

Joël Bonnemaison

**LA  
DERNIERE  
ILE**

*arlea*

ORSTOM



# LA DERNIÈRE ÎLE



JOEL BONNEMAISON

# LA DERNIÈRE ÎLE

ARLÉA/ORSTOM  
Librairie Les Fruits du Congo  
8, rue de l'Odéon. Paris VI.



Les illustrations (pp. 14, 66, 201 et 252) sont extraites de « Voyage aux Nouvelles Hébrides et aux îles Salomon » (Paris, 1893).

A Martine et Xavier.



## INTRODUCTION

Lors des premiers contacts avec le monde blanc, un immense problème se posa aux peuples insulaires du Pacifique. Devaient-ils emprunter la « route des Blancs », adhérer à la foi de leurs missionnaires et adopter leur modèle de conduite et de société, ou bien à l'inverse, devaient-ils refuser ce message, ce nouveau type de pouvoir, et chercher plutôt en eux-mêmes et dans leur propre univers culturel les secrets de la puissance du monde à venir ? Pour répondre à cette question, les Mélanésien de l'archipel de Vanuatu décidèrent d'envoyer des messagers secrètement investis d'une mission : visiter l'univers des Blancs, le connaître, le comprendre, le juger. De leur réponse dépendrait la conduite à tenir. Bien avant que l'Europe n'envoie ses premiers ethnologues vers le monde « sauvage », les « sauvages » eux aussi délèguèrent certains des leurs à la découverte du monde dit « civilisé ». Leur but n'était pas d'écrire des thèses ou de vérifier une théorie sociale mais de trouver une solution aux vastes questions que suscitait le contact blanc. Il s'agissait de trouver une nouvelle route pour le destin des îles noires. Les messagers ne laissèrent pas des livres mais énoncèrent un message qui prit souvent la forme du mythe. Ce « message » est peu connu : il prend à rebours l'image que nous nous faisons du contact entre l'Europe et les peuples

du Pacifique. Dans ce message, ce n'est pas la société « sauvage » des Mélanésiens qui est hors des normes, c'est au contraire la société moderne blanche qui est exotique. Elle posait par son étrangeté même un formidable problème à la société locale.

Les Kanakas<sup>1</sup>, comme on appela alors les Mélanésiens qui revenaient de ce voyage, tirèrent la conclusion que les Blancs détenaient des secrets supérieurs. Pour les partager, il fallait entrer dans leur univers, abandonner la coutume mélanésienne et bâtir, avec leur aide, une nouvelle société. Les Kanakas opéraient là un choix délibéré en faveur du « progrès blanc » ; ils choisissaient l'Occident et la foi des missionnaires chrétiens comme la meilleure des routes pour arriver à la nouvelle société dont ils rêvaient. Leur espoir fut souvent déçu, mais ce choix initial et l'espoir quasi millénariste qu'il leva, furent intensément vécus dans toutes les îles de l'archipel. Il en reste aujourd'hui les fondements d'une foi chrétienne qui est générale dans l'archipel et aussi la volonté de modernité sociale et économique.

Tanna fut l'une des rares îles où la séduction blanche n'opéra pas. Découverte par Cook en 1772, elle fut pourtant l'une des premières à entrer en contact avec le monde blanc : le choc des cultures fut violent, souvent tragique. Aventuriers de tout poil et missionnaires protestants se succédèrent sur les grèves tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Des « Kanakas » partirent en nombre vers les plantations européennes d'Australie et servirent sur le pont des bateaux où ils s'engagèrent comme matelots. Le message que certains d'entre eux rapportèrent dans leur île fut singulier, au moins pour cette époque : le monde des Blancs, la société qu'ils avaient découverte, n'étaient pas le bon modèle. Seules, la Coutume et les croyances de leurs ancêtres pouvaient offrir aux gens de l'île une solution au problème auquel ils étaient confrontés. Le message allait même plus loin : la modernité blanche détruisait la Coutume noire, elle était matériellement supérieure, mais spirituellement et moralement inférieure. C'est en maintenant cette Coutume et en lui redonnant une nouvelle force que les gens de Tanna retrouveraient leur dignité, leur puissance perdue et, tout autant, anticiperaient sur les pouvoirs et les secrets du monde à venir.

L'histoire de cette île, sa vitalité culturelle, l'éclosion d'un étonnant millénarisme appelé culte de « John Frum », et la révolte finale qui s'ensuivit au moment de l'Indépendance, résultent de ce choix initial. Cette histoire peut se lire selon deux registres, celui qu'écrivirent les acteurs blancs, c'est la métaphore du contact entre la « civilisation »

1. Kanakas signifie en langue océanienne « hommes ».

et les « sauvages » — le heurt blanc — et celui que les Mélanésiens conservent dans leurs mythes et leurs propres images et symboles.

Mon premier contact avec l'île de Tanna remonte à 1977, lorsque, chercheur ORSTOM<sup>1</sup>, j'entrepris dans cette île une recherche de géographie humaine portant sur le système foncier et territorial traditionnel. Avec des interruptions et des allées et venues, cette recherche s'est prolongée jusqu'au début de 1980.

Une foule de visages amis se bousculent encore dans ma mémoire et je ne peux pas tous les évoquer. Je pense surtout à ces gens de Tanna qui m'ont accueilli jusqu'à ce point infiniment rare où l'étranger se sent accepté et où la société différente qui l'entoure devient soudainement fraternelle. C'est là un cadeau précieux pour qui vient de loin, se questionne sur le sens de sa présence et sait qu'un jour il devra repartir, même s'il n'en a parfois plus très envie.

Je remercie à cet égard tous ceux qui nous ont accueillis dans leur village, Martine et moi, et nous ont accordé leur confiance : Kooman, Yopat, Nako aux White-Grass, Niluan, Yamak à Loanatom, Yalulu, Sip, Noklam et les siens du Centre Brousse.

En présentant ce livre, j'ai le sentiment de rendre une partie de la dette contractée. L'écriture m'en a été d'autant plus difficile que le sujet m'était proche, toujours sensible et pas seulement le lieu froid d'une matière « scientifique ».

Tout au long de mes séjours à Tanna, c'est ce mot quasi magique de Coutume, « Kastom blong yume », c'est-à-dire dans le pidgin local ou bislama, « notre Coutume », qui m'a littéralement fasciné. Mon but ne fut pas alors de juger, mais de comprendre et, autant que faire se peut, d'entrer dans le regard des gens de l'île. Mais peut-on vraiment voir avec les yeux des autres, surtout lorsqu'il s'agit d'un peuple dont la situation et la culture sont si éloignées des nôtres ? Des générations d'ethnologues, géographes ou historiens, certains dans cette île même, l'ont tenté. Y sont-ils jamais parvenus, y sommes-nous parvenus ?

Comme l'a écrit le Professeur Gilles Sautter à propos des paysages géographiques<sup>2</sup>, on ne comprend bien qu'en « connivence ». Or, la connivence suppose un sentiment d'adhésion à ce qui est le cœur de la

1. L'ORSTOM, devenu aujourd'hui « Institut de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération » promeut la recherche scientifique française dans le Tiers Monde, principalement en zone « tropicale ».

2. « Le paysage comme connivence », article paru dans la revue *Hérodote*, 1985.

destinée et de la vision d'un peuple. A force de vivre avec les gens qui se réclamaient de la Coutume et entouraient ce terme d'une sorte de mystique, j'ai eu le sentiment, vrai ou faux, que ma connivence avec eux ne cessait de grandir. Ce n'est pas tant alors leur « discours » qui m'a le plus intéressé, ni même l'idéologie sous-jacente au discours, mais plus en-deça, le monde de la représentation, de l'imaginaire et du rêve. Je me suis efforcé d'entrer dans l'univers des gens de Tanna, j'ai cherché à comprendre les images et les rêves qui habitent ce peuple et le conduisent parfois à d'étonnantes attitudes, du moins à l'égard de nos propres normes. J'ai poussé jusqu'au bout la connivence ; j'arrivais alors peu à peu à un état où, mesurer, compter, enquêter, poser des questions, me paraissait sans cesse plus dérisoire et, même, me mettait mal à l'aise.

Au fond, vivre avec les gens, partager leur quotidien, marcher des heures sur leurs sentiers, boire chaque soir le kava, cette plante euphorisante dont les racines mâchées plongent dans l'ivresse, reconnaître chacun et vivre cette société chaleureuse comme l'un de ses membres, tout cela me suffisait. Dans cette perspective, j'étais de moins en moins un « scientifique » ou un « chercheur » et surtout je perdais le goût de l'être, mais sans devenir en échange un « autochtone » ou un « habitant ». J'en étais à cet état ambigu et somme toute de plus en plus inconfortable lorsque, par force, ma recherche prit fin : d'une part ma situation administrative impliquait le retour en métropole, d'autre part, dans l'île, les affrontements tournaient à l'état de guerre. Il devenait difficile de rester à moins de choisir ouvertement l'un ou l'autre des camps en présence. Dans une certaine mesure, ce livre reflète cette situation contradictoire. Tant par son ton que par son contenu, il est à la limite du témoignage personnel et de l'exercice scientifique. Mais sans doute est-il l'un et l'autre, et c'est bien ainsi qu'il doit être abordé <sup>1</sup>.

1. Ce livre est appuyé sur un travail scientifique détaillé et beaucoup plus volumineux publié par l'auteur aux Éditions de l'ORSTOM (213, rue La Fayette — 75010 Paris) sous le titre « Les fondements d'une identité », Tome 1 : « L'arbre et la pirogue » ; Tome 2 : « Les hommes lieux et les hommes flottants. » (NDE).

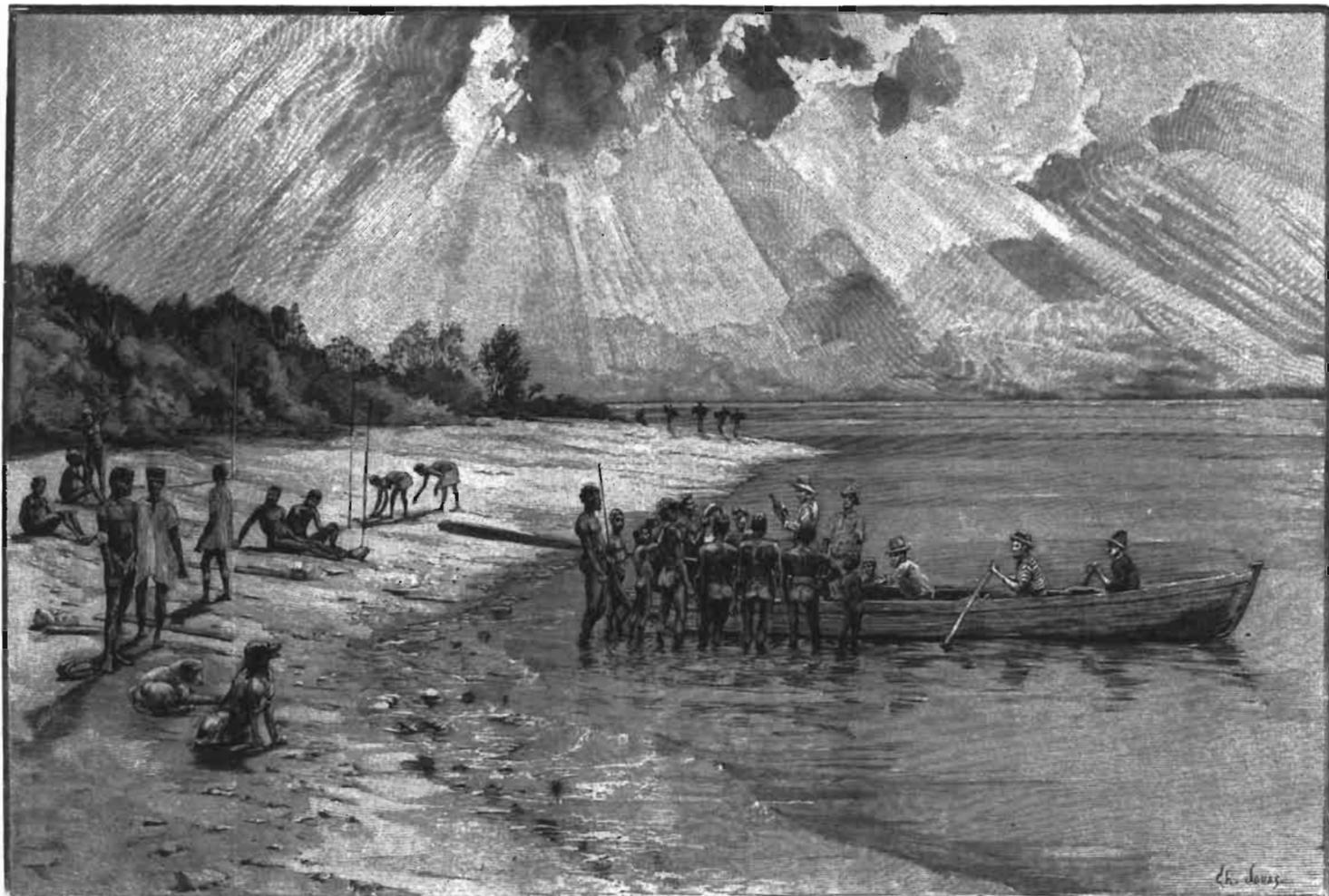
PREMIÈRE PARTIE

## L'archipel envahi

*« Il faut regretter que les Européens ne puissent pas faire de voyages, sans nuire aux nations qu'ils vont visiter. »*

Forster <sup>1</sup>

1. Forster, Londres, 1778.



Débarquement en Mélanésie (Dessin de Jonas, gravé par Devos)

## CHAPITRE I

# Sur le chemin du mythe Le grand voyage de Pedro-Fernandez de Quiros (1606)

*« Il ne faut pas juger les habitants de ces contrées en fonction de nos propres besoins, de nos préoccupations, de notre convoitise et de notre appréciation de la valeur des choses ; il faut les considérer comme des hommes qui ne cherchent qu'à vivre avec le moins de peine possible, contrairement à nous qui nous épuisons à la recherche du superflu. »*

Pedro-Fernandez de Quiros <sup>1</sup>

Les circonstances de la « Découverte de l'archipel » par les navigateurs européens, nous sont connues grâce à quelques textes fondamentaux et précieux. Lors du premier contact, le regard que les Européens portèrent sur les Mélanésien nous en apprend tout autant sur leur propre mentalité que sur « les mœurs et les coutumes » des peuples « sauvages » qu'ils découvraient.

### *La Terra Australis Incognita*

L'histoire de l'exploration du Pacifique se confond avec celle de la longue recherche d'un continent imaginaire. Depuis l'Antiquité, les savants du Vieux Monde avaient posé le principe de l'existence d'une masse terrestre qui aurait, au sud du globe, fait contrepoids à la masse du continent euro-asiatique. Affirmer que la terre était

1. Huitième requête au Roi d'Espagne, Madrid, 1609.

ronde impliquait un équilibre entre le poids des masses terrestres de part et d'autre de l'Équateur, sans quoi, pensait-on, le globe aurait basculé et, tournoyant sur lui-même, serait devenu une sorte de toupie cosmique. Si la terre était ronde, il fallait qu'existât dans l'hémisphère sud un continent austral qui équilibrât celui du Nord. Ce continent lointain reçut le nom de « Terra Australis Incognita ». Au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., la fameuse carte de Ptolémée esquissa les contours de cette « Australie » mythique. Elle s'étendait au large de l'Afrique australe ; les eaux de l'Océan Indien n'étaient qu'une Méditerranée intérieure<sup>1</sup>.

Cette tradition fut recueillie par les géographes arabes et transmise au Moyen Âge chrétien. Généralement, on continuait de penser, comme les Grecs, qu'entre le continent du Nord et celui du Sud, s'étendaient les mers brûlantes et infranchissables de l'Équateur. Une série de légendes fantastiques entouraient ces eaux : la mer gluante et visqueuse, des gouffres sans fond, des animaux fantasmagoriques en interdisaient l'accès. La Terra Incognita était au-delà : on la disait fabuleuse, gorgée de richesses et contrôlée par des royaumes d'une extraordinaire splendeur. Entouré de toutes les horreurs que pouvait inventer un âge à l'imagination fertile, le continent des antipodes ne cessait de fasciner. Une première brèche dans le mur de l'inconnu fut ouverte au Moyen Âge par les voyages de Marco Polo en Mongolie. De retour en Europe, ses récits confirmèrent l'idée qu'il existait, au sud de l'hémisphère, un continent lointain détenant à foison toutes les richesses manquant aux peuples de l'Ancien Monde. Ce mythe résonnait avec d'autant plus de force dans les esprits du XIV<sup>e</sup> siècle que les routes de l'Orient, menant au commerce de la soie et des épices, tendaient alors à se fermer par manque d'interlocuteur. L'Empire mongol s'enfonçait dans une anarchie profonde, et de nouveaux états, comme l'Égypte et la Turquie, s'étaient créés sur les espaces intercalaires, coupant ainsi les routes du commerce traditionnel entre l'Orient et l'Occident. L'Europe dut chercher un autre chemin pour atteindre l'Asie. Christophe Colomb en fut l'initiateur.

### *La saga espagnole*

Le 25 septembre 1513, Vasco Nunez de Balboa traverse à pied, avec une bande de compagnons de guerre, l'isthme de Panama et, à sa

1. O.-K.-H. Spate, *The Spanish Lake*, Australian National University Press, Canberra, 1979.

surprise, aperçoit du haut des montagnes, vers l'ouest, une étendue d'eau aux horizons infinis. Il ne doute pas d'avoir découvert un nouvel océan, que tout naturellement il va appeler la « Grande Mar del Sur ». Lui et ses compagnons sont les premiers Européens à entrevoir cette mer et à s'y baigner. Tout ruisselant des vagues de la « Mar del Sur », Balboa, à genoux et brandissant son épée, en prend possession solennellement pour le roi d'Espagne. Il sait qu'au-delà se trouvent l'Asie, la Chine et le Japon, les sources du commerce des épices, mais aussi que cette même eau baigne les rivages de la « Terra Australis Incognita ». La richesse fabuleuse des antipodes est peut-être à portée de main...

Pourtant, la route des Indes par l'ouest, cette première idée de Colomb, reste à découvrir. Entre les établissements portugais des Moluques et le rivage du Nouveau Monde, s'étend un océan inconnu. Pour en savoir plus, il faut se jeter dans le cœur du mystère. Cela sera fait par Fernao de Magalhaes — ou Magellan — au cours d'un voyage de vingt-sept mois (1519-1521) qui restera « le plus grand et le plus simple des voyages de toute l'histoire »<sup>1</sup>. Portugais de naissance, mais comme tant d'autres au service de la couronne d'Espagne, Magellan descend, avec cinq navires âgés et brinqueballants, la côte est du continent sud-américain, jusqu'à la Terre de Feu. Son objectif est de trouver la trouée qui lui permettra d'atteindre la grande Mer du Sud et de naviguer jusqu'aux portes de l'Asie et de l'Insulinde. Le 28 novembre 1520, il découvre, à l'extrémité sud, le détroit qui depuis porte son nom ; après avoir passé le bien nommé « Cape del Desiro », il s'engage alors dans la moins bien nommée « Mare Pacifico », l'Océan Pacifique. Tout au long de son voyage, Magellan eut la chance insigne de ne subir aucune tempête et de naviguer dans une mer calme aux horizons d'huile. En revanche, la traversée fut, durant quatre-vingt-seize jours, une longue épreuve de survie contre la faim et la soif. Les Espagnols ne virent pas de terre, si ce n'est quelques petites îles et atolls inhabités, où ils ne cherchèrent même pas à prendre pied. Cette longue errance, au gré des vents et des courants, dans un océan pacifique aux horizons apaisés mais dont les distances sont sans commune mesure avec celles du Vieux Monde, s'acheva sur les rivages des îles Philippines et des Moluques. Un seul navire, beaucoup plus tard, rentrera à Séville en septembre 1522. Le premier tour du monde était bouclé, mais 170 marins et officiers (sur 200) avaient péri. Magellan fut lui-même tué dans une guerre intestinale aux Moluques.

1. Spate, *op. cit.*

Cette première traversée du Pacifique ouvrit la voie à d'autres expéditions. Atteindre l'Asie par les routes maritimes de l'ouest était devenu possible à partir des colonies espagnoles d'Amérique Centrale. Des capitaines espagnols (Loyasa, Dalcano, Saavedra) prirent à nouveau la route de l'ouest où beaucoup se perdirent irrémédiablement, mais l'accès aux îles des épices par le Pacifique Nord fut peu à peu définitivement reconnu.

