués, j'utilise le mot *haosgel* de façon invariable tout le long de cet article.
2. Au début de la période coloniale, et en particulier sur les plantations, le serviteur (*haosboe*) était la plupart du temps un jeune homme célibataire (Bennett, 1987).
3. Pollard (2000) et Knot (2009) ont montré qu'il y a cinq sortes principales de travail féminin à Honiara, dont le travail de *haosgel*.
* Professor, Department of Sociology and Anthropology, Concordia University, Montréal, Canada, Christine.Jourdan@concordia.ca

n'hésitaient pas à s'engager comme domestiques afin de gagner leur vie. Les pressions économiques et sociales étant toujours plus importantes aux îles Salomon, les gens ont besoin de trouver du travail salarié. Cela s'accompagne d'un fossé toujours grandissant entre les nantis des classes moyenne et supérieure et les membres des classes populaires.

Dans les villes des îles Salomon aujourd'hui, les domestiques ne sont pas uniquement le fait de foyers d'expatriés. Elles font maintenant partie des maisonnées urbaines des classes moyenne et supérieure. Dans la plupart des cas que j'ai répertoriés, la *haosgel* est apparentée à l'un des membres du couple principal de la maison où elle travaille⁴. Le plus souvent, il s'agit d'une jeune nièce ou d'une cousine célibataire qui vient du village dans le but de travailler comme domestique pour les membres de sa famille urbaine. Dans ces cas-là, la *haosgel* est non seulement nourrie et logée, mais elle reçoit aussi une compensation sous forme de salaire, de biens de consommation ou encore de vêtements.

Être une *haosgel* est un rôle défini et reconnu socialement. Comme il existe en continuité avec la période coloniale, on peut émettre l'hypothèse que les gens de la classe moyenne ont acquis des valeurs de classe héritées du colonialisme, particulièrement en ce qui a trait à l'emploi de domestiques, et qu'ils manifestent des préoccupations de classe. Et dans un certain sens, c'est vrai. Mais on peut aussi émettre l'hypothèse qu'avoir une *haosgel* est une pratique issue directement de la tradition d'échange qui caractérise les relations sociales en Mélanésie : échange de travail et de service, échange d'objets de valeurs, échange de personnes et dans certains cas, échange de filles et de sœurs. Et c'est vrai aussi, étant donné l'importance des liens familiaux qui continuent d'exister entre certains citadins et leur famille rurale. Ce lien est encore central à la vie sociale de nombreux citadins (Feinberg, 1996 ; Kwai'oloa and Burt, 1997) ; mais comme Jourdan (1996), Berg (2000), Maggio (2014) et Mac Dougall (2016) l'ont montré, ce lien s'est érodé dans bien des familles urbaines, particulièrement dans celles établies en ville de longue date. On peut cependant affirmer que les obligations familiales et les relations de pouvoir ont été transposées du village à la ville et qu'elles affectent également, mais pas exclusivement, le mouvement des gens entre la ville et le village, ainsi que l'échange de prestations et de services. Les *haosgel* des maisonnées mélanésiennes d'Honiara font partie de ce lien. En fait, elles l'incarnent.

L'article explore ce qu'est être une *haosgel* à Honiara aujourd'hui. Je m'inscris ici dans la tradition de l'anthropologie interprétative pour comprendre un phénomène social large (l'urbanisation) en portant attention à ses micro-manifestations dans la vie des individus. Tout en mettant l'accent sur les rôles sociaux et la hiérarchie familiale qui, bien que centraux à la vie de ces jeunes femmes, expriment un aspect important de la socialité d'Honiara, je montre et analyse les tensions qui existent entre les obligations familiales et le développement des classes sociales. Les jeunes *haosgel* sont impliquées dans une situation complexe qui voit leur famille urbaine, souvent plus aisée que leurs propres parents, mettre en scène la parenté tout en jouant au patron.

L'article commence par des considérations sur le fosterage et l'urbanisation à Honiara et continue avec une analyse de la vie et de la situation des *haosgel* et une discussion des tensions qui existent entre parenté et emploi. L'article conclut par des considérations sur la transformation des relations familiales en ville et sur la place occupée par la parenté dans le développement de la classe moyenne.

Parenté et fosterage

Depuis les travaux d'Esther Goody (1982) sur le fosterage au Bénin, les anthropologues ont porté une grande attention aux différentes formes que prend cette pratique dans le monde, ainsi que sur les raisonnements économiques et pratiques qui les sous-tendent. Comme Suzanne Lallemand (1988) et Erdmute Alber (2003)⁵ l'on fait remarquer, les raisons qui poussent certaines sociétés à placer les enfants dans d'autres familles, et d'autres à ne pas le faire, sont probablement liées à des idées bien ancrées sur les personnes les plus aptes à élever des enfants. Mais elles sont aussi liées à une certaine conception de la famille, à sa production et à sa reproduction. La circulation des enfants, comme le montre Isabelle Leblic (2014 : 452) à propos de l'adoption en particulier, est une autre façon pour les sociétés de produire de la parenté (voir aussi Lallemand, 1988 et Leblic, 2004). Bien que cette analyse s'applique aux situations discutées ici, on ne peut ignorer le fait que certaines pratiques de fosterage vues à Honiara répondent à des transformations économiques et sociales.

Dans les sociétés mélanésiennes, le fosterage des enfants a lieu dans la famille. Aux îles Sa-

4. Les *haosgel*, qui sont employées dans des maisonnées autres que celles de leur famille, ne font pas partie de mon échantillon ici.

5. Dans cet article, Alber fait l'inventaire des arguments proposés pour expliquer cette pratique : augmenter les possibilités d'éducation, égaliser le nombre d'enfants d'un foyer à l'autre, répartir la charge familiale, renforcer la cohésion du groupe de parenté, limiter les effets de l'infertilité.

lomon, le fait d'avoir une *haosgel* – et l'idéologie de la famille qui sous-tend cette pratique –, découle d'une tradition de fosterage qui permet aux membres de la famille de réclamer ou de placer un enfant dans d'autres foyers de la famille étendue. Ceci pour quelques temps ou de façon permanente. Dans certaines régions du pays, comme en pays Kwaio (île de Malaita) par exemple, même s'il est permanent, un fosterage s'accompagne rarement d'une adoption complète avec changement d'identité (Keesing, 1970). Dans d'autres endroits, comme sur l'île de Choiseul (Scheffler, 1965) ou à Bellona, une île polynésienne excentrée (Monberg, 1970), cette pratique est courante. Nous retiendrons, comme l'explique Donner (1987 : 48), que :

« [le fosterage] n'implique pas qu'il y ait un transfert complet de tous les droits légaux de l'enfant. »⁶

Vie en ville, relations familiales et différenciation sociale

Aux Salomon, on utilise le mot « nourrir » (en pijin : *fidim*) quand on veut dire qu'on prend soin d'un enfant qui n'est pas le sien. Les gens font une distinction entre « nourrir » un enfant ou « posséder » (en pijin : *onam*) un enfant. « Nourrir » un enfant est considéré comme un signe de générosité. Dans les cas de fosterage, les parents sont censés traiter leurs enfants « placés » aussi bien que leurs enfants biologiques. Réciproquement, les enfants « placés » doivent aussi s'occuper de leurs parents adoptifs.

Les raisons qui mènent au fosterage varient selon les groupes culturels. Ainsi, dans son analyse du type de fosterage Kwaio (*lagooniwelelaga* – littéralement « nourrir ») qui a lieu quand les parents sont décédés, Keesing (1970 : 1005) explique que le fosterage est très rare quand les deux parents sont en vie et quand ils vivent ensemble. Il ajoute que ce fosterage a lieu au sein des lignages ou des clans et que seuls les gens appartenant au lignage ou liés par mariage ont le droit de réclamer un enfant en fosterage. Pour sa part, Scheffler (1965 : 101) explique qu'à Choiseul l'adoption et le fosterage sont très courants : « dans mon recensement de 1959-1960, 41 pour cent des hommes adultes mariés avaient une histoire d'adoption ou de fosterage ». Malheureusement, ses chiffres ne font pas de distinction entre ces deux pratiques mais il précise que l'adoption ne concerne que les enfants orphelins. Sur Sikaiana, le fosterage (*haanai* – littéralement « nourrir ») est très courant et a lieu pour que les personnes âgées puissent avoir de la compagnie (Donner, 1987). Il renforce « les liens de parenté

bilatéraux au sein desquels ont lieu le partage, le soutien et l'aide généralisée⁷ » nous dit-il (p. 57). Dans son recensement de 1982, Donner note un taux de fosterage s'élevant à 43 % (1987 : 47). Le fosterage a toujours lieu dans le groupe de descendance. Comme indiqué plus haut, cette pratique a des fonctions multiples : protéger l'enfant orphelin, assurer un accompagnement aux aînés, fournir de la main d'œuvre à la famille d'accueil, offrir un répit aux familles qui ont de nombreux enfants. Mais le fosterage n'est pas particulier aux Salomon. Il est également bien documenté dans d'autres parties du Pacifique comme l'ont démontré les travaux de Modell à Hawaï (1995), Jeudy-Ballini (1998) en Nouvelle-Bretagne, Leblic (2004) en Nouvelle-Calédonie et dans le survol fait par Young-Leslie (2001, entre autres).

Le cas des *haosgel* que je décris ici diffère de plusieurs façons des situations rurales recensées plus haut : le fosterage est toujours temporaire; il fait l'objet d'un accord entre une famille villageoise et sa famille urbaine, il implique donc une relocalisation de la *haosgel* en ville. Son but principal est de fournir de la main d'œuvre à la famille urbaine. Vu sous cet angle, cette tradition de fosterage s'apparente à celle que l'on trouve dans les zones rurales : utiliser les jeunes membres de la famille collatérale pour les travaux domestiques ou de jardinage. Mais le fosterage de la *haosgel* diffère toutefois de façon importante de ce modèle d'aide domestique en ce qu'il implique une compensation financière.