L'énigme de la Terre Australe restait pourtant entière. Curieusement, les mythes du Pérou et du Mexique vinrent sonner, comme en écho, aux rêveries des Espagnols. Selon les traditions indiennes, des îles existaient au sud-ouest du continent américain, avant-postes d'un plus vaste continent. Au cours d'une grande expédition maritime vers l'ouest, conduite par Tupac Yupanki, les Incas auraient découvert des îles fabuleuses, dont ils auraient ramené de l'or et des esclaves à peau noire<sup>1</sup>. Les Espagnols, réinterprétant la bible, pensèrent qu'il s'agissait de la « Terre d'Orphir », dont provenait l'or du Roi Salomon de l'Ancien Testament.

Alvaro de Mendana, jeune homme de 25 ans et neveu du vice-roi du Pérou, obtint d'être désigné, en 1567, pour conduire une nouvelle expédition à la recherche de la Terre d'Orphir. Après quatre-vingts jours de mer, la flotte de Mendana atteignit, en bien mauvais état, un ensemble d'îles que l'on nomma « îles du roi Salomon ». Très vite, les relations avec les habitants, appelés sans grande imagination les « Indiens », devinrent mauvaises ; les arquebuses répondirent aux jets de flèches. Les Espagnols cherchaient surtout de la nourriture fraîche et comme on ne leur en donnait pas assez, ils prirent des otages qu'ils négocièrent contre des poules et des cochons. L'expédition tourna court. Après trente-deux mois d'errance et d'embûches, elle revint à son point de départ. De nouvelles îles avaient été découvertes, mais de continent ou d'or, point. On avait rencontré en revanche des « indiens bruns », nombreux et batailleurs. La première image de la Mélanésie dans l'inconscient européen devint celle de guerriers farouches et « cannibales », au contact dangereux.

Bien que peu encourageants, ces résultats n'empêchèrent pas Mendana d'organiser une nouvelle expédition. Il pensait lui aussi que les îles Salomon précédaient le grand continent des antipodes. En 1595, il repart. Cette fois, le dessein est d'évangéliser et de coloniser : on est tellement sûr, sans l'avoir vérifié, que la Terra Australis existe bien, que les vaisseaux emmènent des familles entières destinées à son peuplement. Beaglehole trace de Mendana ce portrait : « Son com-

1. J. Descola, *Les Conquistadors*, Fayard, Paris, 1954.

portement, durant les deux voyages dont il fut le commandant, montre qu'il était un idéaliste bien plus qu'un navigateur habile. S'il n'était pas un vrai marin, il n'appartenait pas non plus à cette cohorte des grands aventuriers, impitoyables et inaccessibles au doute, qui bâtirent l'Empire Espagnol ; il y avait en lui de la gentillesse, de l'humanité et un sentiment pour les droits des hommes, même s'il s'agissait de sauvages et de païens. »

Le pilote de Mendana est un portugais passé au service de l'Espagne après la fusion des deux couronnes : il se nomme Pedro-Fernandez de Quiros. On lui doit le récit détaillé de l'expédition.

On ne peut comprendre la personnalité de Quiros si on ne la situe pas dans cette saga démesurée que les Espagnols vivent à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle dans le sud du Pacifique. Le « rêve héroïque et brutal » des *Conquistadors* les anime, mais plus encore, un souci réel d'évangélisation. Quiros a vécu l'échec de Mendana, mais montré dans l'épreuve de brillantes qualités de navigation. En outre son désintéressement est entier. Dans son esprit, le continent austral est tout autant une terre où l'or abonde qu'une terre à évangéliser. Lui comme Mendana sont des hommes marqués par l'esprit de la Contre-Réforme catholique. Et de fait, la quête de Quiros se révèle beaucoup plus mystique que géographique.

Loyal et sensible, Quiros, contrairement à Magellan, n'a pourtant pas les qualités nécessaires à ce genre d'aventure : il n'a ni l'étoffe d'un « meneur », ni la volonté froide de l'homme d'action. Sa patience, sa dévotion, une inclination pour la souffrance se conjuguent avec une certaine faiblesse de caractère, voire un goût de l'échec. Dans le domaine de l'action pure, cet aspect velléitaire le fera se contredire et hésiter aux moments cruciaux. Et pourtant, dans le cœur de Quiros vit le grand rêve des découvreurs espagnols : curieux mélange de passion pure et d'irrésolution, de paralysie devant l'action et de visions grandioses. Quiros apparaît bien selon le mot de J. Beaglehole comme un « Don Quichotte spirituel », le dernier en tout cas de la saga espagnole.

### *Les chevaliers et les indiens*

Ce n'est qu'après de longues démarches à Lima, Madrid et un pèlerinage à Rome, où il obtint la confiance du Pape, qu'un ordre de

mission et de nouveaux moyens furent mis à la disposition de Quiros.

Le 21 décembre 1605, l'expédition quitte en grande pompe le port de Callao au Pérou. Elle se compose de trois vaisseaux : le « San Pedro y Pablo », bateau de soixante tonnes, le « San Pedrico » de quarante tonnes, et enfin un bateau plus petit « Los tres Reyes de Mayos » que l'on appelle en espagnol une « zabra » ou « patache », un petit bateau à deux mâts. L'équipage de marins et de soldats comprend environ deux cents hommes, ainsi que six franciscains et quatre frères hospitaliers de l'ordre de Saint-Jean de Dieu. L'expédition, placée sous le patronage de Notre-Dame de Lorette, emporte un morceau de la vraie croix rapporté par Quiros de son pèlerinage à Rome.

« En ce jour, écrivit le pilote de l'expédition, Gonzales de Leza, avec notre désir et notre volonté de servir Dieu, de répandre notre foi catholique et d'agrandir la couronne royale de notre seigneur Roi, tout nous semblait facile. » L'histoire de l'expédition nous est connue par plusieurs sources. Quiros dicta une relation du voyage et rédigea à son retour en Espagne une série de mémoires exaltant ses découvertes. Luis Vaez de Torres, « amiral » de l'expédition et commandant du second navire, adressa à son souverain un rapport circonstancié. D'autres récits furent également faits par le frère Torquemada, par Juan de Iturbe (*El Sumario Breve*) et par Don Diego de Prado (*La Relation Sumaria*). Le type de relations qu'eurent les Espagnols avec les habitants des îles découvertes, nous est surtout connu par deux autres journaux de bord. Le premier, celui du pilote portugais, Gonzales de Leza, reflète assez bien l'état d'esprit des officiers et hommes d'équipage qui entouraient Quiros. Le second document est le journal de bord du frère Martin de Munilla, franciscain, et vicaire général de l'expédition. Esprit religieux et cultivé, Munilla s'intéressa, bien qu'avec une certaine méfiance, aux peuples de ces îles « païennes » sur lesquels il rapporta un certain nombre d'informations <sup>1</sup>.

L'intention de Quiros était de retrouver l'archipel des Santa-Cruz, puis de s'engager jusqu'aux rivages supposés du « Continent austral. » Vaste entreprise, nouveau « tour du monde » consistant à refaire, par une route située plus au sud, ce que Magellan, un siècle plus tôt, avait fait au nord.

Dans ses instructions lues à haute voix, le jour du départ, à chacun

1. On doit au travail de Maurice Tostain, professeur d'espagnol au lycée français de Port-Vila en 1980, une traduction en français du texte de Gonzales de Leza à partir du document original ainsi que la traduction d'un certain nombre de textes jusque-là inédits. Je remercie ici Maurice Tostain de m'avoir ouvert l'accès à sa documentation.

des équipages des vaisseaux, Quiros instituait un code de moralité très strict : défense de jurer, de blasphémer et de se battre ; tout jeu de cartes, de dés ou de hasard, est interdit ; le « *Salve Regina* » devait être récité agenouillé tous les soirs sur le pont des bateaux. Plus significatives encore sont les recommandations sur la conduite à tenir envers les habitants des îles. « Il doit être noté spécialement que les naturels doivent être aimés comme des fils et redoutés comme les plus mortels des ennemis <sup>1</sup>. » Autrement dit, méfiance et amour. Les Espagnols affirment bien la dimension évangélique de leur voyage, mais ils savent que le « contact » sera dangereux et ils ne se font guère d'illusion sur la force de leurs armes. Il faut « aimer » ces naturels, mais les armes à la main et « à distance ».

Les instructions qui suivent sont dès lors très précises : les « Indiens » méritent d'être respectés en toute occasion ; les armes à feu ne doivent pas être engagées contre eux, si ce n'est en dernière extrémité, pour les retenir et non les détruire. Au mouillage, la surveillance restera continuelle de jour et de nuit. Instruit par l'expérience, Quiros recommande de bien surveiller les bouées flottantes auxquelles sont attachées les ancres, car elles suscitent la convoitise des « Indiens ». Ceux-ci ne sauraient être admis à bord que séparément, en petit nombre et sous la surveillance des armes. A terre, interdiction est faite de se disperser, de s'éloigner ou de quitter ses armes ; les « Indiens » doivent être tenus à distance respectueuse. Il faut se garder d'être encerclés ou entourés, ne jamais tourner le dos ; et le cas échéant, reculer en ordre et en échelons. Quiros prévient ses hommes de ne pas s'alarmer des cris que poussent les « naturels ». Ses instructions sont de tirer à blanc ou en l'air, dès le premier contact de façon à les intimider, puis de rechercher ensuite leur amitié. En dernière hypothèse, si les choses tournent à l'aigre, il est recommandé de s'assurer de la personne du « cacique », c'est-à-dire du chef, et de le tenir en otage le temps nécessaire.

Le voyage se déroule au début dans une mer calme où la monotonie des journées paraît interminable. Après cinquante-deux jours de mer où l'on n'a entr'aperçu que des îles basses noyées et inhabitables, l'expédition rencontre enfin la première terre habitée. Il s'agit de l'île polynésienne de Hao dans l'archipel des Tuamotu (elle sera nommée par Quiros « *La conversion de San Pablo* »). « A courte distance de la terre, nous vîmes des gens sur la plage et dès lors notre joie redoubla ». L'accueil est chaleureux ; les premiers marins de la cha-

1. Munilla, dans C. Kelly, *Australia del Espíritu Santo. Documents on the voyages of Quiros to the South Sea, 1605-1606*, Cambridge University Press, 1965.

loupe qui accoste sont saisis au milieu des déferlantes, pressés de toutes parts et embrassés. « Celui qui semblait être leur chef prit une palme verte et la remit à l'un des nôtres en signe de paix, avec force démonstration d'amitié, croisant les mains et ne se lassant pas de serrer nos hommes dans ses bras », écrit encore Leza. Les habitants, entourés de leurs femmes et de leurs enfants, ont déposé d'eux-mêmes leurs armes sur la grève. Les Espagnols de la première chaloupe en font autant ; gavés de noix de coco, ils donnent en échange leurs chemises, leurs couteaux, tout ce qu'ils possèdent. On les invite alors à pénétrer dans l'intérieur de l'île afin de visiter les maisons et de manger à satiété.

Le séjour des Espagnols dans l'île de Hao va durer deux jours. Tous sont émerveillés par l'accueil reçu. Ils dressent des croix chrétiennes sur les tombes des païens là où ils pensent voir des lieux de culte idolâtres, c'est-à-dire en fait les *marae* polynésiens. Les habitants ne s'y opposent pas, mais au contraire, imitent les gestes de dévotion des Espagnols, s'agenouillent, se signent avec eux et embrassent la croix. Ces excellentes dispositions enchantent particulièrement le frère Munilla et ses franciscains. Leza observe dans son journal une fort curieuse découverte qu'il fit sur l'atoll : celle d'une poulie de bois de cèdre d'un navire probablement espagnol qui aurait été, selon lui, confectionné au Pérou. S'agissait-il de l'épave d'un navire naufragé et ces Polynésiens auraient-ils déjà eu un contact préalable avec les Blancs, comme le soutient l'historien Robert Langdon <sup>1</sup>. Selon lui, l'équipage d'un bateau espagnol aurait, voilà plus d'un siècle, fait naufrage et trouvé refuge dans ces îles. Les Basques qui servaient de marins auraient alors fusionné avec les Polynésiens, introduisant ainsi un important facteur d'évolution culturelle. Cette hypothèse romantique reste discutée par les autres historiens.

Toutefois, les vaisseaux n'ayant trouvé ni mouillage, ni réserve d'eau, l'expédition ne put s'attarder et repartit le soir du deuxième jour, laissant les marins et les habitants de l'île attristés de ce départ. « Pendant toute la nuit, nos hommes ne cessaient de parler de ce qu'ils avaient vu, en rendant grâce à Dieu de leur avoir fait découvrir ces îles envahies par la mer en leur milieu <sup>2</sup> et rencontré des gens d'un commerce aussi agréable. » Le voyage continue vers l'ouest. Leza note encore : « Les aliments salés et la chaleur excessive accablaient les hommes... Pour que personne ne pût se plaindre, notre général

1. The lost caravel, Sydney, 1976.

2. Hao, comme la plupart de ces îles polynésiennes, est un atoll en forme d'anneau envahi par la mer et de quelques mètres d'altitude seulement.

souffrait la même rigueur, car nous étions en cela tous égaux. » L'objectif est d'atteindre maintenant au plus vite l'archipel des Santa-Cruz et de s'y ravitailler en eau potable.

Le 2 mars enfin, la vigie du « Los tres Reyes » annonce une nouvelle terre. Il s'agit d'une petite île, basse et couverte de cocotiers, que l'on identifiera plus tard comme l'île de Rakahanga au nord des îles Cook. Là aussi, de nombreuses pirogues s'approchent. « Le spectacle de nous et de nos navires les étonna fort. En retour, nous étions ébahis de voir des hommes si bien proportionnés et si aimables et nous déplorâmes qu'ils vécussent sur des terres si lointaines, sans avoir reçu la lumière du baptême. » Toutefois l'accueil est ici différent. Les insulaires sont armés, nombreux, vigoureux, poussent des cris et lancent des chants, apparemment agressifs, qui mettent mal à l'aise les Espagnols. Dans toute l'Océanie, il était coutumier d'accueillir l'arrivée par mer des étrangers avec des danses et des chants de joie. Ces danses sont souvent des simulacres de guerre mais elles furent mal interprétées par les découvreurs. Une corvée envoyée à terre pour aller chercher de l'eau se sent menacée et ouvre le feu. Ceux que l'on appelle les « Indiens » fuient alors de tous côtés, abandonnant pirogues et maisons. Cette fois-ci le contact était perdu pour de bon et Quiros le déplora vivement.

Les Espagnols avaient été frappés par la beauté physique des insulaires. Quiros parle d'une « jeune homme si beau et avec de tels cheveux d'or qu'il nous semblait être la caricature d'un ange ». Ils étaient aussi pleins d'admiration devant les grandes pirogues polynésiennes à double balanciers et à voiles de nattes. Elles pouvaient avoir, précise Torres, vingt mètres de long, deux mètres de large et contenir près de soixante personnes. Le long voyage continua vers l'ouest. A bord des vaisseaux des rixes éclatent, l'eau manque tragiquement. Au début du mois d'avril, les signes précurseurs d'une terre apparaissent. Le 7 avril, enfin, une île haute constituée de deux montagnes se profile à l'horizon. Elle reçoit le nom de Notre-Dame de Lorette. Les Espagnols ont atteint l'archipel des Santa-Cruz et le monde mélanésien ; ils croisent en fait autour de l'île de Taumako.

Les habitants de cette île ne manifestèrent cette fois ni enthousiasme, ni stupeur mais seulement une grande prudence. Visiblement les nouvelles des événements survenus il y a onze ans lors de l'expédition de Mendana dans les Santa-Cruz voisines étaient parvenues jusqu'à eux. Lorsque les premières chaloupes approchèrent, les hommes massés sur la plage étaient armés, ils avaient caché leurs femmes, leurs enfants et mis à l'abri leurs biens les plus précieux. Fait étonnant, dès le premier contact, ce sont eux qui firent signe aux Espa-

gnols de ne pas avoir peur et de ne pas les menacer de leurs arquebuses. « Nous fûmes fort aises de trouver un peuple aussi aimable », note Leza... « Nous constatâmes que c'étaient des gens bien bâtis, barbus et fort intelligents... Le chef avait une voix forte et par gestes, il nous dit de garder le calme, ajoutant qu'il y avait de l'eau et qu'il nous en donnerait. » Ce chef, du nom de Tumai, s'interposa intelligemment entre les siens et les étrangers de façon à éviter tout affrontement. Il fit en sorte de satisfaire à toutes les demandes des hommes blancs, tout en surveillant constamment le moindre de leur déplacement. Peut-être craignait-il un essai de colonisation et une installation en force, comme cela avait été le cas aux Santa-Cruz. Munilla raconte que lorsque Tumai demanda à Quiros combien de temps il comptait rester sur son île et que ce dernier lui indiqua que son séjour n'excéderait pas cinq jours, le chef mélanésien manifesta un très vif contentement. En fait les vaisseaux de Quiros restèrent huit jours à Taumako et Tumai s'inquiéta de voir que le délai n'était pas respecté.

La fin du séjour des Espagnols à Taumako fut obscurci par l'ordre donné par Quiros de s'emparer de quelques uns des habitants de l'île. A l'insu du reste de la population, Torres réussit le dernier soir à se saisir de quatre hommes qui furent mis aux fers, tant ils manifestaient de résistance. D'eux d'entre eux parvinrent cependant à s'évader pendant la nuit. Les Espagnols n'avaient pas saisi toute la gravité de leur geste. Il étaient persuadés d'agir pour le bien de ceux qu'ils enlevaient, car ils allaient les faire accéder à un statut supérieur de civilisation et à la lumière du baptême chrétien. En outre, ils pensaient pouvoir apprendre des prisonniers la langue de ces îles et se servir d'eux comme guide, interprète et ambassadeur.

Du chef Tumai, Quiros, dans l'une de ses requêtes au roi d'Espagne, rapport, ces quelques traits :

« Tumai est un homme de raison, de belle stature, le nez fin, la barbe et les cheveux longs et crépus, l'air sérieux dans son genre. Lui-même vint nous voir à bord du navire et je le questionnai : je lui montrai tout d'abord son île, la mer, nos navires et nos hommes, puis j'indiquai toutes les directions de l'horizon et lui fis d'autres signes pour lui demander s'il avait déjà vu des navires et des hommes semblables aux nôtres. A tout cela, il répondit par la négative.

Je lui demandai s'il savait quelque chose sur d'autres terres, proches ou lointaines, peuplées ou non ; dès qu'il m'eut compris, il cita nommément plus de 70 îles et une grande terre qu'il appela MANICOLO<sup>1</sup>. Quant à moi,

1. Toutes ces îles ont, par la suite, été identifiées : on s'accorde à penser que Manicolo désignait la côte Est de l'île de Vanua Lava (Iles Fidji), dont le district situé dans la direction des routes marines venant des Santa-Cruz s'appelle Wainikoro (Spate, *op. cit.*).

Sire, j'ai tout consigné par écrit, en m'aidant de la boussole pour connaître leur gisement : elles se situent par rapport à son île dans le SE, le SSE, l'O et le NE. Pour me faire comprendre qu'il y en avait des petites et des grandes, il décrivait des cercles plus ou moins importants. Pour parler de la grande terre, il ouvrit tout grands les bras sans les refermer, montrant qu'il était en deçà de la vérité. Pour signifier leur distance, il montrait la trajectoire du soleil du Levant au Couchant, reposait sa tête sur une main, fermait les yeux et comptait sur ses doigts les nuits de sommeil pendant le trajet. De la même manière, il disait si leurs habitants étaient blancs, noirs, indiens, ou mulâtres, s'ils étaient de sangs mêlés et s'ils étaient leurs amis ou leurs ennemis. Il ajouta que sur certaines îles, on mangeait de la chair humaine et pour faire comprendre cela, il faisait mine de se mordre le bras tout en manifestant son aversion pour ce peuple. Ainsi put-on comprendre toutes ses mimiques. Je lui fis répéter tout cela tant de fois qu'il finit par en montrer quelque lassitude. Comme il manifestait le désir de retourner chez lui, je lui donnai quelques objets à emporter et il prit congé de moi en me donnant le baiser de paix sur la joue, suivi d'autres marques d'amitié. »

L'évocation d'une « grande terre » voisine avait surtout retenu l'attention des Espagnols. Les vaisseaux mirent le cap vers le sud, découvrant continuellement de nouvelles îles : Tikopia d'abord (au large de Tikopia, un « Indien » captif se jeta à l'eau et nagea vigoureusement vers la terre dont le bateau était à une ou deux lieues. « Il se moqua de nous », raconte Leza, « c'était le meilleur et celui sur lequel on pouvait fonder quelque espoir. ») Puis, enfin, l'archipel des Banks au nord de Vanuatu.

Gaua, que Torres nomma « Santa-Maria », fut la première des îles où les Espagnols se risquèrent à un nouveau contact. A la vue des vaisseaux, la plage se couvrit en quelques heures de gens surgis de partout. Les hommes de la chaloupe envoyés vers la terre afin de chercher un mouillage n'osèrent débarquer devant une telle multitude. Les habitants ne manifestaient pourtant nulle appréhension ou agressivité et nageaient vers la chaloupe. L'on en hissa deux à bord du navire amiral.

« On leur fit la barbe et les cheveux, ce qui les réjouit fort, puis on les habilla, on leur donna des chapeaux et autres babioles comme des grelots et on les fit reconduire à terre par les mêmes hommes qui les avaient emmenés... Sur la plage, attendaient le fils et la femme de l'un d'entre eux. Aussitôt qu'elle le vit, la femme se jeta à la mer pour l'accueillir et fondit en larmes. L'homme fort content de son sort la fit taire. Puis un bon nombre d'hommes et de femmes se jetèrent à l'eau avec des présents pour les nôtres : bananes et autres fruits dont regorgeait leur île ; ils nous donnèrent aussi un porc de belle taille. L'amitié qui s'établit fut telle qu'ils se risquaient à venir à bord de nos barques avec leurs enfants au bras : ils nous les présentaient et nos hommes les prenaient dans leurs bras et les embrassaient, à leur grande joie. » ... « Nous restâmes, dans ce mouillage environ quatre heures et nous vîmes un nombre incalculable d'habitants. Il est à signaler que personne de l'autre tribu ne se risquait à venir dans celle-ci ;

cette île, en effet, devait être divisée en deux et placée sous l'autorité de deux chefs. Chacun a ses limites qu'il ne peut franchir. »

Le lendemain, le bateau fit le tour de l'île. Dans chaque crique, des gens se pressaient et faisaient signe de venir vers eux. Les Espagnols furent fort impressionnés par un accueil aussi chaleureux ; cependant ils craignaient, s'ils débarquaient, de ne plus être maîtres de la situation. A la différence de Taumako, les gens de l'endroit n'avaient, apparemment, aucune connaissance des Blancs. Comme le note Leza, une division territoriale stricte semblait prévaloir : chaque groupe occupait un morceau de plage, ou une crique, mais ne pouvait franchir une limite invisible. Ils appelaient vers leur propre territoire les navigateurs, et leur dépit était grand de les voir s'éloigner pour aller à la rencontre d'autres groupes.

Au sud de Gaua, l'horizon se parsemait à nouveau d'îles. Le lendemain, une vaste chaîne de montagnes apparut au loin et l'expédition, pleine d'espoir, mit le cap sur elle. Le 30 avril au soir, Leza écrivait dans son journal :

« Toute cette terre que l'on aperçoit est vaste et très élevée, ce ne peut être que la terre ferme, si Dieu veut qu'il en soit ainsi. »

Le premier mai 1606, les vaisseaux entrèrent dans une grande baie <sup>1</sup> que l'on nomma « Baie de Saint-Philippe et de Saint-Jacques ». Selon Leza :

« Elle est très très vaste et plaisante à voir : toutes les flottes du monde pourraient y pénétrer sans la moindre crainte... Devant cette splendeur, notre général décida d'y mouiller. »

Quiros ne doute plus d'avoir trouvé le grand continent des Antipodes, ni la terre la plus grande et la plus riche jamais découverte par les Espagnols. Sa beauté ressort dans tous les récits.

Une vaste plaine couverte de forêts s'offre aux regards, tandis qu'au fond se profilent de puissants contreforts montagneux. Au centre de cette plaine coule une vaste rivière aux bras multiples « plus grande que le Guadalquivir à Séville <sup>2</sup> ». Le climat, frais en cette saison, est agréable et séduit les Espagnols ; à terre, de nombreuses palmes de cocotiers ondulent, des chants d'oiseaux de toutes espèces se font entendre. « Il n'y a point de contrées si belles en Amérique et bien peu

1. On la connaît aujourd'hui sous le nom de « Big Bay », la Grande Baie de l'île d'Espiritu Santo.

2. La « Ora » dans les langues mélanésiennes. Les Espagnols l'appellent le « Jourdain », ce nom lui est resté sur les cartes.

qui l'égalent en Europe », écrit Quiros. Un jardin d'abondance se profile ainsi aux yeux émerveillés des hommes d'équipage. Sur la grève pourtant, des silhouettes se montrent déjà qui deviennent de plus en plus nombreuses. Autant cette terre séduira les Espagnols, autant ses habitants leur feront mauvaise impression. Il semble que tout se soit joué dans les premiers moments du contact. Une chaloupe est mise à l'eau et s'approche du rivage afin de chercher un mouillage qu'elle ne trouve d'ailleurs pas, tant la baie est profonde. A terre, des hommes armés attendent, des enfants auprès d'eux, mais sans doute « pour mieux nous tromper sur leurs intentions réelles », écrit le vieux frère Munilla, toujours méfiant envers les « païens ». A quelques mètres du rivage, de part et d'autre des vagues qui déferlent, Espagnols et « Indiens » se mesurent du regard. Première impression fâcheuse dans les deux camps, puisque très vite, la chaloupe recule tandis que les flèches fusent vers elle. Les arquebuses tirent en l'air et à ce bruit la foule massée sur la grève fuit vers le couvert.

Dès lors les Espagnols, jugeant prudent de ne plus descendre qu'en force, cherchent avant tout un port où les ancres puissent toucher le fond. Trois jours s'écoulent. Pendant ce temps, sur les grèves, des centaines d'hommes « en grande excitation » ne les quittaient pas des yeux. Toutefois, nulle pirogue ne vint à eux comme cela avait été le cas dans les atolls polynésiens. La nuit, la plage s'animait de multiples feux et résonnait des bruits de chants et de danses, entrecoupés du son d'instruments, tels que « des cornes, des tambours, et quelque chose qui ressemblait à des grelots <sup>1</sup> ».

Un mouillage relativement satisfaisant finit par être trouvé dans le coin est de la baie, dans un lieu que Quiros appellera « El Puerto de Vera Cruz », au débouché d'une petite rivière d'eau claire qui reçut le nom d'« El Salvador » <sup>2</sup>. Le lendemain et le surlendemain se déroulèrent quelques prises de contact qui laissèrent augurer de bonnes relations. Des barques espagnoles longent à nouveau la côte. Les « Indiens » s'approchent. A un homme que l'on juge être un « cacique », les marins jettent une chemise de taffetas rouge, mais celui-ci, indécis, ne sait qu'en faire. Deux Espagnols sans armes sautent alors à terre et aident l'homme à se vêtir de la chemise. La glace se rompt. Nos deux marins, saisis par des bras vigoureux, sont embrassés et couverts de fruits et de régimes de bananes. Par signe ils demandent

1. Le son des cornes est celui des conques marines qui répandent un son lent et lugubre, utilisées dans tout le Pacifique. Les tambours de danse, aussi très répandus, sont faits d'un tronc d'arbre évidé en son milieu. Quant aux sons de grelots, familiers aux Espagnols, ils étaient produits par des coquilles de noix vides que les danseurs des îles du nord de l'archipel attachent en paquet à leurs chevilles lors des rituels.

2. C'est l'emplacement actuel du village de Matantas.

aux « Indiens » de poser bas les armes, ce qui est fait sans difficulté. Des hommes vont alors chercher des cochons pour les offrir aux étrangers ; le mot « poes » (qui signifie cochon) est le premier qu'apprennent les Espagnols.

Soudain, des vaisseaux, éclatent des coups d'arquebuse afin de rappeler à bord les hommes de la chaloupe imprudemment aventurés à terre. Ceux-ci reviennent mais en abandonnant les cochons qui leur étaient destinés et au grand dam des indigènes... Ce jour-là, sans doute, fut manquée la bonne occasion. Les premiers jours se passèrent ainsi, en exploration le long des côtes à bord des chaloupes. On se gardait bien de débarquer. Leza écrira : « Les habitants se précipitaient sur les plages pour nous voir, tellement nombreux qu'ils en couvraient le sol. Les montagnes, elles-mêmes, étaient habitées. »

## *L'affrontement*

Ce premier face à face, ô combien hésitant, va tourner au drame, le 9 mai. Quiros décide de descendre à terre pour une prise de possession symbolique et en charge Torres, à la tête de soixante-dix hommes armés. Torres, un Galicien énergique et dur, pense qu'il faut montrer sa force aux indigènes afin de s'en faire respecter.

Les Espagnols débarquent des chaloupes sans que les centaines d'« Indiens » qui les entourent ne s'y opposent. Les deux côtés s'observent dans un climat tendu, mais aussi avec une immense curiosité. Sur la plage, les marins dressent une grande croix et coupent des branchages aux alentours afin de construire un abri temporaire recouvert de toiles. Des groupes de guerriers, visiblement inquiets, se rapprochent en rangs serrés, pendant qu'une multitude d'autres, arcs brandis, se cachent dans la brousse tout autour. Les hommes de Torres sont inquiets car les cris des Mélanésiens, leurs simulacres de danse de guerre et de gestes agressifs, ajoutés au martèlement des tambours mettent leurs nerfs à rude épreuve. Trois hommes s'avancent finalement vers les Espagnols. Leur volonté évidente est d'entrer en pourparlers. L'un est grand et apparemment le « chef ». A ses côtés, deux autres hommes « âgés et chenus » dit Leza. La délégation, à quelques mètres des Espagnols, s'immobilise et hésite. Torres se porte à leur rencontre et leur fait signe d'avancer encore. Le dialogue s'établit par gestes. Les trois hommes, à la stupéfaction des Espagnols, tracent une ligne sur le sable, indiquent qu'elle ne doit pas être

franchie, puis font comprendre qu'ils déposeront leurs armes à terre si leurs vis-à-vis en font de même. Torres refuse. Il écrira plus tard dans son rapport au Roi qu'une telle insolence, de la part des « Indiens », ne pouvaient être acceptée. L'affrontement devient inévitable.

Le cercle menaçant des guerriers se resserre autour des Espagnols. Torres leur fait signe de se retirer, tandis que derrière lui marins et soldats tiennent en joue les « Indiens ». Ceux-ci amorcent une lente retraite, tout en dansant et en poussant des cris. Aucune flèche n'a été lancée, lorsqu'au signal de Torres partent des coups de feu. « Leur audace était trop grande », écrira Leza en guise d'explication. Un « Indien » est tué, quelques autres, blessés, se traînent vers le couvert. Ni le chef, ni les conseillers n'ont été atteints. Les Espagnols n'ont pas cherché le massacre mais voulu montrer leur puissance : la plupart d'entre eux ont tiré en l'air. A bout portant, en effet, les pertes auraient été très élevées dans les rangs des Mélanésiens. Ce premier mort va mettre fin aux espoirs que plaçait Quiros dans une conquête pacifique.

Assourdis par les détonations, les « sauvages » ont reflué en désordre dans la brousse. En guise d'exemple, le corps du guerrier tué est suspendu par le pied à un arbre et son cadavre distendu se profile comme un étendard lugubre et symbolique à proximité de la croix élevée par les Espagnols. Quiros qui, du bateau, a entendu les coups de feu, s'inquiète et envoie en grand émoi une chaloupe. Ordre est donné au détachement de revenir à bord. Hélas, il est trop tard car des groupes d'« Indiens » resurgissent et tirent de leurs arcs sur les soldats qui répondent à coups d'arquebuse. Munilla raconte alors que le chef, apparu avant le début du drame, avance seul vers les Espagnols tandis qu'un grand silence s'établit à nouveau sur la plage. Il demande à reprendre le cadavre pendu aux branches. Les Espagnols acquiescent mais le préviennent avec force gestes que le sort de ce malheureux attend également tous ceux qui leur manqueront de respect. Le chef et deux de ses compagnons vont alors détacher le corps, constatent sa mort et le ramènent « en grande détresse ». On croit que c'est fini mais voici qu'éclatent de nouveaux cris. Une délégation s'approche à nouveau, réclamant le dialogue avec des signes de paix. Au moment où Torres, entouré de quelques hommes s'avance à son tour, des guerriers jaillissent des taillis. Le combat reprend, général cette fois. Des deux côtés, la violence s'est emparée des esprits. Le chef est tué, d'autres « Indiens » sont blessés, tandis que la plupart d'entre eux, s'enfuient, meurtris. Il ne reste plus que le sang sur le sable de la plage.

Les Espagnols abandonnent les corps de leurs deux victimes, détruisent l'abri où ils comptaient s'installer pour la nuit et reviennent à bord. Quiros est atterré par les nouvelles de l'affrontement. Le charme magique qui enveloppait cette terre est définitivement rompu. Torres lui-même n'est guère fier de sa « victoire ». Dans son rapport, il note à propos de ses hommes : « Ils regrettaient d'avoir agi ainsi, mais cela avait été dans une période d'échauffement et ils obéirent à leur général. » Le général étant Quiros, la responsabilité des événements lui fut attribuée.

Après cette journée fatidique du 9 mai, les plages de la « Grande Baie » se vident et aucun « Indien » n'y apparaît plus. Les Espagnols vont alors débarquer chaque jour et rayonner à l'intérieur des terres. Devant eux, la population fuit. Convaincus qu'ils ont maintenant affaire à des ennemis, les Espagnols ne se gênent plus avec les biens des « Indiens ». Il leur est de toute façon vital de se ravitailler en eau, en bois, mais aussi en nourriture fraîche. Or ils ont perdu toute chance d'obtenir celle-ci autrement que par rapines. Leza participe le lendemain 10 mai à l'un de ces raids. A une demi-lieue de la côte, ils découvrent un beau village qui, selon toute apparence, vient d'être abandonné. Les cases sont basses, entourées de palissades de roseaux, et situées au milieu d'arbres fruitiers. Tout autour courent de nombreux cochons, des poules et des coqs « semblables à ceux d'Espagne ». Les cases regorgent d'ignames de toutes tailles, alignées en ordre sur des claies en bois afin des les protéger de l'humidité. Certaines sont très grandes et « il faut plusieurs hommes pour les porter ». A terre, gisent des plats en bois ouvragés et de nombreuses poteries. Les Espagnols font main basse sur ces provisions. Comme le note sans ironie le frère Munilla « Il n'y avait personne pour nous en empêcher <sup>1</sup> ».

## *La nouvelle Jérusalem*

Quiros, quant à lui, vit un rêve éveillé ; cette terre est moins une réalité qu'un fantasma. Elle le hante, mais il n'est guère pressé de la découvrir. Un tel comportement n'échappe pas à ses hommes qui, de plus en plus, vont considérer leur général comme un demi-fou

1. Munilla, gardant un esprit pratique, rapporte de cette expédition l'impression que cette terre, pour être riche et fertile, ne comporte toutefois aucune trace d'or. De plus, il doute qu'il s'agisse d'un continent.

et se méfier de ses ordres. Cette attitude explique l'issue finale de l'expédition.

La veille du jour de la Pentecôte, Quiros réunit officiers et religieux. Son but est d'instituer une municipalité pour la cité de la « Nouvelle Jérusalem » qu'il va bâtir. En outre, il sera créé ce jour-là une nouvelle confrérie, les « Chevaliers du Saint-Esprit », à laquelle appartiendront tous les membres de l'expédition sans exception et qui sera appelée à coloniser la terre australe, évangéliser et « protéger » les « Indiens ». Le signe en sera une croix de taffetas bleu que tous les hommes porteront cousue sur leur poitrine, et dont la taille sera proportionnelle à leur position hiérarchique. Cette dernière idée est mal acceptée, en particulier par les frères franciscains qui y voient « déraison et vanité ». Quiros maintient ses ordres. Une chapelle provisoire est construite sur la plage à l'aide de troncs d'arbres et de branchages. On en tapisse l'intérieur de feuilles de bananiers. Le 14 mai, à l'aube, tous les membres de l'expédition sont à terre. Laissons encore la parole à Leza :

« Le jour de la fête de l'Esprit Saint, les officiers de l'armée débarquèrent avec leurs hommes et ils établirent des postes sur les chemins et autres lieux d'où pourrait surgir l'ennemi. Puis notre général débarqua avec une croix longue de sept empan, qu'il avait fait fabriquer... Aussitôt qu'ils furent à terre, notre aumônier général, accompagné des autres religieux, vint les recevoir : déchaussés, ils reçurent la croix et, chantant des hymnes, ils la transportèrent dans un profond recueillement jusqu'après de l'église. Là, le général la prit et, les larmes aux yeux, la déposa sur l'autel. L'infanterie fit feu de toutes ses arquebuses et les porte-drapeaux inclinèrent leurs bannières [...] »

Dans un long discours, Quiros affirme prendre possession de cette terre et de toutes celles qui se trouvent jusqu'au Pôle Sud, au nom du souverain pontife Clément VIII et du roi d'Espagne Philippe III. Cette terre est baptisée « Terra Australis del Espiritu Santo et cela à tout jamais <sup>1</sup> ».

Peu après la messe, Quiros nomma les principaux officiers et conseillers de la nouvelle cité : trente-quatre charges furent réparties et leurs officiers assermentés. Ce même jour, deux esclaves noirs emmenés à bord des vaisseaux comme aides-cuisiniers furent à la fois libérés et faits chevaliers du nouvel Ordre du Saint-Esprit. Sarcastique, Munilla nota : « C'était assez étonnant de voir des chevaliers aussi divers : depuis que le monde existe, on n'en avait jamais vu

1. Le nom de « Terra Australis » et non pas « Terra Australis » fut donné en raison des attaches autrichiennes de la famille régnant à cette époque sur le royaume d'Espagne (J.C. Beaglehole, *op. cit.*). La grande île découverte porte depuis ce jour le nom « d'Espiritu Santo ».

autant. Il y avait des chevaliers-marins, des chevaliers-mousses, des chevaliers-mulâtres, des chevaliers-nègres, des chevaliers-indiens, et enfin des chevaliers qui étaient... chevaliers-chevaliers.» Pedro, le dernier prisonnier qui restait de la capture à Taumako, devint ce jour-là chevalier comme les autres.

### *Derniers contacts*

Par la suite, les randonnées vers l'intérieur se poursuivirent. Le 17 mai, Torres conduit un groupe d'Espagnols loin à l'intérieur des terres. Ils escaladent une pente très dure qui les conduit sur le plateau qui porte aujourd'hui le nom de Cap Quiros, au-dessus du village actuel de Matantas. La région, recouverte d'une vaste forêt, paraît absolument inhabitée. Des hommes montent au sommet de grands arbres pour déceler une présence, car il leur semble entendre des chants et apercevoir des fumées. Ils trouvent bientôt un sentier, puis le village qu'ils investissent. Surpris, les habitants n'ont pas eu le temps de mettre leurs biens à l'abri. Les nouveaux « Chevaliers du Saint-Esprit » débusquent une cinquantaine de cochons attachés à des piquets, puis, réfugiés dans la profondeur des cases obscures, plusieurs femmes et enfants. Leza écrit non sans regrets : « Nous avons capturé plusieurs femmes, très belles, mais nous les relâchâmes, car notre général ne voulait pas qu'une seule femme montât jamais à bord de nos navires. »

C'est ainsi que les Espagnols prirent le chemin du retour, n'emmenant qu'une quinzaine de beaux cochons — les plus gros qu'ils aient pu trouver — et trois jeunes garçons dont l'aîné n'avait pas huit ans... Mais les « Indiens », revenus, sont sur leurs talons et les voici qui attaquent en force. Ils sont, selon Munilla, près de trois cents à harceler sans arrêt la colonne espagnole. « Nous combattîmes ce jour-là avec un grand mérite » écrit Leza. Sur la dure pente qui mène à la plage, les Espagnols sont en effet plusieurs fois en difficulté. Mais seul l'un d'entre eux sera blessé d'un jet de pierres. Quand ils parviennent enfin, épuisés, au camp espagnol, leurs poursuivants cessent leurs attaques. Dans toutes ses expéditions, Pedro, l'homme capturé à Taumako et fait depuis peu « Chevalier du Saint-Esprit », fait cause commune avec les Espagnols et participe activement à leurs entreprises. Il n'apprécie apparemment guère les gens de Big Bay qu'il perçoit

comme des étrangers à part entière. Aux Espagnols qui commencent à le comprendre, Pedro confie qu'il n'est pas originaire de Taumako mais de « Chikayana » (en réalité Sikaina aux Îles Salomon). En fait, il était captif du chef Tumai dont il était devenu le serviteur. C'est la raison pour laquelle, sans doute, il n'avait pas cherché à s'évader.