Deux choses sont importantes ici. Tout d'abord, comme l'ont montré de nombreux chercheurs (entre autres, Keesing, 1970 ; Jeudy-Ballini, 1998 ; Strathern, 1987 et Leblic, 2004), l'idée d'appartenance est centrale à la pratique de fosterage. À qui appartient l'enfant ? Qui a des droits sur elle ? Existe-t-il une multiplicité de figures parentales possibles, ainsi que le révèle la terminologie de parenté locale ? On entend à Honiara deux expressions pijin stéréotypées utilisées pour parler des jeunes filles de la famille étendue ; elles s'appliquent aussi aux *haosgel* et révèlent l'importance du lien de parenté : *Gele blong mi et mi fidim hem*. La première, que l'on peut traduire par « c'est ma fille » (ou nièce/petite-fille/petite nièce) parle clairement de parenté. La seconde, que l'on peut traduire par « je la nourris », est l'expression type utilisée pour parler des enfants adoptés ou placés. Cette phrase existe aussi en langue vernaculaire. Aux Salomon, les liens créés par la nourriture sont équivalents aux liens créés par la parenté, comme si en offrant de la nourriture à quelqu'un on offrait un peu de soi-même. Ce fait est bien documenté en Mélanésie. Ces phrases idiomatiques font directement référence

6. « [...] does not imply a full transfer of the child's jural rights » (Donner, 1987 : 48).

7. « [...] Bilateral kinship which is the basis for sharing, support and aid for everyone » (Donner, 1987 : 47).

aux obligations et responsabilités des adultes de la famille vis-à-vis des jeunes et placent la jeune *haosgel* sous la responsabilité du locuteur.

Dans la socialité mélanésienne, les relations de parenté et les obligations familiales occupent une place importante. La parenté est certainement nourissante, mais je propose ici, comme l'ont déjà fait Medick et Sabean (1986) entre autres, que les relations de parenté exercent une forme de violence sur les membres du groupe familial. Ici, la violence est surtout symbolique, mais elle n'en n'est pas moins psychologique et structurale. Elle est liée aux relations inégales de pouvoir associées à l'âge et au genre, et maintenant à la classe sociale, qui imprègnent les relations familiales à Honiara. Mais la parenté est aussi un processus. Les relations de parenté peuvent être manipulées et utilisées pour légitimer l'exploitation du travail ; elles peuvent être interprétées ; elles peuvent être mises en vigueur ou suspendues. Tout cela fait partie des intérêts et des émotions qui lient les membres d'un groupe de parenté.

Aux Salomon, l'urbanisation est récente et rapide et s'accompagne de changements socio-culturels tout aussi rapides. Cela est encore plus évident à Honiara que dans les autres villes, plus petites, du pays. Les estimations récentes situent la population d'Honiara autour de 85 000 habitants (SIG, 2012). La ville est maintenant vieille de soixante-dix ans : elle trouve ses racines dans le passé colonial (Bennett, 1987) et dans l'aliénation des terres qui appartenaient aux propriétaires coutumiers des terres (Foukona, 2015 ; Maggio, 2016). Au cours des années, l'identité de la ville s'est transformée. D'une ville coloniale, siège de l'administration coloniale et lieu de passage des denrées commerciales et des travailleurs, elle est devenue après l'indépendance une ville dynamique que les Salomoniens se sont appropriée, culturellement et politiquement (Jourdan, 1996 ; Moore, 2015). Évidemment, l'héritage administratif du monde colonial britannique lié aux demandes économiques de la globalisation et au développement d'une élite urbaine au fait des modes de vie occidentaux contraignent et guident la variété de choix et d'options disponibles aux migrants et aux citoyens qui souhaitent créer un monde bien à eux (Jourdan, 1996).

Les résidents d'Honiara vivent dans un monde en changement rapide où l'altérité est exacerbée par la coprésence de gens appartenant aux 64 groupes ethnolinguistiques du pays. Dans leur vie quotidienne, les individus et les groupes redéfinissent leurs attentes et leurs pratiques culturelles par un dialogue qui fournit les dynamiques nécessaires à l'homogénéité culturelle du groupe et l'hétérogénéité des pratiques individuelles (Philibert et Jourdan, 1994). Mais, et c'est le

plus important, ce dialogue permet que des aspirations communes sur la vie urbaine se transforment en un *modus vivendi* que les Salomoniens des zones rurales reconnaissent comme étant typiquement urbain (Jourdan, 1996) : augmentation de l'individualité, pouvoir de l'argent et de l'éducation, prise de distance par rapport aux obligations familiales, négociation et transformation des pratiques coutumières et utilisation du pijin, la langue véhiculaire du pays, comme langue universelle de la ville et comme langue maternelle de deux générations de citoyens.

Mais il est difficile de vivre à Honiara, tant sur les plans sociaux, physiques qu'économiques. Les résidents sont confrontés quotidiennement à la diversité ethnique d'une façon qui défie leur identité personnelle (McDougall, 2016). D'ailleurs, comme l'a si bien montré Berg (2000), la vie à Honiara consiste en grande partie à gérer ces différences culturelles (voir aussi Mitchell, 2011 pour Port-Vila). Les différences linguistiques et culturelles doivent souvent être négociées, comme doivent l'être aussi les différentes idéologies qui gouvernent la socialité urbaine (Jourdan et Angeli, 2014). À ces difficultés s'ajoute la rareté des terrains à bâtir disponibles. Foukona nous dit :

« De nombreux habitants d'Honiara appartenant à la classe moyenne ont du mal à se procurer des terrains en ville par les voies officielles. »⁸ (Foukona, 2015 : 508)

Cela provoque le développement de grands quartiers de squatteurs qui ne bénéficient d'aucune infrastructure de base (Maggio, 2014). Finalement, avec un marché de l'emploi qui stagne, les gens ont du mal à trouver du travail. C'est le cas en particulier des jeunes qui représentent 56 % de la population d'Honiara (SIG, 2012). Les gens ont de plus en plus de mal à joindre les deux bouts, et dans cette ville où *mifala kaekae long selen* (« nous mangeons grâce à l'argent »), de nombreux citoyens dépendent de la générosité de leur famille, des églises et de leurs amis pour subvenir à leurs besoins. D'autres se tournent vers l'économie informelle et se procurent ainsi l'argent nécessaire pour nourrir leur famille ou payer les frais de scolarité des enfants. Socialement, la ville est fragile. Mais la capacité de subsistance de la plupart des habitants l'est tout autant.

Bon nombre de résidents veulent devenir des citoyens. Mais ils doivent compter avec ce que certains appellent parfois « le poids de la *kastom* » (coutume). *Kastom* est le terme pijin utilisé localement pour parler des règles culturelles générales (respect, obligations, échange réciproque, convenances sociales) qui régissent la plupart

8. « Many lower and middle-class inhabitants of Honiara struggle to get access to urban land through formal markets and regulatory orders » (Foukona, 2015 : 508).

des compréhensions et pratiques culturelles des salomonais. L'individualité urbaine, en augmentation, va souvent à l'encontre d'une idéologie qui favorise les obligations collectives envers la parenté. Comme nous le verrons plus loin dans cet article, cet état de choses requiert des citoyens qu'ils naviguent, avec plus ou moins d'aisance et de confort, dans des systèmes de significations sociales et de comportements très différents. Alors que certains résidents d'Honiara – bien enracinés en ville grâce au travail, aux relations de voisinage et à leur famille de procréation – n'ont aucun doute sur leur place et leur vie en ville, d'autres sont plus circonspects. Pour beaucoup d'entre eux, *hom* – le village ou le hameau d'origine de la famille – et l'ethnicité demeurent le point de référence identitaire. Comme je l'ai expliqué dans Jourdan (1998), ceux qui appartiennent surtout aux première et deuxième générations de citoyens considèrent *hom* comme l'endroit quasi mythique où l'on peut toujours retourner si besoin est, et où l'on peut prendre sa retraite (voir Rousseau ainsi que Petrou et Connell, ce numéro, pp. 51-62). Pour d'autres, Honiara est le seul *hom* qu'ils connaissent. C'est l'endroit qu'ils ont fait leur et où ils ont vécu depuis trois générations. Leur enracinement en ville est géographique mais il est aussi culturel (Jourdan et Angeli, 2014).

Les *haosgel* d'Honiara présentées ici jouent un rôle de médiation important entre ces deux formes de socialité. En tant que membres de la famille, elles incarnent les idéologies d'obligations mutuelles et d'échange. En tant qu'employées, elles participent à l'établissement et à la consolidation de façons d'être et de faire qui sont éloignées de la réciprocité. Ceci est particulièrement le cas dans la classe moyenne, définie ici en termes webériens (voir aussi Gooberman-Hill, 1999) et qui comprend des gens aussi variés socialement et économiquement que des petits fonctionnaires, des petits commerçants, des enseignants et des infirmières, des médecins et des avocats. Cette classe moyenne a adopté des habitudes de consommation et de distinction qui les distinguent souvent des gens de la classe ouvrière. Avoir une *haosgel* en est une. Au-delà du travail qu'elle effectue, la présence d'une *haosgel* signale que la maisonnée où elle habite a les moyens de nourrir, loger et parfois même payer une personne supplémentaire, et ce sur une base régulière. Ce n'est pas négligeable dans une ville où tout coûte de l'argent, où les maisons sont petites et surpeuplées et où la nourriture doit être achetée. La présence d'une *haosgel* indique aussi que la famille a besoin d'aide et que la maîtresse de maison a des choses plus importantes à faire que de s'occuper des tâches ménagères. D'après mes recherches, on trouve surtout des *haosgel* dans les familles à deux revenus ayant de jeunes enfants et qui ont également les moyens de s'acheter des biens de consommation du type

télévision ou voiture. La *haosgel* fait partie d'un ensemble de traits distinctifs qui sépare les familles de la classe moyenne des autres.