Une atmosphère de guerre ouverte existe maintenant entre les Espagnols et les Mélanésiens. Le 19 mai, au cours d'une partie de pêche sur la rivière de Matantas (El Salvador), des soldats tombent dans une embuscade à quelques mètres du rivage et ne s'en tirent qu'après une vigoureuse fusillade. Du bateau, Quiros, voyant ses hommes en difficulté, a dû faire tirer au canon pour les dégager. La veille au soir, selon Leza, de « grands tremblements de terre » se produisirent : « Nous les ressentîmes à bord des navires comme si ces derniers se fracassaient sur un récif. »

Pour la Fête-Dieu, célébrée le dimanche 25 mai en grande pompe, une grand-messe et une procession se déroulent à l'abri des canons. L'après-midi, les hommes d'équipage, revêtus de soieries et des grelots d'Espagne attachés à leurs pieds, dansent et chantent au son des flûtes, des tambours et des guitares. Tous sont très émus. La lassitude et la nostalgie du pays commencent à gagner les membres de l'expédition. La musique des guitares et des chants espagnols se prolongent tard dans l'après-midi. Le soir même, à bord, Quiros réunit ses officiers et leur fait part de son intention de quitter le lendemain la « baie de Saint-Philippe et de Saint-Jacques », pour continuer l'exploration vers le sud. Ses rêves de colonisation de longue durée se sont envolés devant l'hostilité des « Indiens ».

Cette décision a été bien accueillie par la plupart des membres de l'expédition, las de s'enfoncer chaque jour plus profondément vers l'intérieur afin de trouver de la nourriture dans des randonnées de plus en plus périlleuses. On vit même certains officiers, ulcérés d'avoir été conduits dans ce qu'ils considéraient comme une impasse, apostropher violemment leur général. Quiros lui-même rapporte les paroles qui lui adressa le Chevalier de Padro :

« Vous deviez nous donner tant d'or et d'argent que nous n'aurions pu les porter nous-mêmes et c'est par chapeaux entiers que nous aurions compté les perles que nous aurions trouvées... or, nous n'avons rencontré que les diables noirs avec leurs flèches empoisonnées : que sont devenues ces richesses ? Toutes vos promesses ne sont que produits de votre imagination, toutes vos paroles ne sont que du vent !<sup>1</sup> »

1. Dans C. Markham, *The voyages of Pedro-Fernandez de Quiros Hakluyt*, Londres, 1904.

Mais le départ est remis, car les poissons pêchés le lendemain communiquent « la gratte » à l'ensemble de l'équipage<sup>1</sup>. Ce repos forcé oblige les Chevaliers du Saint-Esprit à rester à bord des bateaux, devenus « semblables à l'hôpital d'une ville pestiférée ».

Les Mélanésiens qui, pendant tout ce temps, n'ont cessé de surveiller les faits et gestes de leurs visiteurs, s'enhardissent et reprennent peu à peu possession du littoral. Le 31 mai au matin, alors que les Espagnols retrouvent progressivement leurs forces, un groupe d'environ trois cents hommes armés se presse sur la plage et invite les marins à les y rejoindre. S'agit-il d'un geste de paix ! Quiros, persuadé que les « Indiens » se conduisent ainsi parce qu'ils sont inquiets au sujet des enfants disparus, renvoie une barque avec les enfants. Une deuxième chaloupe suit, commandée par Torres lui-même. A la vue du capitaine, qu'ils ont identifié comme le chef de guerre, les Mélanésiens se mettent en formation de combat. Torres fait tirer en l'air afin de dégager la plage, débarque et invite les « Indiens » à s'approcher. Aucun n'accepte. Un curieux dialogue s'engage alors à distance.

L'aîné des garçons captifs pleure et se met à appeler son père. Celui-ci hésite puis avance. Séparés de quelques mètres, le père et le fils entament un dialogue. L'homme fait comprendre que ce ne sont pas les siens qui ont tiré sur les Blancs. Il s'inquiète du sort des deux autres enfants, jusqu'à ce que l'aîné les lui désigne enfin au milieu de leurs gardes. Il pose aussi des questions sur la façon dont ils sont traités et paraît rassuré. L'enfant lui dit qu'ils seront libérés contre un prix en cochons et poules. L'homme s'éloigne alors en faisant comprendre qu'il va revenir.

Deux heures plus tard, les Espagnols, remontés sur leurs navires, voient plusieurs Mélanésiens attacher un cochon sur le rivage. Un marin se jette à l'eau et ramène la bête. Mais à bord, le marchandage entraîne la discorde. Quiros veut garder les enfants, quel que soit le prix qu'on leur en offre. Ses hommes, conscients de la longueur du voyage qui les attend, veulent au contraire profiter de la situation pour constituer des réserves. Aux enfants captifs qui se mettent à pleurer Quiros répond : « Taisez-vous, un destin bien plus grand vous attend que celui de revoir simplement vos parents et jouir de la compagnie de vos amis. »

1. *L'ichtyosarcotoxisme*, ou maladie de la gratte, est fréquente dans les eaux tropicales du Pacifique. Elle est communiquée par des poissons ayant consommé des algues microscopiques. Les Espagnols décrivent le poisson responsable qu'ils nommèrent « Pardos ». « Le mal était tel, écrit Leza, qu'il n'y avait pas un endroit du corps qui ne souffrît. »

Le lendemain matin, les Mélanésiens offrent deux autres cochons en échange desquels les marins attachent sur la plage une chèvre et un bouc. Les insulaires, d'abord intrigués puis amusés par ces animaux inconnus s'estiment bien vite lésés par les termes de l'échange. Et la foule assemblée d'obliger les Espagnols, à force de cris et d'appels, à récupérer les indésirables.

Selon les récits de Quiros, les deux plus jeunes enfants furent rendus le jour du départ. Le dernier, ainsi que Pedro, l'homme des Salomon, furent ramenés au Mexique. On prit même soin de les baptiser pendant le voyage de retour, lorsqu'une forte tempête mit le bateau en péril. Quiros fut leur parrain mais brièvement car ils succombèrent peu après leur arrivée. Dans une de ses lettres, Quiros évoque longuement l'enfant qu'il avait adopté, persuadé d'avoir agi pour son bien. « Tous ceux qui l'ont connu l'aimaient beaucoup, car il était très docile et agréable. Comme Pedro, il savait les quatre oraisons et il se signait avec une joie évidente [...] Il nous parlait d'un grand fleuve situé près de son village, ajoutant que, dans son pays, il y a de nombreuses tribus guerrières ennemies les unes des autres, mais que l'on n'y mangeait pas de chair humaine [...] Comme c'était un enfant et qu'il était malade, on ne put savoir de lui tout ce qu'on aurait voulu. »

Le 8 juin après trente-six jours passés dans la Grande Baie, les Espagnols louvoyèrent pour la quitter définitivement. Leur but était de continuer vers le sud-ouest, mais ils se heurtèrent à une forte mer et à de violents vents contraires. Les vaisseaux durent regagner la baie en pleine nuit, sans cesse menacés d'être drossés vers la terre et le « San Pedrico y Pablo », commandé par Quiros, erra sans retrouver le mouillage. Au matin cependant les Espagnols s'aperçurent qu'ils avaient été rejetés à l'extérieur, hors de vue de toute terre. Ils manœuvrèrent trois jours contre le vent au milieu d'une mer agitée sans parvenir à retrouver la baie. Quiros, persuadé de l'importance capitale de sa découverte, décida alors de revenir par le plus court chemin afin d'en rapporter la nouvelle. Il mit cap vers le nord, abandonnant les deux autres navires à leur mouillage de Big Bay. Le voyage de retour vers le Mexique fut fort long. Certains officiers, comme Iturbe, n'acceptaient pas que l'on ait renoncé au voyage d'exploration. Quant à Quiros, se disant malade, il ne quitta pas le bas-flanc de sa cabine. Le « San Pedrico y Pablo » atteignit le port d'Acapulco, au Mexique, le 23 novembre 1606.

Torres quant à lui attendit quinze jours dans la baie, cherchant le long des côtes les traces éventuelles d'un naufrage. Puis, considérant qu'il avait été abandonné d'une « mauvaise façon », il ouvrit les ordres scellés délivrés par le vice-roi en cas de disparition du vais-

seau amiral. Ces ordres stipulaient de chercher une route vers les Indes par le sud et Torres décida d'obéir sans discuter. « Je me décidai, écrira-t-il dans son rapport au roi, malgré l'inclination de beaucoup — et je dirais même de la plus grande partie — à enfreindre les ordres, mais mon tempérament était différent de celui du capitaine Pedro-Fernandez de Quiros. »

Torres redescendit par la côte ouest de la Terre d'Espiritu Santo jusqu'à la latitude de 21° sud, puis, ne trouvant plus de terre, entreprit son chemin du retour. On ne sait s'il aborda ou entrevit la véritable Australie, mais sa découverte du détroit auquel son nom est depuis attaché, permit un pas de géant dans la connaissance géographique<sup>1</sup>. Il finit par atteindre Manille le 22 mai 1607, un an après avoir quitté la Grande Baie d'Espiritu Santo.

## *Un jardin d'Eden*

Quiros, parti à la recherche d'une terre d'utopie, revenait avec la certitude de son existence. La terre qu'il avait découverte était bien selon lui la « Terra Australis Incognita » et elle se parait à ses yeux de qualités et des richesses fabuleuses. Toutes les descriptions qu'il fit à son retour évoquent le jardin d'Eden. Pourtant l'expédition ne pouvait être considérée comme un plein succès dans la mesure où les Espagnols n'avaient pas réussi à établir une relation de confiance avec ses habitants.

La responsabilité de cet échec revint à Quiros lui-même. Il donnait ses ordres de loin, de son propre lit, laissant le soin du « contact » à Torres qui, sans être un sanguinaire, privilégiait la sécurité de ses hommes. Or, la supériorité des armes espagnoles était relative. Elle ne jouait qu'à une certaine distance et encore dans des espaces découverts. Les arquebuses ne fonctionnaient pas toujours, les recharger prenait du temps et la poudre était souvent mouillée. Un assaut déterminé et par surprise aurait pu enlever d'un seul coup soldats et marins aventurés sur la plage. Cette hantise du combat rapproché explique que les Espagnols aient toujours tenu les « Indiens » à distance, évitant tout échange réel et n'hésitant pas à tirer lorsqu'ils se rapprochaient.

Tout dans l'attitude des Mélanésiens déroutait les Espagnols. Ils

1. Le détroit de Torres sépare l'Australie de la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

étaient hiérarchisés, leur vis-à-vis l'étaient peu. Chaque communauté — comme à Gaua — avait son territoire particulier mais sans qu'aucun chef ne se distingue. Seul, parfois, un porte-parole sans grande autorité s'avancait vers eux, mais pour revenir ensuite vers les siens discuter de la conduite à tenir. Chaque guerrier agissait pour son propre compte ; certains étaient amicaux, d'autres belliqueux. Autour des Espagnols, les groupes dansaient, gesticulaient, chacun cherchant à établir pour son propre compte un contact personnel avec les navigateurs. Le geste de la ligne à ne pas dépasser que tracèrent sur le sable les gens de « Big Bay » fut le symbole même de l'incompréhension réciproque : là où les Mélanésiens marquaient leur souveraineté, les Espagnols ne virent qu'arrogance et affirmation d'une égalité de principe qu'ils ne pouvaient accepter.

À supposer même qu'un climat de confiance eût été établi dans les premiers moments du contact, il ne pouvait être que précaire. Après plusieurs mois de navigation, les équipages avaient un besoin urgent de se ravitailler en produits frais. Leurs exigences étaient trop lourdes pour les ressources des petites sociétés fragmentées, aux surplus vivriers strictement mesurés en fonction de leurs besoins et des exigences rituelles. Inversement, ce que pouvaient proposer les Espagnols n'offraient, pour les Mélanésiens, aucun intérêt : ils ne soupçonnaient pas les avantages du fer et les habits colorés les laissaient indifférents, puisqu'ils vivaient nus. De même, aucune des chèvres espagnoles ne valait à leurs yeux un cochon océanien. Faute d'échanges satisfaisants pour les deux partis on vit donc les Espagnols, forts de leur supériorité, se servir d'eux-mêmes. Et en toute bonne conscience tant ils avaient l'impression de se trouver dans un jardin d'abondance. En fait, ils étaient arrivés au mois de mai, juste après la grande récolte des ignames qui se trouvaient mises en réserve sur des claies. Une période marquant aussi l'ouverture des grands cycles rituels d'échange alimentaire entre alliés et le temps du sacrifice des meilleurs cochons.

Quiros donne une image pieuse des habitants de la « Terre de l'Esprit-Saint » : ce sont à ses yeux des païens qui n'attendent que les lumières du salut chrétien pour se civiliser. En revanche, l'un de ses Chevaliers, Prado, voit en eux « des diables noirs » insolents. Torres, dans un récit très sobre, ne porte pas de jugement de valeur et regrette d'avoir dû ouvrir le feu sur eux... Leza parle avec étonnement et une certaine objectivité de ces « Indiens », sans témoigner de mépris ou de haine. De tous les narrateurs, c'est lui qui reflète le mieux l'opinion commune des hommes de l'expédition. Moins charitable, en revanche, le vieux frère franciscain Munilla, ému par les danses et les

tambours, évoque « ce peuple nu et laid... qui passe son temps à danser... et se rassemble pour des orgies. » Et il ajoute, le jour du départ : « Nous partîmes finalement convaincus qu'il s'agissait de gens à qui on ne pouvait se fier et qui formaient un peuple vil. » On peut douter, du reste, que le peuple de Big Bay ait eu, quant à lui, une meilleure impression de ses visiteurs.

Tous ces récits des Espagnols laissent pourtant filtrer quelques lueurs sur la société mélanésienne et ses paysages. Ainsi l'absence de gros villages et l'apparente inorganisation sociale les frappent : « Il ne semble pas qu'il existe dans ce pays d'établissement organisé. Tous les villages et les lieux de résidence sont isolés les uns des autres. On peut dire que vingt maisons sont là, dix ici, quinze ailleurs... Les habitants doivent être nombreux, puisque dans la partie que nous avons vue <sup>1</sup>, il doit bien y avoir plus de deux mille huttes dispersées ainsi », écrivit Munilla. Quant à Quiros, il traça dans sa huitième requête au roi Philippe III un tableau d'ensemble idyllique mais précis et digne d'intérêt :

« Cette région inconnue représente le quart du globe et pourrait contenir le double des royaumes et provinces que votre Majesté possède à présent. Et tout cela sans avoir à redouter le voisinage des Turcs, des Maures et autres nations qui ont coutume d'importuner et d'assaillir les autres <sup>2</sup> [...] Les nations qui peuplent cette région sont nombreuses : il en est de couleur claire, brune ou d'autres semblables à des mulâtres, à des indiens, d'autres sont encore de sang mêlé [...] Toutes ces indifférences révèlent leur commerce et leur communication [...] On ne leur connaît aucune espèce d'ouvrage fortifié ni de remparts, aucune force organisée, ni roi, ni lois. Ce ne sont que de simples peuples divisés en factions rivales. Leurs armes sont communément des arcs et des flèches sans poison, des massues, des bâtons, des lances et des armes de jet en bois. Ces gens couvrent leurs parties honteuses, ils sont propres, gais, doués de raison et reconnaissants, comme je l'ai éprouvé moi-même [...] Il sera facile de les pacifier, de les endoctriner et de les satisfaire.

Leurs maisons sont construites en bois et couvertes de palmes. Ils utilisent des récipients en terre, [...] fabriquent des flûtes, des tambours [...] Leurs cultures sont très soignées et entourées de palissades. Ils tirent grand profit des coquillages à nacre dont ils font des ciseaux à bois, des hameçons et divers pendentifs qu'ils portent au cou. Ces insulaires disposent d'embarcations bien ouvragées et capables de naviguer d'une île à l'autre. Il est remarquable à ce propos de constater qu'ils savent castrer les porcs et chaponner les coqs [...].

1. La région visitée par les Espagnols s'étend entre la rivière de Matantas et celle du Jourdain, soit un front de mer de deux ou trois kilomètres, s'ouvrant sur la grande plaine de la Ora.

2. En soulignant et en surestimant l'importance géographique de sa découverte, Quiros cherchait à éveiller l'intérêt de son souverain, mais cette requête comme les autres resta sans réponse.

L'aisance et l'agrément de la vie en ces lieux <sup>1</sup>, doit à l'évidence correspondre aux vertus de cette terre bien cultivée, fraîche et riante : elle est noire, d'une bonne consistance et propre à la fabrication de briques, de tuiles et autres objets [...] Le port de la Vraie Croix est capable d'accueillir plus de 1 000 navires. Autour se situent de nombreux villages : de jour, à perte de vue, s'élèvent des fumées, et de nuit, l'on aperçoit des feux [...] Le ciel me paraît ici clément et la nature bien ordonnée [...]. »

1. Le peuple « *sans roi, ni lois* » qui habitait Big Bay à l'arrivée des Espagnols a depuis disparu presque complètement. La grande baie « *au ciel clément et à la nature bien ordonnée* » est aujourd'hui pratiquement vide, ponctuée seulement de quelques villages épars, pour la plupart issus d'un mouvement de descente récent des groupes de l'intérieur vers le rivage. Les grandes épidémies du XIX<sup>e</sup> siècle sont responsables de l'hécatombe ; une partie de la population se déplaça vers la côte est de l'île, où ses descendants constituent aujourd'hui la communauté de Port-Olry. Tout porte à croire que ce peuple, aujourd'hui éteint ou dispersé, avait développé au moment de l'arrivée des Espagnols une civilisation originale, mais dont nous ne saurons jamais que des bribes. De même que restera inconnue la version des événements que les Mélanésiens de Big Bay se transmirent à la suite de la visite des bateaux espagnols.

## CHAPITRE II

### « Bons » ou « mauvais » sauvages

*« Nous fûmes témoins de leur félicité domestique. »*

Foster <sup>1</sup>

Les documents de l'expédition de Quiros furent, pendant un siècle entier, gardés secrets. La Couronne d'Espagne, épuisée, se refusait à toute nouvelle aventure expansionniste et se consacrait à son propre empire. Plus tard, au XVII<sup>e</sup> siècle, les grands navigateurs hollandais qui s'élancèrent à leur tour dans le Pacifique étaient animés surtout par des mobiles commerciaux.

A l'écart des routes de bateaux, la terre de l'Esprit Saint retomba, non pas dans l'oubli, mais dans l'indifférence d'un siècle plutôt mercantile. Le mythe du grand continent de l'hémisphère sud continuait malgré tout à agiter les esprits.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les Français et les Anglais s'attaquèrent à la dernière énigme géographique des Mers du Sud. Les temps avaient changé. Il ne s'agissait plus de progager la foi de la Contre-Réforme catholique, ni même de trouver de nouvelles sources d'approvisionnement commercial, mais d'agrandir le faisceau des connaissances scientifiques. Le siècle des Lumières et la théorie du « Bon Sauvage » constituaient l'arrière-plan philosophique de ces entreprises. Certes,

1. *op. cit.*

le souci d'agrandir l'Empire et de planter le drapeau de la Couronne sur des terres nouvelles n'était pas absent, mais l'esprit et les justifications des voyages de découverte allaient au-delà de la simple prise en possession.

### *Louis-Antoine de Bougainville et les Grandes Cyclades*

Dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'y avait pas de pensée ou de philosophie qui ne comporte en même temps sa géographie ; la compréhension du monde impliquait la connaissance des autres civilisations. L'au-delà des mers tropicales n'était plus considéré comme peuplé de « païens » mais sans connotation péjorative, de « sauvages ». Les sauvages n'avaient-ils pas, selon Rousseau, le secret du bonheur et des « vertus naturelles » ?

Dans ce mouvement d'idées, certains érudits jouèrent un grand rôle, tels le mathématicien français Maupertuis et le président du parlement de Dijon, Charles de Brosses, dont les chroniques « Histoire des navigations aux Terres Australes » furent publiées en 1756. Pour de Brosses, la gloire de trancher le débat sur la « Terra Incognita » revenait de droit à l'ensemble de la nation française et non pas à un simple individu ou à une compagnie de commerce. Il s'agissait de découvrir des terres nouvelles pour y fonder des sociétés purifiées, bâties par des générations de jeunes colons dont les cités nouvelles viendraient apporter un renouveau de vitalité et de puissance aux déjà vieilles nations européennes. Pour de Brosses, la colonisation est source de gloire et d'enrichissement car elle entraîne l'intensification du commerce et l'amélioration des connaissances scientifiques. Elle n'est en fait que la réalisation la plus achevée de l'idée d'État-Nation.

Ces idées furent bien comprises par les géographes anglais. John Callenders se contenta, sans la mentionner, de traduire l'œuvre de de Brosses. Il en tira la conclusion qu'il fallait explorer le Pacifique pour ne pas le laisser aux Français <sup>1</sup>.

« Il est certain, écrivait Callenders, que la découverte de la Terre Australe inconnue est considérée par beaucoup de savants et de gens instruits comme une sorte de pierre philosophale, perpétuellement discutée, ou si

1. J. Dunmore, Les explorateurs français dans le Pacifique. Traduction de G. Pisier, les Éditions du Pacifique, Tahiti, 1978, Version originale publiée par Oxford University Press, 1965.

l'on préfère, comme une chimère faite pour attirer les esprits légers. Il ne semble pas qu'il y ait actuellement des raisons suffisantes pour que des juges puissent trancher de façon péremptoire de l'existence ou pas d'une telle contrée, ou si elle existait, pour dire ou ne pas dire qu'elle vaille la peine d'être trouvée. Ces sortes de conclusions hâtives sont absolument fatales à tout développement scientifique général et à celui de l'art de la navigation en particulier <sup>1</sup>. »

Le géographe anglais, A. Dalrymple, retrouvant à Madras le manuscrit espagnol de la relation du voyage de Torres, reprit et confirma les idées de Quiros sur l'existence du continent austral. En s'appuyant sur une théorie des courants marins et des vents du Pacifique, il conclut que le continent austral se tenait dans l'espace océanique qui n'avait pas encore été exploré, vers le 50<sup>e</sup> degré de latitude sud. Sur cette terre, enfin, la colonisation britannique pourrait librement se déployer tout en évitant les déboires que les colonies américaines avaient créés à la mère patrie.

C'est dans un tel climat de curiosité, d'effervescence intellectuelle, philosophique et géographique, que de nouveaux rêves impériaux naquirent chez les Français et les Britanniques.

De Louis-Antoine de Bougainville, héros de la « saga française », l'historien britannique Beaglehole signe ce bel éloge : « En cet âge de classicisme et de politesse, personne ne fut courtois d'une façon plus classique que lui, mais il possédait aussi d'autres qualités : le talent, le charme, un cœur chaleureux, une énergie généreuse, l'intrépidité et une foi dans la valeur de ses compatriotes qu'aucune défaite ne pouvait entamer. » Dans la course engagée avec les Anglais, Bougainville allait retrouver James Cook, un vieil adversaire. Les deux hommes s'étaient affrontés jadis au Canada, lorsque le Français, jeune officier d'infanterie de marine servait comme aide de camp de Montcalm, au Québec, face aux troupes anglaises du général Wolf. Cook, lui, était alors pilote des barges de débarquement.

A la suite de la défaite franco-canadienne, Bougainville, meurtri et amer, portant en lui l'agonie du Québec et l'abandon de ses compatriotes, chercha hors de France un exutoire à sa rancœur. Dans les îles Malouines désertes, que l'on supposait être la clé de la route du Pacifique par le Cap Horn, Bougainville tenta de précéder une prise de possession anglaise, en établissant une colonie française formée par des familles d'Acadiens expulsés de leur pays. Le projet consistait à refaire dans l'Atlantique Sud un nouveau petit Canada. Il y investit ses finances personnelles et toute son énergie. « Voyant que le nord

1. J.-C. Beaglehole, *op. cit.*

nous était fermé, j'ai songé aux moyens de rendre à ma patrie, dans l'hémisphère austral, ce qu'elle n'avait plus dans le boréal. » Hélas, abandonné par le duc de Choiseul, son ministre, Bougainville dut céder le pas aux exigences espagnoles.

Chargé de rapatrier les infortunés colons d'Acadie, Bougainville proposa, au retour, de repartir pour une nouvelle boucle autour du monde. Dans le droit fil des idées du président de Brosses, dont il était le disciple, il souhaitait rallier les Indes Orientales par les Mers du Sud et rechercher le continent austral.

### *L'île des « lépreux »*

L'expédition — trois cents hommes <sup>1</sup>, la frégate « La Boudeuse » et la flûte « L'Étoile » — quitta le port de Nantes en novembre 1766, en sachant que des vaisseaux anglais la précédaient pour un périple symétrique autour du monde. Une fois dans le Pacifique, Bougainville se maintint le long du 18<sup>e</sup> parallèle. Il découvrit les atolls de Tuamotu, puis Tahiti et les îles de la Société où ses vaisseaux reçurent un accueil chaleureux. Les Français, stupéfiés par la liberté des mœurs et la beauté des femmes, virent là l'incarnation géographique du mythe du « bon sauvage » et de la société libre et naturelle. « La Nouvelle Cythère », comme la nommera Bougainville, ou « La République d'Utopie », selon le mot de Commerson, botaniste de l'expédition, entra dans l'imaginaire européen. Commerson écrira, dans une lettre publiée plus tard par le « Mercure de France » qu'il avait trouvé à la Nouvelle Cythère « l'état de l'homme naturel, né essentiellement bon, exempt de tout préjugé et suivant, sans défiance comme sans remords, les douces impulsions d'un instinct toujours sûr parce qu'il n'a pas encore dégénéré en raison. »

Plus dure fut la suite : la longue quête de la Terre Australe se poursuivit sur une mer hostile, au milieu des privations et du scorbut. Bougainville, dans les chausses de Quiros, ne cessa de supputer sa route par rapport à celle du navigateur portugais. Le 22 mai 1768, enfin, on aperçut quatre îles : le Pic de l'Étoile (aujourd'hui Mere Lava), un cône volcanique isolé, et un groupe de trois îles, auxquelles Bougainville donnera les noms d'Aurore (Maewo), Pentecôte et île

1. En réalité, une femme déguisée en homme, l'épouse de l'un des scientifiques de l'expédition — M. de Commerson — faisait partie du voyage.

des Lépreux (Aoba). Sur cette dernière, on débarqua pour quelque temps. « Haute et escarpée, partout couverte de bois » Aoba inspire beaucoup moins Bougainville que la « Nouvelle Cythère ». En réalité les Français avaient souhaité y aborder essentiellement pour refaire leurs provisions de bois, d'eau potable et rechercher quelques nourritures fraîches. Au vu d'une petite plage en forme de crique sur la côte nord-ouest de l'île, des chaloupes, commandées par le chevalier de Kerhue, furent mises à l'eau.

Le littoral rocheux de l'île se couvrit d'une multitude d'hommes bruns, tous armés, pendant que des tambours résonnaient sur le flanc de la montagne. Coïncidence, les Mélanésiens d'Aoba s'apprêtaient à affronter un groupe ennemi local lorsque surgirent les Français ! Défiance et perplexité des deux côtés. Finalement les marins débarquent, offrent des étoffes de couleurs vives et entreprennent de couper du bois, aidés spontanément par quelques uns des « sauvages ». Bougainville, débarquant à son tour, déclare alors une prise de possession symbolique de l'île par la Couronne de France et enterre l'acte gravé sur une plaque de chêne au pied d'un arbre. Comme à Big Bay, lorsque les Espagnols construisirent leurs abris, le geste déplut aux Aobans : autour des marins français, le climat se durcit. Les hommes de la corvée, mal à l'aise, environnés d'une foule grandissante, achevèrent leur tâche à la hâte et poussèrent les canots vers le large. Leur départ agit comme un signal. En un instant une nuée de flèches et de pierres enveloppa les navigateurs qui répondirent par une décharge de mousquetterie. Une fois de plus, les « sauvages » choisissaient le moment de rembarquement pour attaquer. Peut-être par tactique : lors de la remontée dans les chaloupes, les Blancs étaient en position de faiblesse et non pas en ligne, fusils braqués sur la plage. Peut-être aussi parce que les étrangers étaient considérés comme des ennemis dès lors qu'ils ne restaient pas sur l'île et ne répondaient pas aux attentes des habitants.

Cette fusillade clôt le bref intermède d'Aoba entre les hommes de Bougainville et ceux de l'île des Lépreux. Bougainville en rapporte cependant quelques informations et descriptions :

« Ces insulaires sont petits, vilains, mal faits et la plupart rongés de lèpre... Ils portent aux bras, en forme de bracelets... un grand anneau d'une matière que je crois être de l'ivoire et au col des plaques de tortue qu'ils nous ont fait entendre être communes sur leur rivage <sup>1</sup>... La place où nous

1. Ces deux grandes décorations rituelles sont communes dans tout l'Archipel : la dent de cochon recourbée en cercle d'ivoire et les écailles de tortue. Ces deux animaux, l'un de terre, l'autre de mer, occupent une place essentielle dans toute la mythologie mélanésienne.

abordâmes présentait une très petite étendue. A vingt pas du bord de mer, on trouve le pied d'une montagne dont la pente, quoique très rapide, est couverte de bois. On rencontre beaucoup de routes tracées dans le bois et des espaces enclos par des palissades de trois pieds de haut. Sont-ce des retranchements ou simplement des limites de possessions différentes ? Nous n'avons vu d'autres cases que cinq ou six petites huttes dans lesquelles on ne pouvait entrer qu'en se traînant sur le ventre. Nous étions cependant environnés d'un peuple nombreux !... »

Bougainville se trompe sur un point : les stigmates observés sur la peau des Mélanésiens n'étaient pas ceux de la lèpre. Sans doute s'agissait-il de scarifications rituelles, boursoufflées par la cicatrisation ou, plus simplement, d'une banale leucodermie, sorte de mycose sans gravité, répandue dans l'Archipel.

Lors de l'échauffourée sur la plage, l'influence modératrice de Bougainville s'exerça et il sut calmer les esprits échauffés : à ses yeux l'inégalité des forces était trop manifeste pour que les Français poursuivent le combat, ou tentent un débarquement en force. Autant chercher un endroit plus propice et plus accueillant. Les vaisseaux firent donc route vers le sud-ouest. Bougainville, qui se savait sur les lieux exacts où Quiros décrit la Terre Australe, dut se rendre à l'évidence : ce continent n'existait pas. Et de baptiser ces îles : « Archipel des Grandes Cyclades ».

Bougainville, contournant la terre de l'Espiritu Santo par le sud non sans y tenter un débarquement qui finit encore en bataille, continua à travers le canal qui porte aujourd'hui son nom. En suivant, un siècle et demi plus tard, l'itinéraire de Torres, il se heurta à la grande barrière australienne et poursuivit son voyage à travers les Iles Salomon et les archipels du nord de la Nouvelle-Guinée. Là aussi, les quelques contacts avec les Mélanésiens ne furent pas meilleurs que ceux d'Aoba ou de Santo.

Un peu plus tard, lors du retour vers la France, Bougainville croisa, dans l'Atlantique, le vaisseau anglais de Carteret... rentrant à l'évidence d'un voyage identique. Les officiers se saluèrent courtoisement, s'entretenirent de la brise et du moral des troupes mais surtout pas de la « Terra Incognita » !

1. L.-A. Bougainville, *Voyage autour du monde par la frégate La Boudeuse et la flûte L'Étoile*, édité en 1771, réédité en 1980, F. Maspero, Paris.

## *James Cook ou la relation dangereuse*

Trois ans après, et dans le même but, James Cook apparaissait à son tour dans les eaux de l'archipel des Grandes Cyclades. A bord de ses vaisseaux, « Resolution » et « l'Adventure », quinze savants, dont un botaniste allemand, Johann Forster, son fils et un Suédois, Anders Sparrmann. Cette équipe internationale de savants et d'astronomes donnait un caractère résolument scientifique au deuxième voyage entrepris par Cook dans le Pacifique. Véritable parcours de « géographes », l'expédition permit, pour la première fois, un contact prolongé entre Mélanésien et Européens. Tous purent franchir un certain seuil de méfiance et d'incompréhension grâce au génie personnel de Cook et à l'intelligence du peuple de Tanna avec lequel les Anglais furent en contact prolongé.

Ce deuxième voyage fut mené d'ouest en est. Cook avait pour mission de se rapprocher le plus près possible du Pôle afin de régler définitivement la question des terres inconnues de l'hémisphère sud. Pour toute terre découverte, ordre était donné d'en prendre possession au nom de la Couronne britannique et d'en garder la position secrète.

En juillet 1774, par un temps de brume et de pluie, les Anglais entrevirent les premières îles de l'archipel : Aoba, Maewo et Pentecôte. Si de nombreux habitants se pressaient tout au long du rivage pour observer les vaisseaux, les pirogues étaient rares ou de petite dimension. Elles ne pouvaient être comparées en taille, beauté et efficacité à celles des archipels polynésiens. Cook se dirigea ensuite vers la pointe sud de l'île de Malakula, où il découvrit la grande baie qui reçut le nom de Port-Sandwich (du nom de l'amiral Sandwich, de l'Amirauté britannique, supérieur de Cook à cette époque). Cook décida de tenter un débarquement. Un peuple nombreux, près de cinq cents hommes, accueillit les navigateurs. Les femmes et les enfants se montrèrent de loin et avec circonspection. Tous les groupes littoraux de la pointe sud de Malakula, plus ceux de l'intérieur, se portaient au-devant des vaisseaux au fur et à mesure que la nouvelle de leur arrivée se propageait. Un mot était sur toutes les lèvres : *Tomar* qui signifie « ancêtres » dans les langues de Port-Sandwich. A bord des pirogues venues à la rencontre des chaloupes de débarque-

ment, les hommes agitaient des feuilles vertes et remplissaient leurs mains d'eau de mer dont ils s'aspergeaient ensuite le visage. Les Anglais firent de même et Cook fut le premier à s'avancer vers la terre :

« Je m'avançai sans feu, ni arme, avec un rameau vert à la main, l'un d'eux qui semblait être le chef, donna son arc et ses flèches à un autre, et vint à ma rencontre dans l'eau. Il portait un petit rameau qu'il échangea contre le mien, et me prenant ensuite la main, il me présenta à ses compagnons [...] »

Premier échange de cadeaux : Cook reçoit un petit cochon et quelques noix de coco tandis que des marins de corvée commencent à couper du bois. Pour les navigateurs britanniques, habitués aux rivages polynésiens, le spectacle des Mélanésiens de Malakulane ne cessait d'être étonnant. Ils les décrivirent comme des hommes de petite taille, à peau brune ou noire, aux cheveux frisés et laineux. Le visage et la poitrine peints en noir et en orange, ils allaient, pratiquement nus, sauf une ceinture en écorce qui soutenait un étui pénien remonté vers le haut.

« La plupart des autres nations se servent d'un pagne par pudeur, mais l'étoffe cordée que portent continuellement ces insulaires, nuit plutôt à la modestie qu'elle ne lui est favorable<sup>1</sup> ».

En effet, le *nambas*, seule pièce « d'habillement », remontant le sexe vers la ceinture en le parant de couleurs rouges, le souligne et l'amplifie. Ce qui fera dire à Cook :

« Cette ceinture en corde qu'ils portent tout autour des reins et qu'ils serrent si étroitement sur le ventre est telle que leur corps est semblable à celui d'une grosse fourmi. »

L'esprit de ce peuple paraissait gai et ouvert, d'une remarquable gentillesse.

« Nous n'avions jamais rencontré de peuple si intelligent, dit Forster. Ils comprenaient très vite nos signes et nos gestes, comme s'ils les avaient vu pratiquer depuis longtemps. Ils nous apprirent un grand nombre de mots de leurs langues, désiraient tout ce qu'ils voyaient, mais ne murmuraient pas quand on ne le leur accordait pas. Ils admiraient beaucoup les miroirs où ils prenaient un plaisir extrême à se regarder [...] »

1. Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde, dans lequel on a inséré les relations du capitaine Furaux et de M. Forster, Paris, 1778, réédité par le Lycée français de Port-Vila, 1978.

Malgré cette attitude foncièrement amicale, les Anglais furent déçus. Impossible de quitter le littoral et de circuler librement, des vivres rares et pas d'eau douce. En retour, les étoffes, médailles et clous, proposés par les navigateurs, ne suscitèrent aucun intérêt chez leurs interlocuteurs, apparemment déçus par les termes de l'échange. Bientôt, sans cesser d'être cordiaux, les Mélanésiens mirent fin à la politique des cadeaux. Deux jours après son arrivée à Port-Sandwich, Cook décidait de brusquer son départ...

En réalité, durant toute cette visite les Anglais avaient eu l'impression d'être à la merci du moindre incident. Dans la brousse les tambours battaient et roulaient : était-ce pour appeler à la danse ou pour donner un signal de guerre ? Forster, au regard plus « ethnographique », nota l'humeur guerrière de ce peuple, le rôle très effacé des femmes et l'absence visible de « chefs ». Lorsque les Blancs se trouvaient face à un groupe, ils s'adressaient tout naturellement aux plus âgés à défaut d'un interlocuteur pouvant apparaître comme un chef. Au fond, les Anglais se heurtaient là aux mêmes problèmes que les Espagnols de Quiros : difficulté d'échanges et désarroi devant une structure sociale à leurs yeux non hiérarchisée.

Une dernière remarque de Forster mérite attention : les pirogues, nombreuses mais rudimentaires et de petite taille, ne pouvaient contenir que quatre à cinq personnes. Ainsi, à la différence des hommes des atolls ou des îles polynésiennes, le peuple des Nouvelles-Hébrides était beaucoup plus terrien que marin. Quant à Cook, il écrivit en quittant l'île : « Les habitants sont probablement d'une race tout à fait différente d'aucune de celles que nous avons vues jusque-là et parlent une autre langue. » Il quitta Malakula déçu mais heureux d'avoir pu éviter l'incident. « M. de Bougainville ne fut pas si heureux à l'Île des Lépreux », note-t-il encore.

Pressé d'atteindre la pointe sud de l'archipel et peut-être d'y faire une plus grande découverte, Cook n'aborda dans aucune des îles entrevues en chemin, sans souci de ses réserves de bois, et surtout d'eau, pourtant très imparfaitement renouvelées à Malakula. Les compagnons de Cook, séduits par leur premier débarquement, souhaitaient vivement un nouveau contact avec les Mélanésiens. « Nous prissions infiniment la compagnie des sauvages et une occasion d'examiner leurs mœurs, leurs habitations et leurs plantations », écrira Forster. Hélas, la seconde tentative de débarquement allait moins bien se dérouler. Dans la grande baie du sud-est de l'île de Erromango, deux chaloupes envoyées vers la terre aperçurent une foule d'hommes en armes et hésitèrent à accoster. Cook mit cependant pied à terre et tint à procéder à un premier échange. Bien vite enve-

loppés de toute part, les Anglais s'inquiétèrent, d'autant que l'insistance avec laquelle on leur faisait signe de tirer le canot sur la plage leur paraissait suspecte. Dans le doute ils décidèrent de rembarquer, un geste qui donna le signal de l'affrontement : les « sauvages » se ruèrent sur les navigateurs tentant de leur arracher leurs rames, tandis que pleuvaient les pierres et les flèches. Il fallait se dégager et les marins anglais ouvrirent le feu. Non sans mal car... la moitié des pierres à fusil ne fonctionna pas. « Si les fusils étaient partis toutes les fois où on essaya de nous tirer dessus, il est difficile de dire combien nous en aurions massacré : heureusement les pierres étaient mauvaises [...] », raconte Forster.

Cook, cette fois, n'avait pas fait mieux que Bougainville. Il renonça. Au loin, vers le sud, une autre grande île apparaissait, vers laquelle cinglèrent les vaisseaux, « attirés, dit toujours Forster, par une grande lumière que nous apercevions. Parmi les feux, l'un d'eux flamboyait comme la flamme d'un volcan » : Cook lui donnera le nom de « Tanna », qui, dans les langues locales, signifie simplement « la terre ».