Haosgel ?

En général, la *haosgel* est une jeune salomonaise célibataire dénuée de compétences professionnelles et qui travaille comme bonne en échange de salaire ou de compensation en nature, y compris le gîte et le couvert. Les *haosgel* de mon corpus (N=28 au total) sont âgées de 13 ans (N=1) à 31 ans (N=1). La moyenne d'âge est de 19 ans. L'une d'entre elles était arrivée en ville deux mois plus tôt. Quelques-unes étaient là depuis six ans, mais le temps moyen passé en ville était de 17 mois. Toutes étaient célibataires, statut civil exprimé en pijin par le terme de *iangel* (jeune fille ou femme non mariée). Deux de ces jeunes filles allaient à l'école. Toutes venaient des zones rurales du pays.

Les *haosgel* viennent en ville grâce aux ententes faites entre les familles, celle qui l'envoie et celle qui la reçoit. Certaines d'entre elles ont été envoyées par leur parent sans qu'elles aient eu leur mot à dire sur cette décision : l'entente a été passée directement entre les familles. Par exemple, quand je leur ai demandé comment elles étaient arrivées à Honiara, quelques jeunes filles m'ont dit :

Dadi blong mi talem mi for kam (« Mon père m'a dit d'y aller »)

Sabina est arrivée en ville en janvier 1997 parce que son oncle paternel avait demandé à son père de la lui envoyer. Elle raconte cet épisode ainsi :

Ankol blong mi talem : Mi laekem gel blong iu for kam haosgel for me. Dadi hem se : Oke, iu go wetem hem fo waka fo hem, haosgel fo hem. Den mi kam (Sabina, 1997). [« Mon oncle a dit : je veux que ta fille vienne travailler comme bonne chez moi. Mon père m'a dit : ok, pars avec lui pour travailler chez lui comme bonne. Alors je suis venue »].

La logique qui régit cette demande est à peu près toujours la même : il existe des liens et des obligations pré-existants qui la rendent possibles. Dans ce cas particulier, le père de Sabrina est le cadet des deux frères. En vertu du *rispek* (« respect ») qu'il doit à son frère aîné, il ne peut refuser la requête de ce dernier. Le *rispek* est l'une des pierres angulaires de la socialité des îles Salomon. Les jeunes filles ont aussi parlé de demandes auxquelles on ne peut se soustraire, comme par exemple :

Ankol kolemi mi kam (« mon oncle m'a dit de venir »)

PHOTO 1. – Petites filles faisant la vaisselle, Honiara, mars 2008 (© Christine Jourdan)

Comme dans le cas des enfants en fosterage (Donner, 1987 : 47), refuser une telle requête serait pris comme un manque de respect et une preuve d'égoïsme de la part des parents de l'enfant.

Ces *verbatim* nous rappellent clairement que les obligations familiales restent centrales à la vie sociale aux Salomon, malgré la distance géographique et sociale qui sépare les villageois des citadins. Même si de nombreux citadins (et la majorité de mes informateurs) vivent en ville depuis deux générations (et dans le cas de certaines familles, depuis les débuts de la ville elle-même), bon nombre d'entre eux maintiennent des liens actifs avec leur famille rurale. Ils naviguent prudemment et avec habileté dans le monde complexe d'obligations envers leur famille mais aussi d'indépendance vis-à-vis d'elle. De nombreux citadins parmi ceux que je connais essaient d'utiliser ce lien familial à leur avantage.

Dans quatre cas, ce sont les jeunes filles elles-mêmes qui avaient envie d'aller en ville et qui avaient demandé à leurs parents de voir si la famille urbaine pouvait les prendre comme bonne. Elles avaient entre 17 et 21 ans et avaient quitté l'école. Attirées par les « lumières de la ville », ces jeunes filles avaient hâte d'aller à Honiara et de goûter aux plaisirs urbains. Depuis leur village, elles avaient imaginé ce que la vie d'une *haosgel* impliquait : ne plus être soumise au contrôle des parents (elles n'imaginaient pas qu'elles tomberaient sous le contrôle de leur famille urbaine), ne plus être

soumise à la *kastom*, pouvoir se promener (*woka-baot*) en ville, avoir du temps libre. Elles avaient échafaudé une vision quasi romantique d'une vie excitante vécue à fond. C'était à leurs yeux un progrès certain par rapport à la vie ennuyeuse et remplie de travaux pénibles qui était leur lot au village. Elles s'imaginaient pouvoir vivre cette nouvelle vie grâce à leur famille. Quelques jeunes filles ont parlé de leur voyage en ville comme d'un rite de passage entre l'enfance et la jeunesse, similaire au séjour presque obligatoire sur les plantations, au collège ou en ville que les jeunes hommes Salomonnais effectuent avant de se marier. Mais certaines considèrent ce voyage comme :

« une façon de devenir un être social [*a process of becoming social*] » (James, 1995 : 45)

dans d'autres contextes sociaux : le contexte de la jeunesse et celui de la vie en ville. Quand elles retournent chez elle après deux années passées en ville, et pourvu que leur réputation soit restée intacte, les jeunes filles sont entourées d'une aura de sophistication. D'habitude, elles trouvent un fiancé et se marient assez rapidement après leur retour. Dans les régions du pays où le paiement du prix de la fiancée a cours, cette sophistication a une incidence positive sur le montant qui est donné à sa famille lors du mariage.

En offrant les services de leur fille à leur famille bien établie en ville, ces parents confirment les liens d'échange et d'obligations préexistants qui lient les membres d'une famille étendue. Le travail de la *haosgel* est en quelque sorte la preuve que ce lien existe et qu'il est important. Il ouvre aussi la porte à d'autres échanges et obligations. Il faut cependant que la jeune fille soit capable d'effectuer le travail qu'on lui confie et on en tient compte lors des discussions entre familles. Ainsi, il est préférable aux yeux de tous d'envoyer/d'obtenir les services d'une jeune fille qui a été un peu scolarisée et qui a appris les rudiments de la domesticité enseignée par les écoles et les églises. Ici, les règles d'échanges et d'obligations familiales fusionnent avec les nouveaux rôles dévolus aux femmes (dont la domesticité) qui ont été imposés par les missions et la globalisation (voir Jolly et Macintyre, 1989).

On peut aussi considérer que le travail de la jeune fille est un don, ou bien un moyen par lequel on peut se procurer des biens, ou encore une forme d'investissement. Car il ne faut pas négliger le retour attendu sur ce don. Les familles rurales en attendent beaucoup : la possibilité de mettre la main sur le salaire de leur fille, d'obtenir les biens de consommation qu'elle pourrait rapporter, d'avoir un point de chute en ville en cas de visite, etc., tout ceci entre en compte dans la décision des parents de laisser partir leur fille en ville. De plus, gardons aussi à l'esprit le fait que la famille urbaine est toujours plus aisée financièrement que la famille rurale et qu'elle est entourée

d'une aura de cosmopolitisme et de sophistication souvent attribuée aux citadins (voir Gooberman-Hill, 1999). À Honiara, l'aisance financière (perçue ou réelle) et le lieu de résidence créent une différence sociale au sein des familles et interagissent avec le *rispek* et l'idéologie de la *kastom*.

En général, les *haosgel* sont liées à leur maisonnée urbaine par le mari. À Honiara, les gens disent que cet arrangement est le plus sûr pour les épouses car il prévient toute possibilité de relations illicites entre le mari et la *haosgel* (voir aussi Gooberman-Hill, 1999 : 104). Pourtant, les données que j'ai sur les 28 *haosgel* trouvées dans les 80 foyers urbains de mon corpus montrent que 12 sont apparentées au mari et 16 à l'épouse. Les femmes n'aiment pas avoir une bonne apparentée à leur mari car les règles d'évitement entre affins compliquent beaucoup les communications entre les deux femmes. Souvent, le mari sert de médiateur entre elles. Il s'ensuit que l'épouse ne contrôle pas directement et complètement la bonne. De plus, certaines femmes m'ont confié leur crainte de voir la bonne servir « d'espion » sur leur propres agissements. Pour toutes ces raisons, de nombreuses femmes préfèrent une *haosgel* issue de leur propre réseau familial, soit leur nièce, leur cousine ou leur jeune sœur. Certaines fois, elles demandent spécialement qu'on leur envoie une fille capable de travail dur, malléable et pas trop jolie. En faisant référence aux travaux de Rollins (1985 : 231), Kraemer (2003 : 115) explique que la bonne est souvent choisie en raison de ses qualités personnelles et non simplement en raison de ses aptitudes pour le travail qu'elle doit faire. Mais qu'elle soit issue de la famille du mari ou de celle de la femme, la jeune fille est souvent la fille de cousins ou de cousines, ou la nièce. Les femmes qui n'ont pas de famille en ville et ont besoin de compagnie feront souvent venir une de leurs jeunes sœurs (6 cas sur 28), leur cousine (4 cas) ou leur nièce (5 cas). Certaines femmes préfèrent avoir une bonne très jeune pour pouvoir la contrôler plus facilement. Les plus jeunes de ces bonnes sont souvent envoyées à l'école en ville et rentrent à la maison dans l'après-midi pour faire leur corvée domestique. La famille urbaine paye ses frais de scolarité en compensation du travail qu'elle fait dans la maison.