### *Tanna ou l'occasion manquée*

Lorsque les vaisseaux eurent trouvé un mouillage dans la baie du sud-est de l'île, nommée depuis Port-Résolution, une foule d'hommes s'étaient rassemblés qui les observaient en grand silence. Quelques pirogues hésitantes s'approchèrent enfin. De l'une d'entre elles, un homme lança vers l'équipage quelques noix de coco. Cook descendit lui-même sur une chaloupe et offrit à son tour des pièces d'étoffe de couleur. Alors, sans plus de retenue, tous les « sauvages » se précipitèrent vers les navires. « Leur conduite devint téméraire et insolente. Ils tentèrent d'enlever tout ce qu'ils pouvaient atteindre... » en particulier le pavillon à la proue de la chaloupe, le gouvernail et les bouées flottantes au-dessus des ancres. En tout, dix-sept pirogues, contenant bien deux cents Mélanésiens, entouraient ainsi les Anglais. Débordés devant cette invasion, ils tirèrent en l'air au fusil, puis firent donner le canon, ce qui provoqua un plongeon général et le retrait des Mélanésiens, rendus plus circonspects. Leur attitude, dès lors, fut très partagée. Certains, comme ce vieillard qui fit plusieurs allers et retours entre les bateaux et le rivage afin d'apporter des noix de coco et une igname, étaient amicaux, d'autres, en grande excita-

tion, ne cessaient de pousser « des cris et des huées », d'autres, enfin, se montraient ouvertement hostiles.

Dans l'après-midi, Cook, suivi d'un fort détachement d'hommes en armes, mit pied à terre. En face de lui, écrivit-il, environ neuf cents hommes armés, séparés en deux groupes compacts. Au milieu, sur un espace vide, un don de régimes de bananes et d'ignames. Y conduit un chemin matérialisé par quatre roseaux plantés entre les offrandes et la grève. Le vieil homme faisait de larges signes vers eux afin qu'ils s'approchent et se saisissent des nourritures. Cook, méfiant, demanda en vain aux Mélanésiens de reculer puis de déposer leurs armes. Le vieil homme appuyait la demande des visiteurs mais, comme le signale Forster, « ils n'eurent pas plus d'égards pour lui que pour nous ». Le groupe de droite semblait plus agressif que celui de gauche auquel appartenait le vieillard. Cook fit tirer en l'air, sur la droite mais « les Mélanésiens revinrent de leur frayeur et commencèrent à nous menacer avec leurs armes. Un de ces impudents nous montra son derrière dans une attitude qui ne laissait aucune équivoque. Il se frappait les fesses avec la main, ce qui est un défi et un appel au combat chez toutes les nations de la Mer du Sud... ». On fit feu à nouveau, et même les bateaux tirèrent aux boulets. Rien n'y fit et si le calme revint, on resta armé, de part et d'autre.

Les Anglais apprirent le nom du vieil homme : Paowang. Visible-ment le maître du lieu, il leur offrait l'hospitalité. Ainsi leur permit-il de couper du bois, en recommandant toutefois de ne pas toucher aux cocotiers, et de remplir deux touques d'eau dans un étang tout proche. Mais Cook, nerveux, ordonna de rembarquer. Deuxième expédition l'après-midi. Paowang offre un petit cochon au chef du détachement et monte à bord pour une visite. Il en profite pour rendre une hache oubliée par la corvée de bois, puis demande la permission de se retirer, comme si, note Forster, « il obéissait à une espèce de cérémonial et qu'il ne croyait pas honnête de laisser ses hôtes seuls dans son pays. Ce qui paraît supposer qu'ils ont des idées de politique et de décence, que nous ne comptons pas trouver chez un peuple aussi peu civilisé ».

Les Anglais découvraient la politesse et la délicatesse des Mélanésiens. Peu à peu les uns et les autres se jaugèrent et un équilibre s'établit, autorisant des relations plus confiantes. Autre point positif : leur curiosité passée, les hommes des régions avoisinantes ne réapparurent plus et les marins et les savants purent évoluer plus librement parmi le peuple de Port-Résolution. Chaque jour des chaloupes débarquaient des hommes à terre pour des corvées d'eau et de bois. Les naturalistes, eux, allaient « herboriser », agrandissant, au fur et à

mesure des progrès de la confiance mutuelle, leur cercle d'excursion.

Les Blancs ne purent toutefois jamais aller dans la direction de la pointe qui clôt, au sud, la baie de Port-Résolution. Cet endroit, d'où parvenaient souvent des chants, leur resta interdit tout le temps de leur séjour. On ne tenait pas à ce qu'ils s'engagent trop loin, vers des contrées appartenant à des groupes différents et peut-être opposés. Les habitants n'hésitaient pas à signaler aux navigateurs qu'au-delà d'une certaine limite ils risquaient de se « faire manger ».

Pour le reste, les réticences des Mélanésiens devant l'invasion de leur vie domestique par ces étrangers dévorés de curiosités, disparurent assez vite. Au détour des sentiers et surtout près des cases, en fin de journée, se nouèrent des contacts de plus en plus détendus. Les Anglais échangeaient leurs noms avec les Mélanésiens de rencontre, apprenaient des mots et voyaient les femmes et les enfants s'approcher d'eux sans réticence. Paowang se conduisait en ambassadeur mais sans donner l'impression de jouer, pour autant, d'une autorité particulière.

Un jour, Cook et ses compagnons voulurent voir de plus près un volcan dont le fracas intermittent et les épaisses colonnes de fumée les intriguaient. Quittant le territoire du rivage, ils pénétrèrent dans la montagne qui le surplombe au nord. A une jonction de chemins, un homme leur barra la route. « Son attitude, dira Cook, la férocité de ses regards, la conduite qu'il tint ensuite nous confirmèrent que son devoir était de défendre l'entrée du sentier qu'il occupait. » Lorsque Cook décida de passer outre, le guide mélanésien qu'il avait recruté s'enfuit. Peu après, la petite troupe tomba sur une trentaine d'hommes armés, extrêmement nerveux, qui leur barraient à nouveau la route. Voulant éviter toute querelle et sachant qu'ils ne pouvaient se diriger seuls, les Anglais revinrent sur leurs pas. Cook, observateur mesuré et subtil commenta :

« Ainsi ces peuples se montraient hospitaliers, civils et d'un bon naturel, quand nous n'excitons point leur jalousie. Ces insulaires sont encore à un degré primitif de rudesse et à en juger par les apparences, ils sont fréquemment en guerre, non seulement avec leurs voisins, mais entre eux. Il est donc difficile pour eux de voir sans inquiétude des étrangers descendre sur leurs côtes, pénétrer dans l'intérieur de leur pays [...] Nous n'aurions pas pu satisfaire notre curiosité sans verser du sang. »

Hormis ces incidents, le séjour des Anglais à Port-Résolution se passa dans de bonnes conditions. Sans chaleur ni froideur excessives. A plusieurs reprises, les « sauvages » demandèrent à leurs visiteurs

combien de temps durerait leur séjour. Apprenant qu'il se limiterait à une dizaine de jours, ils parurent satisfaits...

Les derniers jours précédant leur départ, les navigateurs britanniques abattirent un grand arbre dans le but de remplacer le timon d'un de leurs vaisseaux. Paowang, le premier, s'en inquiéta. Cook lui offrit un chien et des étoffes mais en vain. Très vite l'opposition aux Blancs d'une partie de la population — en particulier celle de groupes alliés un peu plus lointains — se cristallisa autour de cet incident. Cook, le lendemain, dut faire protéger par un rideau de soldats la corvée chargée de ramener l'arbre abattu. Tandis que les matelots chargeaient le tronc sur les chaloupes, un groupe d'hommes, soucieux de connaître la destination du bois, s'approcha. Une sentinelle anglaise traça une limite sur le sable, enjoignant aux Mélanésiens de se retirer au-delà. Comme le soldat menaçait l'un des sauvages de son arme celui-ci aurait alors brandi son arc. Le soldat fit feu, à bout portant. Emmené par deux des siens sous le couvert, le blessé expira. En un instant la plage s'était vidée, lorsque le chirurgien de bord, dépêché sur les lieux, vint, hélas, constater la mort. Au moment du drame, Forster herborisait, seul dans la colline. Perdu dans la contemplation du paysage bocager, il sursauta au bruit de la détonation puis se hâta vers la grève. En chemin, il rencontra Sparrmann. Inquiets, ils virent plusieurs hommes fuir à leur approche :

« Enfin, en sortant du bois, nous vîmes deux Indiens assis sous l'arbre, et tenant un de leurs compatriotes mort dans leurs bras: Ils nous montrèrent une blessure qu'il avait au côté et nous dirent avec des regards touchants : il est tué... Nous fûmes étonnés, le Docteur Sparrmann et moi, de la modération des insulaires qui nous avaient laissé passer sans nous attaquer, alors qu'ils auraient pu censément se venger sur nous de l'assassinat de leur compatriote [...] »

Plus étonnant encore :

« Quelques-uns de ces mêmes insulaires, revenus peu après sur la plage, apportèrent des noix de coco qu'ils mirent à nos pieds. »

C'est Cook qui le note non sans signaler que ce « malheur jeta les habitants dans la plus grande consternation ». Les Anglais apprendront néanmoins que la victime appartenait à un groupe éloigné, étranger à celui de Port-Résolution.

Cook mit aux fers le soldat qui avait tiré mais son officier prit sa défense rappelant que selon les ordres donnés « la moindre menace de la part des naturels devait être punie de mort sur-le-champ ». Comme le note Forster avec amertume, le soldat sortit des fers et « le

droit que s'appropriait l'officier sur la vie des insulaires passa pour incontestable ». A la suite de ce drame les navigateurs jugèrent prudent de partir sans tarder et levèrent l'ancre dans la nuit du 20 août.

Le voyage continua ensuite vers le sud, où furent relevées les positions d'Erronam (Futuna) et d'Anatom. Cook, s'apercevant que l'archipel s'achevait avec cette dernière île, ne fit plus d'escales et remonta vers le nord, s'attardant à établir la première carte de l'archipel. Sur le chemin de Quiros, dans la Grande Baie de Saint-Philippe et de Saint-Jacques, il se heurta aux mêmes difficultés de navigation. A Big Bay, une foule considérable était massée sur la plage. Deux petites pirogues à voile s'approchèrent des navires avec la plus grande prudence. Les Anglais leur jetèrent des cordes auxquelles ils avaient fixé des clous de marine en guise de présents. Un dialogue par gestes s'instaura. « Ils n'hésitèrent pas à nous donner les noms des endroits de la baie que nous leur montrâmes, mais nous ne pûmes jamais obtenir celui de l'île », rapporta Cook. Ces hommes, plus foncés que ceux de Tanna, robustes et la tête ornée de plumes, ne comprenaient aucun des mots de langue polynésienne employés par Tanna ou Malakula. Ils fuirent en toute hâte lorsque deux chaloupes, envoyées pour reconnaître la baie, se rapprochèrent du bateau. Ce fut là le dernier contact que Cook noua avec les habitants de l'archipel.

Quittant ce vaste paysage, Forster écrivit, en un hommage indirect au navigateur portugais : « Quiros avait raison d'exalter la beauté et la fertilité de ce pays ; il paraît être un des plus beaux au monde. » Impression confirmée par Cook :

« Les deux côtés de ces montagnes sont entièrement couverts de plantations d'espèces très variées et chaque vallée est embellie par un ruisseau... Les colonnes de fumée qui le jour jaillissaient de toutes les parties de l'île et les feux qui y brillaient la nuit annoncent une terre riche et peuplée de beaucoup d'habitants. »

Après avoir fait le tour de l'île les vaisseaux mirent le cap sur la Nouvelle-Zélande. Bilan du voyage : un relevé de la position géographique de toutes les îles et, pour la première fois, à Tanna et à Malakula, un contact réel avec les Mélanésien. Cook conclura :

« Je crois avoir obtenu le droit de nommer ces îles et, par la suite, je les désignerai sous le nom de Nouvelles-Hébrides. »

Ce nom resta à l'archipel. On peut le regretter tant celui des « Grandes Cyclades » sonnait plus joliment.

## *Une société rousseauiste ?*

Cook et ses compagnons notèrent la faiblesse technologique de cette société figée dans l'âge de pierre mais soulignèrent son degré élevé de civilité sociale et d'harmonie culturelle. Sérénité et intelligence se dégagent des portraits qu'ils firent de leurs hôtes. L'image d'un bonheur paisible y est constamment présente. Comme l'écrit Forster, « nous fûmes témoins de leur félicité domestique ». Les Mélanésiens, quant à eux, une fois passé le choc de la première vision, accueillirent leurs visiteurs avec courtoisie et bonne humeur à condition qu'ils respectent leur souveraineté territoriale. Cook l'avait compris : les Mélanésiens de Tanna étaient au fond les mêmes, ou presque, que ceux d'Espiritu Santo, seul l'esprit des visiteurs avait changé. Les découvreurs de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle étaient curieux d'une civilisation différente et ne projetaient pas sur elle — du moins pas encore — leur propre instinct de supériorité et leur volonté d'évangélisation.

Forster, le jour précédant le départ des Anglais, monta seul sur la colline qui domine au nord la plaine de Port-Résolution. Là, sur les contreforts de la montagne de Yenkahi, il observa un homme qui chantait en plantant des ignames. Nous étions en août, c'est-à-dire à la morte saison du cycle agricole. Des jardins déjà récoltés il ne subsistait plus que les bananiers. En revanche, commençaient les premiers travaux de défrichage et de plantations pour l'année suivante. Les jardins d'ignames, coupés de haies de bananiers et de roseaux, couvraient alors pratiquement tout le versant de la colline :

« Les nombreux tourbillons de fumée qui jaillissaient de chaque bocage offraient l'idée de la vie domestique : mes pensées se portaient naturellement sur l'amitié et le bonheur de ce peuple [...] »

Pour défricher, les insulaires utilisaient deux types de hache : l'une en pierre noire et affûtée, l'autre, une herminette « dans laquelle un coquillage brisé était attaché en guise de tranchant ». En dépit de la faiblesse de cet outillage les pratiques agraires paraissaient « judicieuses et expéditives ». Cook décrivit ainsi le défrichage : les branches des arbres étaient abattues à la hache, puis les racines mises au jour par

un travail de surcreusement périphérique. Le feu alors communiqué à l'arbre le tuait mais laissait debout les troncs noircis et étêtés.

Ce peuple apparaissait essentiellement tourné vers la terre. Nanti de pirogues rudimentaires il ne connaissait pas les techniques de la pêche au filet, contrairement à ceux du nord de l'archipel. En revanche, on les voyait pêcher à l'arc ou à la sagaie sur les récifs. « Je crois que la mer contribue peu à leur suffisance, disait Cook. Cela vient-il de ce que leur côte n'est pas poissonneuse ou de la maladresse de leurs pêcheurs ? » Chaque jardin vivrier apparut aux yeux des navigateurs comme une véritable œuvre d'art, entretenue sur un sol soigneusement désherbé, où les haies donnaient une impression de bocage. Forster note la présence de plantes odoriférantes et décoratives disposées de façon esthétique : « La position, c'est-à-dire le site des jardins, était délicieuse. » Une première vision du paysage mélanésien traditionnel de Tanna apparaît ainsi dans la description de Cook et de ses compagnons. Des étendues cultivées, où les jardins se joignent, forment des îlots de culture apparemment stables, au sein d'un territoire laissé pour sa plus grande partie sous une forme de brousse claire. Les villages, constitués de cases basses, sont dispersés en groupes de quelques unités. Un dessin de Hodges fort connu illustre ainsi la « félicité domestique ». Ce peuple semblait jouir d'un bonheur champêtre et tranquille qui ravissait l'esprit des Européens du XVIII<sup>e</sup> siècle.

On était très près de l'image des « bons sauvages » des philosophes. Forster note la courtoisie naturelle de leurs hôtes :

« Les indigènes nous traitèrent fort civilement ; s'ils nous rencontraient au milieu d'un sentier étroit, ils se retiraient dans les buissons et dans l'herbe, afin de nous laisser passer. Dès qu'ils savaient nos noms, ils les prononçaient avec un sourire de salutation et s'ils nous voyaient pour la première fois, ils nous le demandaient [...] »

Là encore, l'organisation sociale, peu apparente, laissa les navigateurs perplexes. Cook raconte qu'il demanda un jour à Paowang s'il y avait un chef sur l'île ou pour employer ses propres termes un « roi » dont l'autorité équivalait à celle des *Ariki* polynésiens. Ce dernier terme était compris par les gens de Port-Résolution. La réponse de Paowang fut affirmative ; on conduisit Cook et ses amis dans un petit village auprès d'un homme nommé Yogai. « Cet homme fort avancé en âge, raconte Cook, avait pourtant une physionomie ouverte et d'une grande gaieté. » Rien ne le distinguait des autres, ni dans son mode de vie ni dans son attitude. Tout au plus portait-il une ceinture d'écorce de tapa à rayures noires et rouges (signe de l'aristocratie locale). Il ne disposait apparemment d'aucune richesse particulière et

sa case était en tout point semblable à celles des autres. Curieux chef ou curieux roi que ce vieil homme rieur. Cook prit son parti de cette absence apparente de pouvoir :

« Nous ignorions tout en ce qui concerne leur gouvernement. Ils semblaient reconnaître des chefs parmi eux... mais ceux-ci ne paraissaient jouir que de peu d'autorité sur le reste du peuple. Dans le voisinage du port, par exemple, s'il y avait un chef, il est probable que nous l'aurions identifié. »

Un peu plus loin, il précise :

« On a remarqué que l'un de ces rois n'avait pas même eu assez d'autorité pour faire monter un Indien sur un cocotier dont il voulait les fruits. Après s'être adressé à plusieurs de ses « sujets » il fut obligé d'y monter lui-même. Et là, pour se venger, il ne laissa qu'une seule noix [...] »

Conclusion : peuple d'agriculteurs et d'éleveurs de cochons, à la fois paisible et guerrier, ces « sauvages » apparaissaient comme heureusement investis dans une société simple, divisée en groupes territoriaux autonomes. Bref, une société sans État et apparemment égalitaire.

Les gens de Port-Résolution parlaient ou comprenaient trois langues : la leur, celle de leurs voisins du nord de la région du volcan et une langue à consonnances polynésiennes très proche de celle de l'archipel des Tonga, dont les navigateurs anglais, eux-mêmes, avaient acquis une certaine connaissance. C'est cette dernière qui autorisa une relative communication. On la parlait également sur les deux petites îles voisines, discernables au large : Aniwa et Erronan (ou Futuna). De toute façon, l'univers connu du peuple de Port-Résolution était limité. Cook nous le confirme : « Cette nation (Tanna) est absolument distincte. Malakula, Epi leur étaient entièrement inconnus ; ils n'avaient même jamais entendu parler de l'île Sandwich, pourtant moins éloignée. Je me donnais assez de peine pour savoir jusqu'où s'étendaient leurs connaissances géographiques et je trouvais qu'elles ne passaient pas les bornes de leur horizon. » Nous voici loin des peuples navigateurs qui, comme ceux de Santa-Cruz, pouvaient nommer soixante-dix îles fort éloignées des leurs et rayonnaient jusqu'aux Fidji, aux îles Salomon et au nord de Vanuatu. Ce peuple regardait davantage vers l'intérieur de ses terres que du côté de l'horizon. Seule explication à la règle : une relation, plus lointaine, semblait avoir existé entre Tanna et les îles Loyauté. Forster fait une remarque intéressante à ce sujet : ayant gravi une colline avec un homme de Port-Résolution, ce dernier lui désigna au sud la silhouette de l'île d'Anatom, puis : « Tournant ses doigts un peu au

nord, il nous dit qu'il y avait une seconde île appelée Etonga, ce qui confirme l'idée que j'ai hasardée ailleurs, selon laquelle Tanna communique avec les îles des Amis. Le nom de Etonga ressemble beaucoup à celui de Tongatabu. »

Le goût de ce peuple pour la parure corporelle fut également noté par tous les chroniqueurs. Les gens de Tanna aimaient planter dans leurs cheveux des plumes de coq ou d'épervier. Ils s'ornaient de bracelets en noix de coco sculptée sur lesquels ils fichaient des plantes odoriférantes. En guise de pendentifs, ils portaient fréquemment des écailles de tortue ou des morceaux de pierre verte de jade percés en leur milieu. Ces pierres n'ont pas leur origine dans les formations géologiques de l'île. Pour Aubert de la Rue <sup>1</sup>, il s'agit de néphrites originaires de la Nouvelle-Calédonie, en particulier de l'île Ouen. On en trouve également en Nouvelle-Zélande et en Nouvelle-Guinée. Elles seraient parvenues à Tanna à la suite d'une relation fort ancienne, probablement par la Nouvelle-Calédonie. Mais le souvenir s'en est perdu ; pour les hommes d'aujourd'hui, le jade a une origine magique, dont la source se situerait à l'est de l'île, dans la région proche du volcan. Enfin, les coiffures compliquées des hommes aux cheveux lissés, entourés de bâtonnets et rejetés en arrière apparurent comme un fait unique dans l'archipel.