Les *haosgel* sont fort occupées : avec tout le travail à faire, les temps libres sont rares. Certaines d'entre elles se sont plaintes d'avoir à travailler même quand elles sont malades. Leurs responsabilités sont très diverses et incluent le travail de bonne, de gardienne d'enfant, de jardinière, de gardienne de la maison, de cuisinière et de demoiselle de compagnie pour la maîtresse de maison. Dans certains cas, elles doivent faire tout ceci en plus d'aller à

l'école. Certaines bonnes aiment leur expérience en ville. Pourtant, après quelques mois, quand le mal du pays les prend, elle repensent à leur village avec nostalgie et tendent à enjoliver le souvenir de leur vie villageoise. Elles arrivent à en oublier à quel point les femmes travaillent dur dans les zones rurales⁹ et à percevoir le village comme un refuge où on peut être à l'abri des tribulations et des difficultés associées à la vie en ville¹⁰.

Participer à la vie urbaine

La plus grande partie des *haosgel* de mon corpus s'est plainte d'être confinée à la maison et de ne pas voir beaucoup de monde. On peut identifier trois facteurs qui provoquent l'isolement dont elles souffrent. Tout d'abord, la classe moyenne de la ville est surtout constituée de ménages à deux revenus : une fois les gens partis au travail, et à part la présence d'enfants en bas âge, les bonnes se retrouvent seules à la maison toute la journée. Les membres de la famille qui viennent en visite ou les *wantoks* leur tiennent compagnie. Même s'ils leur causent davantage de travail, leur présence les console, leur offre une occasion de dire ce qu'elles ont sur le cœur, d'avoir des nouvelles de leur famille et de renouer les liens avec les gens restés au village. Par contre, dans les foyers où l'épouse ne travaille pas, la bonne est constamment surveillée. Deuxièmement, les bonnes sont tout le temps occupées : leurs responsabilités sont si nombreuses qu'il leur est impossible de nouer des liens avec des gens de l'extérieur de la maisonnée pendant la journée. Pour finir, les parents s'inquiètent que leur jeune fille puisse être victime de ce qu'ils considèrent la plaie de la vie urbaine, soit l'effritement de la moralité et de la coutume. D'ailleurs la pratique du fosterage, même temporaire, requiert de la famille d'accueil qu'elle soit responsable du bien-être de la jeune fille et qu'elle s'occupe bien d'elle. Keesing (1970) explique que, si la famille d'accueil maltraite l'enfant qui lui est confiée, on lui la retire. Les *haosgel* ont été mises en garde contre les dangers qui attendent une fille en ville : la vision de danger qu'on leur a présentée est suffisante pour les décourager de s'éloigner de la maison. Le témoignage de Tina illustre bien la peur de certaines jeunes filles :

Tina : « *Mi no save wokabaot seleva. Hem stopem mi for go alobaot. Mi les fo go olobaot. Mi fraet* » [« Je ne me promène pas toute seule. Ils m'empêchent de me promener toute seule. Je ne veux pas. J'ai peur. »]

Christine : « *Fraetem wanem?* » [« Tu as peur de quoi ? »]

Tina : « *Fraetem man. Otta save hoholem otta man long road. Kilim man long rod. Bis ples long Mboko-*

9. D'après Ward (1995 : 18), les femmes des îles Salomon passent plus d'heures à travailler que les hommes. Pour comprendre les conditions de travail des femmes dans les zones rurales du pays, se rapporter à Pollard (1988) et UNICEF (1993).

10. Voir aussi Jolly and Macintyre (1989) pour une analyse de la vie des femmes dans d'autres parties du Pacifique.

na, otta save drink bia insaet bus long dea. So mifala save fraet fo go daon seleva. Mi save ste long boa. Wantaem, mi go wetem anti blong mi. Mi se : 'Oh ! mi fraetem trak, fraetem pipol. Nogud eniwan lukim iumi long rot, otta kilim iumi nomoa. So mi no save wowokaboat. Ste long hao nomoa » [« Des hommes. Ils attaquent les gens dans la rue. Ils battent les gens dans la rue. Dans des endroits comme Mbokona (un quartier de la ville), ils boivent dans les boisés. Alors j'ai peur d'aller en ville toute seule. Je reste à la maison. Un jour, je suis allée en ville avec ma tante et je lui ai dit : "Oh, j'ai peur des voitures, j'ai peur des gens. J'espère que personne ne nous verra dans la rue car ils pourraient nous attaquer". Résultat, je ne traîne pas aux alentours. Je reste dans la maison »] (Tina, 1998 : f)

L'ambiguïté contenue dans la réponse de Tina est intéressante. Elle commence par dire qu'on l'empêche de sortir. Cette affirmation conforte mes observations et les témoignages faits par les autres *haosgel*. Mais il est vrai qu'elle a aussi très peur d'être seule dans une ville où, exceptés les quelques *wantoks* qu'elle connaît, tout le monde lui est étranger. De plus, cette ville lui a été décrite comme un lieu dépravé d'où la coutume est absente. Les parents des jeunes filles insistent pour qu'elles soient protégées de ces dangers, ce que la famille urbaine prend au sérieux. La dernière chose dont ils ont besoin c'est d'avoir à s'occuper d'une *haosgel* agitée et d'humeur maussade parce qu'elle a eu des ennuis. Ou pire, d'une *haosgel* qui causerait des ennuis parce qu'elle a été séduite ou violée, parce qu'elle est tombée enceinte, ou parce qu'elle a fait une fugue. Le résultat de toutes ces craintes, c'est que « liberté de mouvement » et *haosgel* sont des termes presque antinomiques. Quand une fille arrive en ville, elle renonce presque à la liberté qu'elle a pu avoir au village et se met sous le contrôle et la responsabilité de sa parenté urbaine. Dans la plupart des foyers, les déplacements des bonnes, incluant les allers et retours vers et de l'école, sont contrôlés de près.

Les bonnes essaient de tirer partie de toutes les occasions de socialisation. Les *haosgel* des maisons voisines constituent leur groupe de soutien principal. Une compréhension silencieuse existe entre elles qui leur permet de reconnaître la similitude de leur situation et la même faim de relations sociales. Tina dit qu'elle fait exprès d'oublier un item sur la liste des courses pour avoir l'excuse de retourner au magasin situé quelques 200 mètres plus loin. Prenant par la main Samo, l'enfant dont elle a la charge et qui lui sert ici de chaperon, elle retourne au magasin. En chemin, elle parle aux voisins assis dans leurs jardins, elle

PHOTO 2. – Jeunes filles se promenant sur l'avenue Mendana sous le chapeyronnage de C. Jourdan, 2008 (© Christine Jourdan)

blague avec eux à distance, espérant qu'ils l'inviteront à venir s'asseoir avec eux, s'arrête au magasin de vêtements d'occasion situé près de l'épicerie ou bien va bavarder avec les femmes qui préparent l'église pour la messe du dimanche.

Souvent, aller à la messe le samedi ou le dimanche est l'événement social de la semaine. Les jeunes filles ont très envie d'y aller et elles trouveraient cruel qu'on les en empêche d'y assister sous prétexte qu'elles ont des corvées domestiques à faire à la maison. Dans certaines églises, comme les Saints du Septième Jour ou le *Kingdom Harvest* (une branche sécessionniste de l'église anglicane), le fait d'aller à l'église le samedi ou le dimanche (*go sevis*, en pijin) est toujours une riche activité sociale qui dure souvent toute la journée. Les bonnes qui y vont ont enfin l'occasion de rencontrer des gens autres que ceux du cercle immédiat de la famille. C'est aussi l'occasion pour elles de retrouver leur statut de membre de la famille, simplement parce qu'elle sont vues avec leur famille. Ce passage d'une sphère sociale privée à une sphère publique est suffisant pour suspendre de façon temporaire l'oblitération familiale causée par leur travail de bonne.

Bien qu'elles soient surveillées tout le temps, certaines d'entre elles arrivent à rencontrer des jeunes hommes et à avoir des rapports avec eux. En pijin, l'euphémisme pour décrire ces rapports est *frenim* (de l'anglais *friend*), que l'on peut traduire par « avoir un petit ami ». Le mot décrit une relation amoureuse, pas nécessairement sexuelle, mais qui peut le devenir. La séduction, l'échange de petits cadeaux, un peu de temps volé loin du regard public font partie de *frenim*. *Mi frenim wanfala boe* disent les filles (« je suis amoureuse » ou « j'ai un petit ami »). Pour une *haosgel*, c'est dangereux : les familles prendront les mesures nécessaires pour s'assurer que cela n'ira pas plus loin, de crainte que les règles de bienséance ne soient enfreintes. Aux îles Salomon, la promiscuité entre jeunes est encore

vue d'un très mauvais œil et les règles de convenances sexuelles sont appliquées strictement. J'ai vu des bonnes être obligées de faire leur valise sur le champ et rentrer chez elles au village le jour même où leurs indiscretions ont été révélées.

Une bonne qui veut rester à Honiara doit se soumettre à l'autorité de sa famille et aux demandes liées à son rôle de bonne. Ou bien, elle doit user de subterfuge ou de dissimulation. Mais, une bonne qui souhaite rentrer dans sa famille au village avant la fin de la période prévue peut anticiper son retour en défiant le système : elle peut trainer dans son lit le matin, elle peut négliger son travail, elle peut manquer à ses obligations, elle peut négliger les enfants dont elle a la charge, elle peut passer son temps à bavarder avec les voisins et, plus important encore, elle peut bafouer la coutume. Ceci veut dire : répondre de façon insolente, désobéir, ne pas utiliser les formules de politesse appropriées envers la famille et, pire encore, elle peut trainer avec les garçons. Finalement, elle peut faire une fugue. Certaines le font, encourageant un énorme coût social. Paresser, trainer avec les garçons et fuguer sont des affirmations très nettes d'une affirmation sexuelle et de genre, qui nous rappelle les femmes rebelles (*wayward women*) dont parle Holly Wardlow (2006). Ces actions sont délibérées ; leur but est de défier le contrôle autoritaire de la famille et, surtout, des hommes de la famille. Et cela, même si le prix à payer est socialement élevé.

Statut et argent

Dans les zones rurales, les jeunes filles placées ne famille d'accueil ont clairement le statut de membre de la famille, mais elle doivent aider aux tâches domestiques. En ville, leur statut est ambigu : elle sont à la fois des jeunes membres de la famille qui ont des corvées à faire et des employées qui doivent accomplir des tâches domestiques en échange de salaires. Puisque ce sont des membres de la famille, elles participent aux activités familiales. Puisque ce sont aussi des employées, on leur donne souvent à faire les tâches que personne d'autre ne veut faire dans la maison ; on les laisse souvent à la maison, sous prétexte que quelqu'un doit garder la maison quand les propriétaires partent se promener ou faire des courses.

Dans l'analyse qu'elle fait des *haosgel* à Honiara, Goodberman-Hill explique que le paiement des gages est un problème (1999). À mon avis, c'est pire quand la bonne est un membre proche de la famille. D'abord, les gens ne veulent pas que l'on

pense qu'ils traitent leur jeune nièce ou cousine comme une employée. Pourtant, le lien établi par l'échange d'argent situe les relations entre la *haosgel* et son oncle/patron dans le champ des relations de travail. Dans leur travail sur la place de l'argent dans le passage à la modernité en Mélanésie, Robbins et Akin ont montré que les échanges d'argent en Mélanésie provoquent de l'anxiété. Ils écrivent :

« Si les Mélanésien s'appliquent régulièrement pour créer différentes sortes d'échange, différentes sortes de relations, et différentes sortes d'objets, on ne doit pas être surpris par le fait qu'ils continuent à s'inquiéter du pouvoir qu'à l'argent à briser les barrières transactionnelles qu'ils ont établies, et ce malgré leur adoption rapide de l'argent¹¹. » (Robbins et Akin, 1999 : 8)

Le paiement des gages en argent plutôt qu'en nature (sous la forme de trousseau, par exemple, ou d'autres biens) aggrave cette difficulté. Cela devient clair quand on lit l'explication que donne Akin (1999) de l'effet de l'argent dans les transactions entre proches parents chez les Kwaio (île de Malaita) : l'argent introduit une connotation négative dans l'échange, nous dit-il. Et même si l'argent est prisé, il crée une distance morale dans les relations qui sont habituellement établies par les échanges de nourriture, de services ou de monnaies de coquillages. Pourtant, les salomonais tiennent à obtenir de l'argent par le travail salarié dès qu'ils le peuvent. Dès lors que la ville est perçue comme un endroit où les emplois abondent, venir en ville est une stratégie pour avoir accès à de l'argent. Aux yeux de nombreux salomonais, le travail salarié est ce qui définit la vie urbaine. Avec les pénuries de terres agricoles sur certaines îles et le besoin d'avoir un meilleur accès à l'école et à la médecine, le besoin d'argent est une des causes principales de l'exode rural. Avec leurs maisons solides contenant des biens de consommation, les familles de la classe moyenne sont, sinon enviées, du moins vues comme de bons exemples du confort matériel assuré par l'emploi salarié. Les *haosgel* ne sont pas différentes des autres demandeurs d'emploi. Et même si certaines d'entre elles sont tout à fait satisfaites d'être payées en nature pour compenser leur participation au foyer auquel elles appartiennent désormais, comme ce serait le cas au village, d'autres insistent pour recevoir un salaire en échange d'activités qu'elles considèrent comme un travail plutôt que comme une corvée. Elles veulent faire partie de la famille et être bien traitées ; elles sont prêtes à travailler fort, mais elles veulent aussi être payées.

Nous ne nous étonnerons pas alors que le paiement des gages à la bonne causent du souci

11. « If Melanesians regularly work to differentiate kinds of exchanges, kinds of relationships, and kinds of objects, then it is not surprising that despite their quick adoption of money, they continue to worry about its power to breach the transactional boundaries they have erected. » (Robbins and Akin, 1998 : 8).

PHOTO 3. – Femmes à Honiara attendant que les soldes commencent, 2016 (© Christine Jourdan)

aux deux parties, ne serait-ce que parce que ces gages affectent directement la nature des relations familiales. Le salaire complique les relations entre membres de la famille en créant une relation équivoque là où une relation claire existait. L'oncle et la tante deviennent des patrons alors qu'ils étaient des membres de la famille. De plus, le salaire donné à la bonne provoque un autre type de changement : il transforme la hiérarchie entre les différents membres de la famille en fonction de nouveaux critères. Et, finalement, le salaire emmène le rapport entre oncle/tante et bonne en dehors de la sphère traditionnelle de l'échange et l'introduit dans celui du marché de l'emploi.

Les conditions de travail des *haosgel* et les compensations qu'elles reçoivent varient d'une maisonnée à l'autre. J'ai pu parler à certaines femmes qui n'apprécient pas du tout le mauvais traitement qu'on inflige aux jeunes bonnes dans certaines familles. C'est ce qu'a aussi noté Goobergman-Hill (1999). Puisque les filles font partie de la famille, elles doivent être bien traitées, disent-elles. Certaines familles urbaines veulent vraiment le bien de leur petite bonne. Ce sont de jeunes protégées dont elles sont moralement responsables et qu'elles traitent bien. Certaines familles envoient les jeunes filles à l'école si elles sont encore d'âge scolaire. Mais il y a des familles au sein desquelles les jeunes bonnes travaillent de longues heures durant. Dans certains cas, elles n'ont pratiquement pas de temps libre. Dans d'autres, les familles sont généreuses, leur donnent des salaires décents sur une base régulière, tout en les intégrant à la vie de famille. En 2007, Lali recevait un salaire de 100 \$ (soit environ 20 \$ US) tous les quinze jours. Tassi recevait 100 \$ tous les mois. Dans certaines familles, on ne paye par les *haosgel*, mais on les renvoie chez elles avec une valise pleine de vêtements, de casseroles et de poêles et avec un peu

d'argent. C'est ce qui se passait le plus souvent quand ce système a commencé. C'est le cas de Kalua. *Mi waka fo bokis blong mi* (« je travaille pour ma valise »), m'a-t-elle dit. En fait, il s'agit d'un trousseau et nombreuses sont les familles qui trouvent important de pouvoir ainsi établir la jeune fille. La promesse fut tenue et Kalua put ainsi emporter tous ses trésors quand elle repartit chez elle quelques mois plus tard. Les règles d'échange ont été respectées : les parents de la jeune fille ont été privés de ses services pendant son absence et, en échange, elle retourne au village avec des biens dont ils pourront eux aussi profiter. De nos jours, il n'est pas rare que la jeune fille remporte chez elle un téléphone portable et quelques produits de toilette et de pharmacie, en plus des vêtements et des outils de jardinage habituels.

Certaines familles payent leurs *haosgel* très irrégulièrement. Quand elle est arrivée en février, on avait promis à Vini qu'elle recevrait 50 \$ par mois, mais neuf mois plus tard, elle n'avait reçu que 150 \$. Elle se sentait exploitée et trompée, d'autant plus qu'elle avait respecté les termes de l'accord et travaillait fort. Elle sait pertinemment que, si elle était restée chez elle, elle aurait obtenu plus d'argent en travaillant dans la petite plantation de copra de ses parents. Les petites bonnes sont parfois amères ; on doit du respect à la famille et on ne peut pas se plaindre. De plus, elles sont généralement trop timides et trop gênées pour le faire, étant donnée la différence de génération qui les sépare de leurs « employeurs ». « Je suis trop timide », disent-elles. Dans de telles situations, l'impuissance de la jeune fille est liée aux tensions qui existent entre les intérêts et les émotions propres aux relations familiales (voir Strathern, 1987). Dans l'étude qu'elle fait des jeunes bonnes d'Abidjan, Mélanie Jacquemin (2012) fait un constat similaire : les jeunes filles qui sont envoyées en ville pour travailler dans les maisons de leur famille urbaine sont coincées entre le modèle nourricier de la vie de famille, qui fait souvent l'objet de compliments, et l'inégalité et exploitation du travail dont elles sont les victimes. Chantal Collard (2004), présentant la situation des jeunes *restavecs* d'Haïti (en haïtien, du français « reste » et « avec »), montre que les jeunes placées dans leurs propres familles sont soumises aux mêmes difficultés. En général, elles ne sont pas aussi bien traitées que les enfants de la famille d'accueil. Dans quelques maisonnées d'Honiara, les *haosgel* sont considérées comme des parentes pauvres et sont traitées comme telles. On leur répète souvent qu'elles sont ici grâce à la générosité de la famille d'accueil. Leur pauvreté et les liens de famille font

en sorte que les *haosgel* peuvent être considérées tantôt comme faisant partie de la famille et tantôt comme des employées.

La littérature sur la domesticité (entre autres Rollins, 1985 ; Kraemer, 2003 ; Jacquemin, 2012) a montré que les relations entre les employés et les employeurs servent de cadre aux conditions de travail. Aux yeux des jeunes *haosgel* avec lesquelles j'ai travaillé, les bonnes relations qui se développaient entre l'employée et l'employeur – entre la nièce et la tante, par exemple – étaient ce qui rendait leur situation acceptable. Les *haosgel* qui sont bien traitées considèrent que ce bon traitement est la preuve de l'importance des liens de parenté. Cependant, un bon traitement implique une rémunération équitable si on veut que les jeunes bonnes puissent protéger leur statut d'employée et que les relations familiales restent harmonieuses. Mais, comme je l'ai expliqué plus haut, une *haosgel* est presque impuissante devant les relations structurelles qui contrôlent sa vie et ses mouvements.