Et les femmes ? Le sort qui leur était réservé choqua les visiteurs. L'essentiel des travaux quotidiens reposaient sur elles. Et Cook de noter : « On observa que seules les femmes portaient les fardeaux, tandis que les hommes marchaient sans embarras, chargés de leurs seules armes. » En somme, conclut le navigateur, « ils sont injustes envers leurs femmes... mais moins cruels et dénaturés que les Néo-Zélandais (Maori) ». Cette tâche de portage dévolue aux femmes créa d'ailleurs une équivoque. Förster, l'homme des randonnées botaniques, avait coutume d'emmener un jeune matelot qui portait son sac d'échantillons. Les hommes de Tanna en conclurent qu'il s'agissait d'une femme et, de la façon la plus directe, cherchèrent à l'entraîner dans la brousse à plusieurs reprises. Devant une telle insistance les Anglais crurent à des manifestations de mœurs homosexuelles... jusqu'à ce que les « sauvages », reconnaissant leur erreur, cessent d'importuner le porteur d'échantillons !

Les navigateurs estimèrent la population de l'ensemble de l'île à environ 20 000 habitants. Rien d'une région surpeuplée. L'inquiétude permanente, face aux habitants des territoires voisins et l'existence

1. « Sur la nature et l'origine probable des pierres portées en pendentifs dans l'île de Tanna ». *L'Anthropologie*, Paris, 1938.

d'une continuelle atmosphère de guerre, sur les limites contrastaient avec l'aspect paisible de la vie domestique à l'intérieur de celle-ci. Forster remarqua : « la fabrication des armes était ce qui les occupait le plus ». Ils ne les quittaient jamais. Même réflexion de la part de Cook :

« L'habitat était dispersé en groupes de cases réunissant quelques familles. Les hommes continuellement armés paraissaient sur un pied de guerre permanent : au-delà d'une limite précise, ils se considéraient visiblement en territoire ennemi. »

Cook s'étonna de l'absence de formes apparentes de religiosité : « Nous ne leur avons vu faire aucun acte de religion, ni rien qui put passer pour superstitieux. » Le seul point mystérieux restait la pointe est de la baie, interdite et d'où, chaque matin, ils entendaient un chant, sorte d'incantation. Les Britanniques pensaient qu'un temple était caché dans cet endroit, mais ils ne purent jamais en lever le mystère. En fait, comme on le verra plus loin, la pointe est de la baie de Port-Résolution était un lieu tabou, consacré aux pouvoirs magiques (*Ika Assim*).

« Chez ces peuples, à l'exception de la culture des terres, les arts méritent à peine qu'on en fasse mention [...]. » Il n'existait en effet ni tissage, ni poterie, ni même de création artistique apparente, comme les masques rituels ou statues des autres îles. Seuls quelques domaines particuliers témoignaient de la créativité de ce peuple. Mais, là, les gens de Tanna frôlaient une certaine perfection. Ainsi les Anglais furent-ils frappés notamment par la beauté de leurs chants et par celle du son des flûtes de roseaux qu'ils jugèrent supérieurs en harmonie à tout ce qu'ils avaient entendu dans les autres îles.

Dans le dialogue qui s'instaura, les Mélanésien se situèrent résolument sur un pied d'égalité. Jamais ils ne vinrent aider les Blancs qui travaillaient ou portaient des charges, se contentant de les observer dans un silence... difficile à interpréter. Ils marquèrent également leur souveraineté en contrôlant les gestes et déplacements de leurs visiteurs. Comme on l'a vu, tous les incidents avec les Européens, lors des premiers contacts, résultèrent de la non-observance de la loi territoriale. Le drame de Big Bay éclata parce que les Espagnols ne voulurent pas se confiner aux limites tracées sur la plage ; celui d'Aoba, parce que Bougainville « enterra » quelque chose dans la terre de l'île ; et celui de la veille du départ de Cook, parce qu'un soldat traça lui-même une limite devant un habitant de Tanna. Ce sens très aigu de la souveraineté territoriale apparut comme un trait commun à tous les peuples « découverts ». Maîtres du sol, ils n'admettaient pas

que les Blancs tracent des marques ou viennent leur donner des ordres. Inversement, lorsque d'aventure ils montaient à bord des bateaux, ils en respectaient scrupuleusement les règles car c'étaient celles de leurs visiteurs. Cook eut la sagesse personnelle de se plier volontairement à la loi de ses hôtes. Comme il le dit lui-même, « Nous ne prîmes rien, pas même de l'eau ou du bois, sans leur consentement ». Une relation inhabituelle, échappant aux normes culturelles des uns et des autres, naquit de ce respect mutuel. En effet, elle ne s'inscrivait pas dans le cadre généreux des rites d'accueil mélanésiens et elle rompait tout autant avec la conduite conquérante et dominatrice des Blancs. Une telle relation, égalitaire et nouvelle, ne se reproduisit guère par la suite.

### *Les « Esprits du fond des mers »*

L'idée communément admise est que les Mélanésiens prirent les premiers navigateurs blancs pour leurs propres ancêtres. Selon Codrington, la vision mélanésienne traditionnelle du monde reste celle d'une mer parsemée d'îles que le ciel enveloppe comme une chape : l'univers se réduit aux terres que les hommes discernent. Au-delà, le ciel plonge dans la mer et en barre hermétiquement l'horizon : il n'y a plus, ensuite, que les esprits. Sous la mer, se tient un monde sacré où habitent les ancêtres décédés. La vision géographique de l'espace est ainsi stratifiée dans le sens de la hauteur et non pas dans celui de l'étendue. L'irruption de vaisseaux immenses venus de l'horizon et conduits par des inconnus à peau blanche posait un difficile problème à la société mélanésienne. « Ils étaient pratiquement sûrs qu'ils (les navigateurs) sortaient de la mer, car aucun homme de ce monde ne pouvait avoir de tels vaisseaux. De même, ils étaient persuadés que ces voyageurs n'étaient pas des hommes : s'ils l'avaient été, ils auraient été noirs. Qui étaient-ils ? Ils étaient des esprits et étant des esprits, ils ne pouvaient être que ceux des hommes qui avaient vécu dans ce monde <sup>1</sup>. »

Cette idée est encore confirmée par un texte oral mélanésien que cite Bernard Vienne dans son étude sur les îles Banks :

1. P.H. Codrington, *The Melanesians, studies in their anthropology and folklore*. Oxford University Press, 1891.

« Nous ne connaissions que quelques îles [...] Nous pensions qu'elles étaient le Monde et qu'il n'y en avait pas d'autres. Quand nous vîmes un grand bateau venant vers nous, nous allâmes en pirogue au devant de lui et nous vîmes des hommes différents de nous : ils étaient blancs. Nous ne savions d'où ils venaient, mais nous pensions que peut-être ils vivaient tout à l'est, là où le soleil se lève, car ils portaient des chemises rouges de la couleur du soleil [...] Quelques-uns, lorsqu'ils virent pour la première fois un bateau, crurent que c'était une île flottante et que les Blancs à bord n'étaient pas des hommes, mais des esprits <sup>1</sup>. »

Pour les Mélanésiens, ces esprits ne pouvaient être que ceux de leurs ancêtres ou de leurs héros, revenant pour nouer une nouvelle alliance. On comprend donc l'émotion qui s'empara des hommes des grèves où les vaisseaux venaient ancrer. Ils avaient été choisis pour recevoir la manne de l'au-delà, ils devenaient les élus du monde surnaturel. Croyant entrer dans un « potlatch » <sup>2</sup> fantastique avec leurs ancêtres, ils s'apprêtaient à leur donner tous leurs biens et à recevoir en échange des dons supérieurs et sacrés. Dans la plupart des îles où eut lieu le premier contact, l'accueil immédiat fut donc délirant. Tous venaient vers la plage en grand état d'excitation. Les danses de guerre n'étaient que danses d'accueil, les cris et les chants, signes de bienvenue. Or les navigateurs le plus souvent s'y méprirent. Ils tirèrent — en l'air, mais parfois à bout portant — lorsqu'ils étaient serrés de trop près ; ils ne donnèrent rien ou presque, et tant par leurs gestes que par leurs visages courroucés ou effrayés, ils montraient un désaccord total avec le type de relation où on voulait les entraîner.

Pour les Mélanésiens, une telle attitude de rupture, ou de réserve, devenait incompréhensible. Ceux des bateaux n'agissaient pas du tout comme des ancêtres : leurs regards, leurs visages n'étaient pas forcément amicaux ; ils refusaient l'échange, ils avaient des armes inconnues et terrifiantes. Leurs cadeaux d'étoffes ou de médailles n'étaient que pacotille. Bref, ces nouveaux venus sortaient du commun, mais n'étaient assurément pas ceux que l'on attendait... Du coup la méfiance reprit ses droits et les êtres venus du bout de l'horizon apparurent aux gens de Tanna comme des *yarimus* ou encore des *yarimu enao neta'i*, c'est-à-dire des « esprits du fond des mers ». Rien de commun avec les esprits des ancêtres, et donc avec les hommes. La méprise initiale ne dura en fait que très peu de temps. Mais quelle attitude fallait-il adopter ? Certains, comme Paowang, se montrèrent conciliants. A ses yeux, la règle de l'hospitalité les plaçait en quelque

1. Georges Saravai cité par B. Vienne dans « Gens de Mota-Lava », publication de L'ORSTOM et de la société des Océanistes, Paris, 1984.

2. Cérémonie de l'échange total chez les indiens nord-américains : deux groupes s'échangent tous leurs biens puis les détruisent.

sorte sous leur protection. Les voisins étaient plus agressifs, « arrogants », comme le disent aussi bien les Espagnols que les Anglais. A Tanna, les Anglais purent jouir d'un séjour paisible grâce à l'accueil de Paowang. Toutefois, le climat d'euphorie des premiers instants ne réapparut jamais. Les gens de Tanna ne se faisaient plus d'illusion sur la qualité de leurs visiteurs et l'immense curiosité des premiers jours s'était envolée. Les relations personnelles entre les navigateurs et leurs hôtes s'améliorèrent, en revanche, au fil des jours. Les visiteurs avaient les mêmes traits, les mêmes limites, les mêmes besoins que les autres hommes. Ils avaient faim, chaud et soif, ils se fatiguaient dans les marches, ils n'étaient pas capables de comprendre leur langue. Bref, ils étaient des hommes ou presque, dangereux mais naïfs. Alors on n'attendit plus d'eux que leur départ.

Il est significatif que tant à Santo, Malakula ou Tanna, le premier geste des Mélanésiens fut d'offrir à leurs visiteurs un petit cochon, don qu'ils ne réitérèrent jamais par la suite. En Mélanésie, le cochon est l'animal sacré. On le donne, on le partage avec des alliés contre des dons de valeur symétrique. Par cette première offrande, les gens des îles amorcèrent symboliquement le début d'un cycle d'échange rituel. Une fois revenus de leur méprise, ils gardèrent définitivement leurs dons essentiels : on ne les partage pas avec des *yarimus*. Voici pourquoi les Anglais ne purent obtenir ni les cochons gras et luisants, errant chaque jour près des cases, ni même les volailles. Là est l'indication du vrai refus des Mélanésiens. Refus de faire entrer des étrangers dans leur propre monde. Alors, tout se passa comme si la société locale s'était, dans un deuxième temps, refermée. On donna le change par des cadeaux sans importance, mais l'essentiel fut soigneusement dissimulé. Pour des hommes qui, depuis plusieurs mois, se nourrissaient de salaisons et d'indigestes biscuits de marine, le « refus » dut être douloureusement ressenti. Cook et ses compagnons eurent l'héroïsme de ne pas s'en offusquer. Tel Forster qui, après avoir montré à un insulaire comment se servir d'une hache, voulut la lui céder en échange d'un cochon : « [...] mais ils furent sourds à cette proposition et ils ne nous en ont pas vendu un seul durant notre relâche ».

Tout comme ils avaient caché certains lieux sacrés et franges de leurs territoires, les Mélanésiens cachèrent l'essentiel de leur société, de leurs danses et de leurs rituels. Ils gardèrent pour eux la « Coutume », c'est-à-dire leurs croyances et leurs nourritures essentielles. Cette « réserve culturelle » n'implique pas pour autant qu'il n'y ait pas eu de réelle relation entre eux et leurs visiteurs. Sans doute Forster était-il dans le vrai lorsqu'il écrivait :

« Ces insulaires, accoutumés à voir en chaque étranger un ennemi lâche et perfide, conçurent peu à peu des sentiments plus nobles de notre espèce [...] Bientôt ils commencèrent à aimer notre conversation et ils conçurent de l'amitié pour nous. »

Les navigateurs quittèrent néanmoins Tanna avec un souvenir de qualité. Face à cette société qui les avait accueillis mais sans jamais se livrer ils conclurent que celle-ci était une société « naturelle », sans organisation hiérarchique ni notion réelle du commerce. Ils admirèrent son caractère harmonieux, sa « félicité domestique », une certaine qualité humaine, la beauté aussi et la fertilité de cette terre. Bref, ils avaient cru découvrir la société « rousseauiste » qu'ils recherchaient.

L'histoire de ce premier contact est en quelque sorte le modèle de ceux qui s'ensuivirent et le résumé de leurs malentendus. On y trouve pêle-mêle, ruses, tragédies, violences, spoliations, mais aussi parfois « rencontre », dialogue et apports réciproques, le tout malgré des grilles culturelles différentes. Sur les grèves de l'« Archipel découvert », Blancs et Mélanésiens se regardèrent dans un climat lourd, fondamentalement ambigu et pourtant parfois étrangement amical. La société mélanésienne s'investit formidablement dans ces premiers instants : elle vit dans l'arrivée des Blancs l'aurore d'un nouveau destin et le retour prodigieux des ancêtres. Puis elle recula : ce qu'apportaient les Blancs ne lui convenait pas, la route par laquelle ils arrivaient n'était pas la leur, leur message était celui d'étrangers, leurs dons n'entraient pas dans l'héritage mélanésien. Face aux Espagnols qui voulaient imposer leur foi et capturèrent des enfants pour les baptiser, puis face à la visite plus brève des Français et surtout à celle des compagnons de James Cook cherchant à mieux les connaître, les Mélanésiens réagirent avec subtilité et un sens affirmé de la relation politique. Ils attendirent calmement le départ des Blancs afin de se retrouver eux-mêmes dans les certitudes de leur identité et dans le « séjour paisible » de leurs territoires ancestraux. Ils ne savaient pas encore que le répit durerait moins d'un siècle.

## CHAPITRE III

### Les écumeurs de grèves

*« Si tu veux savoir ce que c'est que l'Empire britannique, écoute-moi. L'Empire britannique est le produit de la sueur, du sang et des larmes, non point versés, mais seulement représentés en souffrances, des pauvres brutes qui ont enduré ce que j'ai enduré. Et non seulement l'Empire britannique, mais l'Empire français et l'allemand et le hollandais et le malheureux empire du blanc partout où il s'en est allé, poussé par son appétit de territoire et d'espace. »*

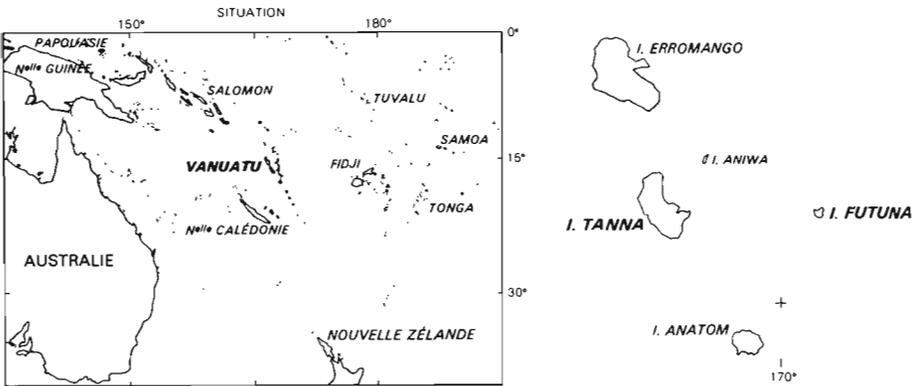
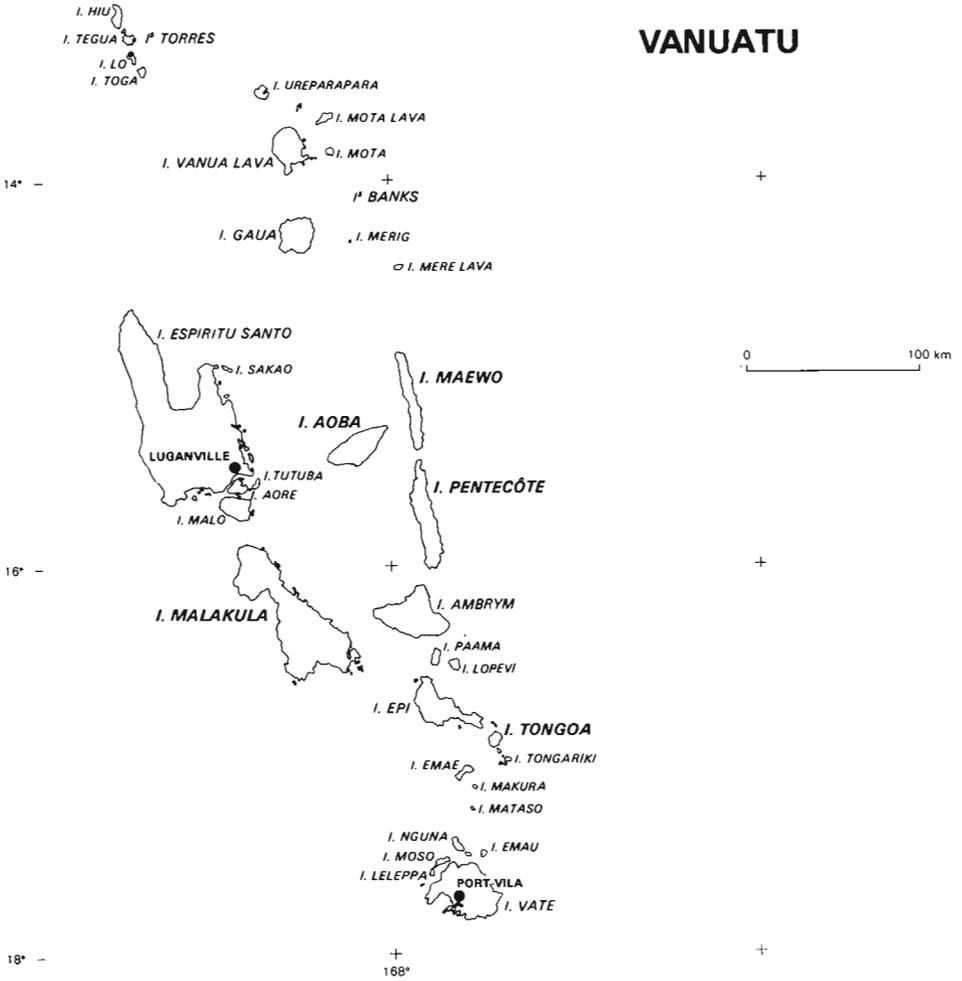
R.-J. Fletcher <sup>1</sup>

Alors que la Polynésie ne cessait de susciter engouement et curiosités (les premiers missionnaires britanniques de la London Missionary Society débarquèrent en 1797 à Tahiti, aux Marquises et à Tonga), les « îles noires » de Mélanésie restèrent longtemps à l'abri des préoccupations évangéliques et de l'essor colonial du monde européen ou nord-américain. Après les découvertes de Cook, pendant un demi-siècle, seuls les baleiniers sillonnèrent les mers de l'archipel. Mais ils y évitaient autant que possible les escales en raison de la réputation de « férocité » et de cannibalisme de leurs habitants.

Pour les Mélanésiens, le « répit » dura jusqu'à la découverte du bois de santal, en 1825.

1. Îles de Paradis, îles d'Illusion : lettres des mers su Sud. Traduction, le Sycamore, Paris, 1979.