Évidemment, la vie des *haosgel* comprend aussi de nombreux moments de joie. Ne pas en parler rendrait incomplet le portrait que je tente de brosser ici. Les *wantoks* en visite qui apportent des nouvelles du village, les fêtes – d'anniversaire ou autres – qui apportent des moments de distractions dans une vie bien routinière, les plaisanteries et les rires des enfants, les moments passés avec les voisins, un bon film visionné sur la télévision familiale, un peu d'argent de poche obtenu d'avance, une sortie impromptue à Chinatown (le quartier chinois d'Honiara), une kermesse à l'église, une mangue juste tombée de l'arbre et que l'on mange discrètement avant que la famille ne se réveille, tout ceci constitue des évasions mentales qui apportent de vrais moments de joie. Et pour être honnête, il faut dire que la plupart des familles nourrissent de bonnes intentions à l'égard de leur *haosgel*. Malgré cela, les témoignages recueillis au cours des années dénotent la tristesse et expriment la désillusion. Ils concordent avec ceux recueillis par Daniela Kraemer (2003) à Port-Vila.

Parenté et classe sociale

Travailler comme bonne est une activité reconnue par la communauté. Dans le voisinage, les jeunes bonnes sont identifiées comme étant la *haosgel* d'untel ou d'untel. On remarque avec intérêt que ce rôle prend parfois le dessus sur celui de membre de la famille dans laquelle elle vit. Par exemple, lors du recensement que j'ai fait en 2007 dans un quartier d'Honiara, j'ai été étonnée de constater qu'à chaque fois qu'il y avait une *haosgel* dans une maison, on m'en parlait en faisant référence à son travail et non en fonction de sa place dans le système de parenté. C'était un contraste

flagrant avec la façon dont on parlait des autres membres de la maison. Après les conversations d'usage et les explications sur mon enquête, un échange type prenait souvent cette forme :

Q : *Hu nao stap long haos ?* (« Qui habite dans cette maison ? »)

A : *John*

Q : *Hu naia ?* (« Qui est-il ? »)

A : *Olo blon mi* (« Mon mari »)

Q : *Samfala pipol moa stap ?* (« Qui d'autre habite ici ? »)

A : *Pita. Hem nao brata blo mi. Wetem Tela, misis blo hem* (« Pierre. C'est mon frère. Et Tela, sa femme »).

Q : *Hu moa ?* (« Qui d'autre ? »)

A : *Samo, hem nao fesbon blo mi; den Mika, gele blo mi; den Seda, meku boe blo mi.* (« Samo, mon fils aîné ; puis Mika, ma fille ; puis Seda, mon second fils »).

Q : *Samfala pipol moa stap ?* (« Quelqu'un d'autre habite ici ? »)

A : *Lali*

Q : *Hu naia ?* (« Qui est-elle ? »)

A : *Haosgele blo mifala* (« notre bonne »).

Q : *Hem long saed long famili blo iu ?* (« Fait-elle partie de votre famille ? »).

A : *Ia, hem bon long kasin sista blong mi.* (« Oui, c'est la fille de ma cousine »).

Le terme de *haosgel*, ne serait-ce que par ses connotations historiques et sociales, situe la jeune fille dans une catégorie à part de celle des autres membres de la famille, et par le fait même, dans une classe sociale inférieure à celle de la famille. Ce terme la distingue aussi des autres jeunes cousines/cousins, frères ou sœurs, qui résident dans la maison au même moment. À mon avis, chaque utilisation du mot *haosgel* pour parler de la jeune fille a comme résultat de l'effacer temporairement du système de parenté.

Comme ma recherche le montre, même si les liens de parenté sont la structure qui assure l'appartenance de quelqu'un à une unité de descendance, ces liens ne garantissent pour autant pas une inclusion sociale de tous les instants. Dans le cas qui m'intéresse ici, le contexte fournit la clé qui permet d'identifier les *haosgel* comme faisant partie d'un système de parenté. À Honiara, la structure familiale les inclut tout en les gardant à distance ; le plus souvent, elle les exclut. Leur statut (employée ou membre de la famille) change selon l'endroit où elles vivent et selon les occupations et responsabilités sociales qu'elles assument dans ces lieux. Alors que, dans le monde social du village, ces jeunes filles sont une partie intégrante de l'unité familiale, en ville, leur travail de bonne prend le dessus sur leur appartenance à la famille. Elles ne sont pas vraiment à la périphérie de la cellule familiale, mais leur double statut d'employée et de membre de la famille provoque une alternance toujours possible et cause un flottement identitaire. Dans certains contextes comme les fêtes de famille et les activités religieuses, elles sont des membres de la famille à part entière et sont présentées comme *anti blong*

mi (« ma nièce ») ; dans d'autres contextes, leur rôle de *haosgel* prend le dessus comme dans *haosgel blong mi* (« ma bonne »). Les liens de parenté les ont amenées en ville mais les liens de parenté urbains, centrés de plus en plus sur la famille nucléaire, les poussent aux marges de cette famille urbaine. Le flottement identitaire permet à la famille d'accueil de considérer la *haosgel* surtout comme une employée de maison si besoin est et, dans certains cas, de l'exploiter.

Pour les *haosgel*, cette impasse est d'une grande violence d'autant plus insidieuse qu'elle est masquée par le caractère inévitable des liens familiaux et par l'idéologie de la famille conçue comme milieu bienveillant et nourricier (voir aussi Jacquemin, 2009). À Honiara, en général, les relations familiales ne mettent pas les jeunes filles en danger physique ou en danger social. Pourtant, et parce que les relations familiales et les règles de l'échange mettent l'accent sur la circulation des filles et des biens comme symbole d'échange et de services, ces jeunes filles sont structurellement vulnérables¹².

Les bonnes sont une source de prestige et de problèmes, écrit Goberman-Hill en 1999 (107). Je suis tout à fait d'accord. Voici un exemple très parlant. En avril 2015, Céline, la bonne d'une maisonnée du voisinage est tombée enceinte. On lui a fait faire son sac rapidement et on l'a envoyée vivre dans la famille de son petit ami, de l'autre côté de la ville. Au cours de plusieurs soirées, son oncle-patron, citadin de longue date et plutôt aisé, et aussi fort en colère, négocia une compensation de la part de la famille du jeune homme et insista pour que le jeune couple se marie au plus tôt. En tant que gardien de Céline, et seul membre de sa famille à Honiara, il réclama et reçut le premier dépôt du prix de la fiancée. Sa colère était provoquée par une série de facteurs qui devinrent évidents au fur et à mesure du développement de cette crise familiale. Il expliqua qu'il était très en colère contre Céline, non parce qu'elle était enceinte, même s'il lui en voulait d'avoir bafoué la coutume, mais parce qu'elle était une source de difficultés liées à la moralité et au sens des convenances chrétiennes (voir Stritecky, 2001 ; Maggio, 2014). De plus, il percevait le comportement de Céline comme un défi à sa réputation d'homme responsable et raisonnable qui peut contrôler son foyer. En outre, comme il l'expliqua, la grossesse de Céline était une rupture de contrat à un moment où la famille avait besoin de son travail : il avait payé son voyage en bateau depuis le village, il l'avait bien traitée, il lui avait donné un petit salaire régulier en plus du gîte et du couvert, et malgré cela, elle l'avait « trahi ». Pourquoi cette

filles n'avait-elle pas respecté sa part du contrat ? Mais il considérait aussi que le comportement de Céline était une atteinte à son autorité de chef de famille. Sur ce plan, la réaction de John n'est pas sans rappeler les arguments présentés par Gewertz et Errington (1999) à propos du caractère raisonnable de la classe moyenne en Papouasie Nouvelle-Guinée. Ici, la réaction de John cristallise une nouvelle valeur urbaine qui combine, au sein de relations de travail, la moralité chrétienne, la responsabilité sociale, le sens de l'équité et les responsabilités familiales. Dans l'esprit de John, tout cela était éminemment raisonnable. Maintenant, il n'avait d'autres options que de trouver une remplaçante pour aider sa famille dans ses tâches domestiques.

Conclusion

Dans cet article, j'ai soutenu l'idée que le système de parenté qui met l'emphasis sur l'échange et les obligations mutuelles et qui se traduit par le fosterage urbain des *haosgel* les rend vulnérable. Sur le plan culturel, la circulation des filles est dépeinte en termes positifs. En pratique, cette circulation est transformée en discours public sur la morale et la valeur qui oblitère l'individualité. De plus, l'accent mis sur les obligations entre membres de la parenté permet à la classe moyenne de tirer partie du travail des *haosgel* pour s'installer socialement et financièrement. Au nom de la famille, la classe moyenne a accès à une main d'œuvre bon marché.

J'ai aussi montré que leur statut de *haosgel* provoque une refonte constante de l'identité et du rôle des jeunes filles. La violence symbolique à laquelle elles sont confrontées relève des structures et de processus sous-jacents. On la trouve dans l'activation des relations de parenté (aînés contre cadets), dans la décomposition des limites (parent contre employé), dans le manque de reconnaissance sociale (effacement), dans la peur d'être renvoyée au village sans rien pour valider le temps passé en ville (exploitation). Tout cela se passe dans la vie quotidienne au sein d'une vie de famille plutôt conviviale.

« La violence structurelle est généralement invisible car elle fait partie de la routine quotidienne et qu'elle est transformée en expression de valeur morale. » (Sheper-Hughes et Bourgois, 2004 : 3)

Je le pense aussi et ai montré que les jeunes *haosgel* sont d'autant plus facilement exploitables qu'elles font partie de la famille. Les principes moraux qui sous-tendent les relations familiales

12. Les jeunes garçons envoyés en ville pour travailler pour leur famille urbaine ne sont pas exposés au même type de problème. Ils doivent travailler et peuvent percevoir un salaire ou être logé et nourri, mais leur statut de membre de la famille est toujours évident (voir l'article de Kraemer, ce numéro, pp. 105-116).

(obligations mutuelles, respect, coutume) sont détournés au profit d'une amélioration de la situation de la classe moyenne urbaine. Les liens familiaux sont déformés par les intérêts de classe.

Comme Medick et Sabean l'ont expliqué, les anthropologues doivent tenir compte du fait que les familles sont aussi liées par des intérêts matériels. Les situations que j'ai décrites plus haut le montrent clairement : dans le monde des relations sociales, la parenté se définit en fonction de liens familiaux, mais aussi en fonction de relations de production, d'échange et d'héritage. Cette dualité imprègne les liens qui unissent les *haosgel* à leur famille urbaine et, dans ce moment de transition sociale qu'est l'urbanisation, elle ouvre la porte à la possibilité de conflits familiaux. Les droits et les obligations des uns et des autres se confrontent, mais aussi les intérêts et les émotions. D'un côté, il y a les droits et les obligations de la jeune fille : recevoir ses gages, exister socialement, assumer son rôle d'employée, et faire partie de la famille. De l'autre, il y a les émotions provoquées par le fait d'être exploitée, négligée ou ignorée, mais aussi reconnue comme quelqu'un de valable dont le travail est apprécié.

Finalement, j'ai aussi montré que la présence de *haosgel* dans les maisonnées urbaines s'inscrit dans des changements plus larges affectant la domesticité dans le Pacifique contemporain, comme par exemple, l'importance donnée à la famille nucléaire¹³ (Jolly et Macintyre, 1989) au détriment de la famille étendue. Mais elle s'inscrit aussi dans le développement de nouvelles formes de relations sociales urbaines au sein desquelles l'individu occupe une place bien visible. Dans d'autres contextes, Carsten (2000) a expliqué que les liens entre la parenté et les autres formes de relations sociales sont fluides. Cette analyse s'applique aussi au cas des *haosgel* d'Honiara. La jeune fille est un membre de la famille mais elle est aussi l'employée de cette famille. Chacun de ces rôles prend le dessus selon le contexte. Et, même si le travail domestique est une occupation valorisante pour de nombreuses femmes des Salomon (Jourdan, 1987 ; Pollard, 2000 ; Knot, 2009), le salaire payé pour cette activité bouleverse l'idée même du travail des femmes dans le pays. Il s'agit maintenant d'un travail pour lequel on peut être payé. Considérant le nombre de *haosgel* présentes dans les foyers d'Honiara, on observe que le travail domestique joue un rôle économique important dans le développement de la ville et dans la reproduction de la classe moyenne (voir Jacquemin, 2012 et Collard, 2004). Les gages payés à la bonne donnent au travail domestique une valeur économique qu'il n'avait pas, même si, en parallèle, celle-ci fait partie de la famille.

Le brouillage des catégories sociales (parente et employée) cache l'exploitation du travail propre à cette pratique du fosterage urbain et indique que le travail salarié change les relations sociales et domestiques. En lien avec le travail salarié se développent de nouvelles structures de différenciation (ici les classes sociales) et de rôles sociaux (employé et employeur) qui viennent s'ajouter à celles qui existaient déjà (parenté et genre) et qui augmentent les différences qui existent entre les zones rurales et les zones urbaines aux îles Salomon.

Remerciements

Les recherches qui sous-tendent cet article ont été rendues possible grâce à la générosité et la bienveillance de mes interlocuteurs/trices salomonais. Je les en remercie profondément. Sur le plan pratique, ces recherches ont été subventionnées par le Conseil de recherches en Sciences humaines du Canada que je remercie ici également. Holly Buchanan et Ellen Maebiru participèrent aux recherches initiales en 1997 et je leur sais gré ici de leur contribution précieuse. Les données ont été recueillies à Honiara en 1997 et 1998, et mises à jour en 2008 et 2015. Une version préliminaire de cet article a été présentée au congrès d'ASAO en 2008. Cette version a été présentée au séminaire du CREDO-EHES de Marseille en 2014 et je remercie les participants du séminaire pour leurs commentaires et leurs questions. Tous les noms utilisés ici sont des pseudonymes.

BIBLIOGRAPHIE

- AKIN David, 1999. Cash and Shell Money in Kwaio, in D. Akin and J. Robbins (eds), *Money and Modernity: state and local currencies in Melanesia*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, ASAO monograph 17, pp. 103-139.
- ALBER Erdmute, 2003 (December). Denying biological parenthood: fosterage in Northern Benin, *Ethnos* 68 (4), pp. 487-506.
- BENNETT Judith, 1987. *Wealth of the Solomons: a history of Pacific archipelago, 1800-1978*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- BERG Cato, 2000. Kinship, exchange and urban boundaries in Honiara, Solomon Islands, Unpublished thesis cand. Polit. Bergen, University of Bergen.

13. Même si la famille nucléaire est le modèle préféré de résidence urbaine dans la classe moyenne, en pratique, ces arrangements sont rares : de nombreux membres de la famille étendue font souvent partie d'une maisonnée urbaine.

- BOURGOIS Philippe et Nancy SHEPER-HUGHES, 2004. Introduction: Making Sense of Violence, in N. Sheper-Hughes and P. Bourgois (eds), *Violence in War and Peace. An Anthology*, Malden, Oxford, Carlton, Blackwell Publishing, pp. 1-31.
- CARSTEN Janet (ed.), 2000. *Cultures of relatedness: New approaches to the study of kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLLARD Chantal, 2004. La politique du fosterage et l'adoption internationale en Haïti, in I. Leblic (éd.), *De l'adoption. Des pratiques de filiations différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, pp. 239-287.
- DONNER William, 1987. Compassion, kinship and fosterage: contexts for the care of the childless elderly in a Polynesian community, *Journal of cross cultural gerontology* 2 (1), pp. 43-59.
- FEINBERG Richard, 1996. Outer Islanders and Urban Resettlement in Solomon Islands: The Case of Anutans on Guadalcanal, *Journal de la Société des Océanistes* 103 (2), pp. 207-217.
- FOUKONA Joseph, 2015. Urban land in Honiara: Strategies and Rights to the City, *The Journal of Pacific History* 50 (4), pp. 504-518.
- GEWERTZ DEBORAH et Frederick ERRINGTON, 1999. *Emerging class in Papua New Guinea: The telling of difference*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOOBERMAN-HILL Rachael, 1999. The constraints of 'feeling free': becoming middle-class in Honiara, Solomon Islands, Unpublished PhD thesis, Edinburgh, The university of Edinburgh.
- GOODY Esther, 1982. *Parenthood and social reproduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JACQUEMIN Mélanie, 2012. *Petites bonnes d'Abidjan : sociologie des filles en service domestique*, Paris, L'Harmattan.
- JAMES Allison, 1995. Talking of Children and Youth. Language, Socialization and Culture, in Vered Amit-Talai and Helena Wulff (eds), *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspectives*, London, Routledge, pp. 43-62.
- JEUDY-BALLINI Monique, 1998. Naître par le sang, renaître par la nourriture : un aspect de l'adoption en Océanie, in A. Fine (éd.), *Adoptions : Ethnologie des parentés choisies*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 19-44.
- JOLLY Margaret et Martha MACINTYRE, 1989. Introduction, in M. Jolly and M. Macintyre (eds), *Family and gender in the Pacific: domestic contradictions and the colonial impact*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-18.
- JOURDAN Christine, 1987. *Être mélanésienne et vivre en ville*, Seminar paper presented at ORSTOM-Paris, Manuscript.
- , 1996. Where have all the cultures gone: urbanization and creolization in Solomon Islands, in J. Friedman and J. Carrier (eds), *Melanesian Modernities*, Lund, Lund University Press, pp. 34-52.
- , 1998. Les hommes non-lieu, in D. Guillaud, M. Seysset et A. Walter (éds), *Le voyage inachevé. Textes en l'honneur de Joël Bonnemaïson*, Paris, ORSTOM/CNRS, pp. 423-430.
- JOURDAN Christine et Johanne ANGELI, 2014. Pijin and shifting language ideologies in Solomon Islands, *Language in Society* 43 (3), pp. 265-285.
- KEESING Roger, 1970. Kwaio fosterage, *American Anthropologist* 72 (5), pp. 991-1019.
- KNOT Michaela, 2009. *Fasin laef*: Urban women migrant experiences in Honiara, Solomon Islands, M.A. thesis, Concordia University, Department of Sociology and Anthropology.
- KRAEMER Daniela, 2003. In the house but not at home: House girls in Vanuatu, Master of Arts in Social Anthropology thesis, York University, Toronto, Canada.
- KWAI'OLOA Michael et Ben BURT, 1997. *Living Tradition: A Changing Life in the Solomon Islands*, London, British Museum Press.
- LALLEMAND Suzanne, 1988. Adoption, fosterage et alliance, *Anthropologie et sociétés* 12 (2), pp. 25-40.
- LEBLIC Isabelle, 2004a. Présentation : parenté et adoption, in I. Leblic (éd.), *De l'adoption. Des pratiques de filiations différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, pp. 11-23.
- (éd.), 2004b. *De l'adoption. Des pratiques de filiations différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal.
- , 2014. From French Polynesia to France: The Legacy of *fā'aamu* Traditional Adoption in 'international' adoption, *Anthropologica* 56 (2), pp. 449-462.
- MAGGIO Rodolfo, 2014. Honiara is hard: The Domestic Moral Economy of the Kwara'ae people of Gilbert Camp, Solomon Islands, PhD Thesis, The University of Manchester.
- MAGGIO Rodolfo, 2016. "My wife converted me": Gendered values and gendered conversion in Pentecostal households in Honiara, Solomon Islands, *The Australian Journal of Anthropology* 27 (2), pp. 168-184.
- MACDOUGALL Debra, 2016. *Engaging with strangers. Love and violence in the rural Solomon Islands*, New York and Oxford, Berghann books.

- MEDICK Hans et David WARREN SABEAN, 1986. Family and the economy of emotion, in H. Medick and D. Warren Sabeau (eds), *Interest and emotion: essays on the study of family and kinship*, Cambridge and Paris, Cambridge University Press and Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 9-27.
- MITCHELL Jean, 2011. 'Operation restore public hope': Youth and the magic of modernity in Vanuatu, *Oceania* 81 (1), pp. 36-50.
- MODEL Judith, 1995. Nowadays everyone is *hanai*. Child exchange in the construction of Hawaiian Urban Culture, *Journal de la Société des Océanistes* 100 (1), pp. 201-219 (http://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1995_num_100_1_1964).
- MONBERG Torben, 1970. Determinants of Choice in Adoption and Fosterage on Bellona Island, *Ethnology* 9 (2), pp. 99-136.
- MOORE Clive, 2015. Honiara: arrival city and Pacific hybrid living space, *Journal of Pacific History* 50 (4), pp. 419-436.
- PHILIBERT Jean-Marc et Christine JOURDAN, 1994. *Urbi et orbi*: Construction identitaire et cultures urbaines en Mélanésie, *Journal de la Société des Océanistes* 99, pp. 159-166 (http://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1994_num_99_2_1933).
- POLLARD Alice Aruhe'eta, 1998. Solomon Islands, in T. Tongamoa (ed.), *Pacific women: Roles and status of women in Pacific Societies*, Suva, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific, pp. 40-56.
- , 2000. *Givers of wisdom, labourers without gain: Essays on women in Solomon Islands*, Suva, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- ROBBINS Joel et David AKIN (eds), 1999. *Money and Modernity: State and local currencies in Melanesia*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, ASAO monograph 17.
- ROLLINS Judith, 1985. *Between Women: Domesticity and their Employers*, Philadelphia, Temple University Press.
- SCHEFFLER Harold, 1965. *Choiseul Island Social Structure*, Berkeley, University of California Press.
- SOLOMON ISLANDS GOVERNMENT STATISTICS OFFICE, 2012. Report on 2009 Population and Housing Census: Basic Tables and Census Description," Vols. 1 and 2. Honiara, Solomon Islands Government.
- STRATHERN Andrew, 1987. 'A brother is a creative thing': change and conflict in a Melpa family, in H. Medick and D. Warren Sabeau (eds), *Interest and Emotion: Essays on the study of Family and Kinship*, Cambridge and Paris, Cambridge University Press and Maison des sciences de l'homme, pp. 187-209.
- STRITECKY Jolene Marie, 2001. Through a Moral Lens: Morality, Violence, and Empathy in Solomon Islands, PhD Thesis, Anthropology, University of Iowa.
- UNICEF ET GOVERNMENT OF SOLOMON ISLANDS (SIG), 1993. *A situation analysis of women and children in the Solomon Islands*, Honiara.
- WARD Marion, 1995. *Pacific 2010: Women and employment in Solomon Islands*, Canberra, Australian National University, coll. Pacific Policy paper.
- WARDLOW Holly, 2006. *Wayward women: Sexuality and agency in a New Guinea society*, Berkeley, University of California Press.
- YOUNG-LESLIE Heather, 2001. *Fosterage in Oceania*, Routledge International Encyclopedia on Women Studies, London, Routledge (<https://heatheryoungleslie.files.wordpress.com/2010/01/fosterageoceania-encyclopedia.pdf>, accessed online on February 20, 2016).

Annexe

Une journée dans la vie d'une *haosgel*: a composite vignette

It is 6:00 am and Kati gets up. Barely awake, she shuffles to the kitchen, her eyes still full of sleep, enveloped in her lavalava that she ties tightly around her chest. Breakfast today, like most days when food is available,

will include white rice and greens cooked on the spidig¹⁴ as¹⁵ stove. Should no food be available, she would have to run to the store and buy the light and fluffy white bread to be soaked in Milo¹⁶ for breakfast as an alternative to

14. Pidgin word of melanesian origin meaning 'pareo'.

15. Pidgin word meaning 'gas stove'. Brand name now used as a generic term.

16. Brand name for a chocolate powder used to make instant drink.

rice and greens. By the time her "bosses" get up, the food is cooked, and she is busy soaking the laundry in the outside sinks.

Missy, her aunt, reaches through the kitchen window and says something to her in a low voice that only Kati can hear. I can see that she nods and frowns. Quickly the family is ready to go: the elder children will be sent to school, in freshly ironed uniforms and with clean white socks in their sandals, while the younger ones have started to play in the garden. The adults rush to their car and leave.

Kati continues the laundry. She is now used to washing her aunt's husband's clothes but she did not like doing it at first: She balked at the idea of having to do it, as it offended her sense of propriety and the rules of avoidance that she must respect towards him. As usual, there is a lot of washing to do: the clothes of four children and two adults are her regular lot. But today is the day to wash the sheets, and already the sun is high when Kati has finished her laundry and has put it on the clothesline to dry.

From where I sit, I can see her there, taking her time to hang the sheets and the clothes, and calling out to Vini, 'our' house girl. The two of them start chatting in low voices and I can see Kati's back trembling from the giggles she tries to suppress. At last, she finishes hanging the clothes, and with her hand nonchalantly resting on the clothesline, Kati exchanges a last word with Vini and returns to the house. She shuffles rather than walks back, her gaze cast down, and rearranges her *paréo* as she makes her way towards the house, the red laundry basin dangling from her right hand.

Back in the kitchen, she embarks on the dishes: these, she does not like to do. There are many, and her only consolation today is that there is a new bottle of dishwashing liquid that I bought yesterday. It is like a treasure to her, and she takes the time to smell its contents before pouring it into the sink. She likes playing with the bubbles, she tells me, and she often blows on them to watch them fly away.

She realizes suddenly that David, the youngest of the children, has disappeared from her sight, and she calls out to him repeatedly. She is now upset, rushes to the door and comes back pulling a screaming and kicking, and full of mud David by the arm. She locks the door and leaves him sulking in a corner, while she embarks on sweeping and tidying the house. The master bedroom, where the younger children also sleep, is taboo to her, and she skirts around it with the broom, entering the next room and tidying up as she proceeds from room to room. David is now busy playing with his sister Lona and has settled down.

Kati starts cooking again: she is expecting her aunt and her husband back for lunch, and she was told to cook a vegetable stew and sweet potatoes for lunch. Shortly, the couple returns to the house and all start to eat, except Kati: the children are given their plastic plate and eat on the floor, watched by their parents. Kati eats a bit later, sitting on the floor to take advantage of the coolness of the linoleum tiles. After a short nap, the couple leaves again, and Kati picks up the plates, does the dishes, tidies up the kitchen, and finally gets some rest when the children, at last, fall asleep for their afternoon nap.

Today, Kati has decided not to nap: she takes advantage of the presence of a visiting *wantok*¹⁷ to leave the

children in his care. Purposefully, she goes to the garden. Grabbing her machete, and with the left hand behind her back, she bends over, swings her machete in long regular strokes from right to left and cuts the grass. It is very hot, and she is careful to stay in the shade of the mango and rain trees. Like a silent form, she skirts around the trees, and progressively arrives towards the hedge that separates the garden from that of the neighbors. She drops her machete.

Nonchalantly, she bends as if to pick up a weed and swiftly disappears through the hedge. Only the red of her t-shirt and the yellow of that of Vini's are visible through the leaves. From the house, one hears nothing. But the children wake up and need tending and the visiting *wantok* now calls out to her. A minute later, Kati is back in the house, giggling and chatting and embarks on washing the children to cool them off after their nap. This is a moment of pleasure for all, as the children are allowed to sit and play in the big yellow plastic basin that is used for their bath. Kati sits down on the veranda with them and watches them while they play. The noise from the road below increases, as the traffic becomes more intense. It is now close to five and Missy and her husband will be back soon. Kati hurries the children along, washes their face with water and soap, a gesture that triggers much grimacing, fussing and screaming, and finally she has the children dried and dressed.

Just as the parents' car arrives, Kati is ready to pick up the laundry from the line. It is important to do so before the humidity of dusk sets in; otherwise the clothes will smell bad. She does not want to be reprimanded for having forgotten. By six o'clock, it is night. The lights of the neighborhood have come on, and once in a while the headlights from neighbors' cars illuminate the night. One hears the clicking noise of cutlery, the chatter of voices coming from the dark of the verandas, the music from the one radio station that echoes from house to house, and the call of mothers to their children:

"Kom insaed from moskito! (Come inside away from the mosquitoes)".

Missy's husband has brought a bonito from the market, and proceeds to clean and cook it. He is the one who prepares the fish whenever there is some. The bloody juices of the fish run into the sink, and the flies that have made it through the beaten up mosquito wire become agitated. Kati prepares more white rice and cooks it on the speedy gas stove. The dinner is ready.

Tonight, Kati eats with the family, but she prefers to sit in a corner by herself eating silently from her blue plastic plate. Missy's husband intimidates her. After dinner, she clears up the table and does the dishes, while the couple play with their children, read stories to them or socialize with their neighbors. David and Lona have fallen asleep on the floor of the main room, and Kati carries them to bed, one by one. Some time passes, and I do not see her return. Discreetly, she has gone to her bed, in the room she shares with the elder children, and has fallen asleep. It is 9:00 pm. Tomorrow will be her birthday, and she will turn 16.

17. Someone who typically belongs to the same ethnolinguistic group. In this context, we are referring most specifically to members of one's kin group though the semantic field has expanded over the years to include, friends, colleagues, fellow members of sports team and other people one feels some form of connection with.