# VANUATU



## *La ruée sur le santal*

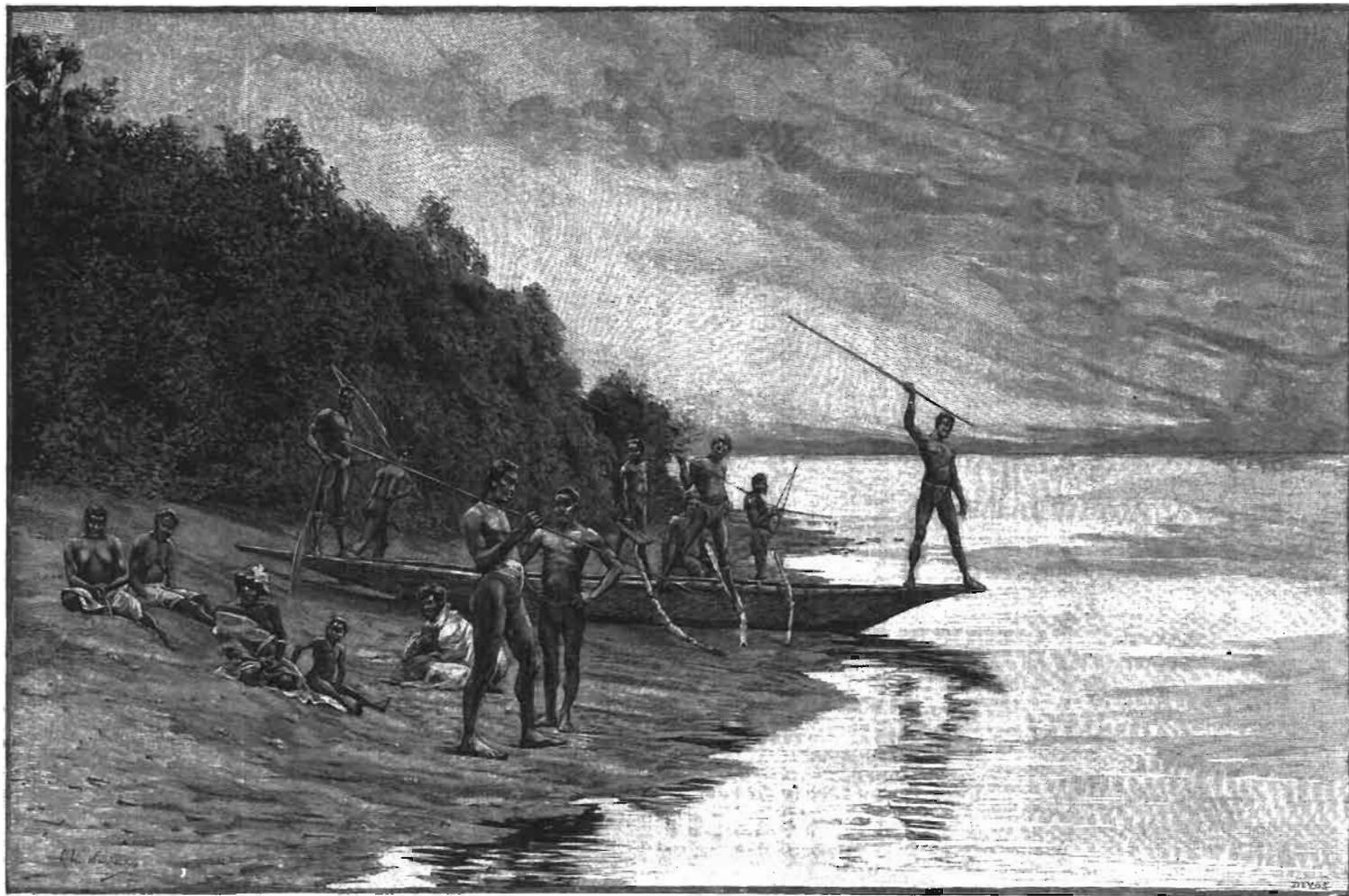
Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les îles du Pacifique commencèrent à présenter un intérêt commercial. On y découvrit deux produits très demandés sur le marché chinois : la bêche de mer et le bois de santal. La bêche de mer, cette holothurie dont le nom dérive du mot portugais « bicho del mar », se développe sur les fonds sablonneux des atolls ou en retrait des récifs frangeants. Les Chinois, friands de ces mets aux vertus aphrodisiaques, les achetaient depuis trois siècles à des intermédiaires malais, philippins ou portugais qui les importaient du monde indo-pacifique. Les colons d'Australie s'y intéressèrent dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle. Entre 1820 et 1850, l'exploitation de la bêche de mer se développa surtout dans l'archipel des Fidji où plus de trente navires participèrent à ce négoce.

A la même époque, l'exploitation du bois de santal donnait lieu, dans l'archipel des Nouvelles-Hébrides, à un commerce d'une toute autre ampleur. Là encore, il s'agissait de rééquilibrer les échanges avec la Chine. Les Chinois étaient en effet acquéreurs en quantité illimitée du bois de santal utilisé pour le culte de leurs morts. Pour les colonies australiennes, grandes consommatrices d'un thé acheté alors presque exclusivement à la Chine, le commerce de la bêche de mer et surtout du bois, devint un moyen d'atténuer leur déficit commercial chronique. Comme les cours du santal, quoique instables, pouvaient procurer des bénéfices substantiels, il devint l'un des motifs d'une relance de l'exploration dans les îles du Pacifique.

Peter Dillon<sup>1</sup>, lors d'une escale en 1825, à Port-Résolution (Tanna), apprit que l'île voisine d'Erromango recérait du bois de santal en grande quantité<sup>2</sup>. Dillon vérifia la nouvelle mais son enthousiasme fut vite tempéré par la nature de ses contacts avec les habitants de l'île : « Les relations amicales établies avec la tribu de la rive gauche de la rivière lui valurent l'hostilité des gens de la rive droite et

1. Peter Dillon est l'un des marins-aventuriers les plus célèbres de cette époque, et probablement l'un de ceux dont la connaissance des mers du Sud était la plus complète. On lui doit la découverte à Vanikoro des vestiges du naufrage de La Pérouse, disparu en mer au cours d'un voyage d'exploration à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

2. Dillon n'était pas, comme il se l'imaginait, le premier Blanc, après Cook, à visiter la baie. Les gens de Port-Résolution avaient reçu depuis la visite d'autres navires, baleiniers sans doute, et surtout celle, en 1807, d'un explorateur russe nommé Golovonin. Le récit de son voyage n'a malheureusement pas été traduit du russe et se trouve toujours en Union soviétique.



Indigènes pêchant à l'arc et à la sagaie (Dessin de Jonas, gravé par Devos)

des attaques contre lui et ses hommes<sup>1</sup>.» Pire, la population n'accorda aucun intérêt aux marchandises offertes par le visiteur, pas plus qu'elle n'envisagea de couper du bois de santal contre rétribution. Dillon, déçu, quitta les Nouvelles-Hébrides après quelques jours et pour autant qu'on sache, n'y revint jamais.

Mais la nouvelle de sa découverte ne tarda pas à se répandre. Dès l'année suivante le trafic du santal commença dans l'archipel, comparable à certains égards à la ruée vers l'or vécue au même moment par les États-Unis. Dans les quelques années qui suivirent la découverte de Dillon, plusieurs expéditions santalières furent menées dans le sud des Nouvelles-Hébrides. Sûrs de ne pouvoir compter sur les bonnes dispositions des habitants, leurs chefs les entreprirent comme de véritables conquêtes militaires.

Le premier voyage, en 1829, fut dirigé par P. Henry, un trafiquant santalier anglo-saxon basé à Hawaï. Il avait décidé de s'emparer d'Erromango et de transformer l'île en colonie afin de mieux exploiter son santal. Déjà un gouverneur, Boki, avait été désigné. Deux navires portant cinq cents hommes armés, pour la plupart d'origine hawaïenne, quittèrent Honolulu, suivis par d'autres navires, anglais et tahitiens qui venaient de recruter, aux Cook et aux Tonga, plusieurs équipes de travailleurs polynésiens armés. Ainsi le « Sophia » qui emmenait deux cents hommes originaires de Rotumah (îles Cook), volontaires pour le travail du santal et accessoirement pour la guerre presque inévitable avec les hommes des « îles noires ». Le hasard voulut que tous ces navires mouillèrent pratiquement ensemble dans la baie du sud-ouest de l'île, (Dillon's Bay).

D'après le récit des capitaines, l'irruption de leurs vaisseaux déclencha une guerre totale avec les habitants d'Erromango et l'expédition fit demi-tour. Mais la tragédie se doubla d'un désastre : les Polynésiens d'Hawaï furent pratiquement tous décimés par les fièvres. Seuls une vingtaine d'entre eux revirent leur pays, la plupart ayant succombé pendant le voyage du retour.

Catastrophiques humainement, ces premières expéditions se révélèrent aussi un échec économique pour les armateurs. Pourtant, le besoin de santal et les bénéfices financiers espérés étaient tels que le trafic continua. Entre 1829 et 1830, les santaliers évitèrent les îles au sud des Nouvelles-Hébrides, considérées comme dangereuses et malsaines, pour porter leurs efforts vers la Nouvelle-Calédonie et les îles Loyauté. Nouveau voyage vers Erromango et Vate en 1842. Les

1. Les éléments principaux du développement historique sur l'époque santalière sont pour l'essentiel tirés de l'ouvrage de D. Shineberg et sa traduction en français par « La Société des Études Historiques de Nouvelle-Calédonie » sous le titre *Ils étaient venus chercher du santal*, Nouméa, 1973.

affrontements se renouvelant d'emblée, dans la première île, les navires santaliens poussèrent jusqu'au nord-ouest de l'île de Vate. Là, les Blancs, restés à bord, firent débarquer une centaine de travailleurs tongiens armés. Le choc était inévitable. Des scènes d'une rare violence éclatèrent. Les récits font état de soixante-huit morts parmi les Mélanésiens, les derniers d'entre eux, réfugiés dans des grottes, furent enfumés puis massacrés. Cet événement fut l'un des plus sinistres de l'époque santalière. Et le trafic allait continuer, marqué par l'insécurité, sans lois ni règles, hormis bien entendu, celles de l'intérêt commercial.

L'épuisement des sites santaliens des îles Loyauté et de l'île des Pins, relança dès 1842 le trafic vers les Nouvelles-Hébrides, en particulier sur Anatom, Vate, Aniwa et Erromango riches d'un bois de meilleure qualité. Aux expéditions militaires succéda l'organisation plus souple et efficace de ce que Dorothy Shineberg a appelé les « marchands-aventuriers »<sup>1</sup>. Ceux-ci pratiquaient une forme de « voyages spéculatifs » consistant à tourner d'île en île jusqu'à ce que les cales soient pleines. La méthode ne supprimait ni les incidents, ni les risques personnels mais évitait les batailles rangées. Du coup, pour les Blancs, le trafic redevint une aventure individuelle dans laquelle les Mélanésiens ne se trouvaient pas en position totale d'infériorité. Le « commerce » du santal culmina dans les années 1846 et 1847. Des personnalités comme Robert Towns et James Paddon en émergèrent, contribuant à le structurer. Ce sont eux qui créèrent, notamment, les stations à terre. Le pidgin anglais « bislama »<sup>2</sup> se répandit alors en tant que *Lingua franca* sur toute l'aire géographique sillonnée par les navires santaliens. Anatom (la baie d'Anelgohat), Erromango (Dillon's Bay) et Tanna (Port-Résolution) devinrent les points centraux du trafic. D'août 1841 à août 1851, on compta près de cent cinquante expéditions, chacune marquée d'escales et de reconnaissances diverses dans des îles encore inconnues des Blancs. La baie d'Anatom accueillait quarante navires par an. Cette fois, le contact avec les Blancs et, surtout, avec leur civilisation matérielle, devint une réalité pour les habitants de ces rivages.

L'indifférence pour les marchandises européennes ne tarda pas à disparaître lorsque les Mélanésiens s'aperçurent des avantages qu'ils

1. Dorothy Shineberg, *They came for Sandalwood*, Melbourne University Press, 1967. Traduction française par les Publications de la Société d'Études Historiques de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1973.

2. Pour J.M. Charpentier, le pidgin bislama est l'extension, sous une forme nouvelle, d'un parler véhiculaire employé à l'origine en Insulinde par des navires marchands. Les Portugais y jouaient un grand rôle : « Le pidgin bislama et le multi-linguisme aux Nouvelles-Hébrides », la Selaif, CNRS, n° 35, Paris, 1979.

pouvaient tirer des ciseaux, couteaux, haches, scies ou hameçons. Une fois ce besoin comblé, les demandes se portèrent sur les étoffes et couvertures de couleurs vives, c'est-à-dire des objets de parure liés à un souci esthétique et pouvant servir à des échanges avec les groupes voisins. L'usage du tabac se répandit dès 1848 : il apparaît sur tous les livres de bord comme l'article de traite principal. Pour en obtenir, les Mélanésiens acceptèrent enfin de couper eux-mêmes le santal et de l'apporter aux navires. Cette passion naissante pour un produit de consommation bon marché et facile à transporter ne pouvait que satisfaire les trafiquants. Ainsi que l'écrivit Shineberg : « Les trafiquants vendaient du tabac que les insulaires du Pacifique fumaient afin que les Chinois puissent brûler du santal et les Australiens boire du thé. » Cercle idéal du commerce, bouclé pour le plus grand plaisir des armateurs et des hommes d'affaires !

A ces pratiques venues d'ailleurs, les Mélanésiens prenaient goût, devenant, dans le commerce, des partenaires avisés. Le plus étonnant fut sans doute la rapidité avec laquelle ils surent tirer parti des marchandises nouvelles et les classer selon leur propre échelle de valeur. « Ils sont sans exception les plus habiles adeptes au marchandage que j'aie jamais rencontrés » écrivait un missionnaire. Opinion ratifiée en termes plus réalistes par un santalier : « Leur seul objet est leur intérêt personnel et l'intérêt personnel a ici presque autant d'importance que dans les pays les plus civilisés. » La vérité c'est que marins (souvent des Écossais) et Mélanésiens roués s'étaient vite compris, au moins en terme d'impératifs commerciaux.

Dans le même temps le trafic santalier s'ordonnait, devenait plus policé. Les aventuriers cédèrent le pas à des réseaux mieux structurés, gérés selon les normes d'un capitalisme bien conçu et appuyés sur le système des stations à terre. Les premières furent introduites en 1844 par Paddon sur Anatom. Elles fonctionnaient à la part et négociaient des contrats avec les Mélanésiens pourvoyeurs du bois de santal, entreposé jusqu'au prochain passage de bateau. En 1847, le capitaine Edwards créa, à Port-Résolution, une station pour le compte d'un homme d'affaires de Sydney. Par la suite, d'autres furent ouvertes à Anatom et Erromango.

L'idée des stations à terre venait en droite ligne de l'habitude des marchands-aventuriers d'utiliser les services des « beach-combers » ou « écumeurs de plage ». Pour ces bateaux itinérants, il était en effet fort utile de disposer d'intermédiaires pouvant préparer et stocker le santal dans chaque île. Les « écumeurs de plage » ont laissé peu de place dans la littérature. Convicts évadés ou libérés, marins désér-

teurs ou naufragés, ces « petits blancs <sup>1</sup> » avant la lettre tâchaient de survivre sur ces plages en commerçant avec les Mélanésiens. Entreprise périlleuse qui s'achevait plus souvent par la mort que par la prospérité...

Dès 1850, les stations fournissaient l'essentiel des cargaisons de santal. En certains endroits de l'archipel, des contacts permanents s'établirent entre les santaliers et les Mélanésiens travaillant dans les stations contre des salaires payés en marchandise de traite. De 1850 à 1860, le trafic du santal, devenu une organisation complexe, dont les fils étaient tirés à Sydney, possédait ses troupes d'ouvriers à terre et un réseau interne de bateaux reliant les stations les unes aux autres. En 1853, la découverte du santal sur l'île de Santo apporta un second souffle au trafic. Santo devint avec Erromango le centre des opérations santalières. En 1857, dix-sept navires opéraient ensemble sur cette même île où, une fois, six navires se trouvèrent au même mouillage. Quel traumatisme pour Santo, jusque-là isolée du reste du monde — elle n'avait pas reçu la visite des Blancs depuis Quiros en 1606 — que ce soudain déferlement des Blancs... et du commerce.

Du côté d'Erromango, au début de 1864, on pense que trois cent cinquante Mélanésiens environ travaillaient à l'abattage et au transport du bois de santal. Dans sa phase ultime, le trafic santalier était devenu une parfaite opération capitaliste utilisant la force de travail locale, tant pour l'activité à terre qu'à bord des bateaux. Les Mélanésiens s'engageaient volontiers « pour voir le monde ». Certains, devenus matelots, découvrirent Sydney ou Hong-Kong. De tout cela, s'ensuivit pour eux, à l'évidence, une nouvelle conception du monde. Mais si les Mélanésiens prenaient la mesure des Européens et se mettaient à envier chaque jour davantage cette fabuleuse richesse matérielle détenue par les Blancs, il ne semble pas qu'ils aient développé à leur égard le moindre sentiment d'infériorité.

### *Les Mélanésiens face aux santaliers*

Le trafic du bois de santal, à l'échelle des sociétés commerciales, cessa à partir de 1865, par épuisement des sites mais aussi à cause des

1. Les récits de P. Dillon sont riches d'enseignements sur ces beach-combers, discrets quant à leur nom et leur passé. Dillon ne s'étonna pas d'en découvrir au hasard de ses passages dans des îles très isolées notamment à Vanikoro et Tikopia. Deux d'entre eux — d'origine allemande — le mirent sur la piste du naufrage des deux vaisseaux de La Pérouse.

guerres intestines farouches qui rendaient le travail difficile sur Erromango. Cette île, dévorée par les désordres, fut toujours considérée comme l'île la plus dangereuse, alors que, partout ailleurs, on était parvenu à un certain consensus, fondé sur des formules d'échanges satisfaisantes pour les deux parties.

Pour John Paton, missionnaire presbytérien, le trafic était « imprégné de sang humain et d'un vice indescriptible ». L'homme de Dieu n'avait pas tort en ce qui concerne les premières expéditions, mais se trompait sur les phases suivantes. Les Européens, loin d'être en position de force suffisante, ne pouvaient dicter leur volonté à des centaines, voire des milliers de Mélanésiens armés et habiles aux jeux de la guerre. En cas d'affrontement, la seule supériorité réelle des Blancs reposait sur leurs canons de bord. A terre, à mi-distance ou au corps à corps, ils étaient vite submergés. Jusqu'en 1870, date à laquelle les fusils semi-automatiques et le revolver colt à six coups furent introduits, les Européens n'étaient pas mieux armés que les soldats des guerres napoléoniennes.

La seule chance de réussite des Blancs consistait à s'attacher la bonne volonté des insulaires grâce aux séductions du commerce. L'évêque anglican Selwyn, peu suspect de sympathie envers les marchands-aventuriers, se fait l'écho d'une confidence du santalier Paddon, en 1841 :

« J'ai commercé avec ces gens pendant des années, en me conduisant correctement et en leur témoignant mon amitié. Ils ont coupé des milliers de pieds de santal pour moi et les ont apportés à bord de mon navire. Je ne les ai jamais trompés, pas plus que je ne les ai maltraités. Eux et moi, nous nous comprenons parfaitement <sup>1</sup>. »

Pourtant, les trente-cinq années (1830-1865) de trafic santalier furent marquées par plusieurs incidents sanglants. Shineberg en a compté quarante, soit un peu plus d'un affrontement meurtrier par an. Les Blancs venus dans ces îles n'étaient pas des anges. De leur côté, les Mélanésiens, ayant découvert les avantages du trafic, collaborèrent avec eux alors qu'ils pouvaient les empêcher d'agir, voire les anéantir. Enfin les relations que les santaliers nouèrent avec les Mélanésiens ne furent pas nécessairement manichéennes ; les plus maladroits d'entre eux payèrent leurs erreurs de leur vie ou par un échec financier, ceux qui réussirent surent se faire accepter non par la force mais par la confiance (Paddon, par exemple, vécut toute sa vie avec une femme de Tanna dont il eut quatre enfants).

La conséquence la plus importante de ce commerce, pour la société

1. Lettre de l'évêque Selwyn, citée par Armstrong, *The history of the Melanesian Mission*. Londres, 1900.

mélanésienne, fut de passer, en quelques années et sans transition, du néolithique à l'âge de fer. L'outil de fer bouleversa complètement les pratiques agraires. Les temps de travaux exigés par les clôtures et le débroussaillage sur brûlis, tâches qui autrefois reposaient essentiellement sur les hommes, furent ainsi allégés dans la proportion de quatre à un. Même effet pour la construction des habitations et la confection des pirogues.

Les premiers observateurs comme Codrington furent frappés par la rapidité avec laquelle les outils de fer devinrent des outils quotidiens. Les groupes littoraux en contact direct avec les santaliers tirèrent de grands avantages de ce nouveau commerce, en assurant la transmission des marchandises européennes vers les groupes les plus éloignés de l'intérieur des îles. Les milliers de haches et de couteaux, les centaines de fusils que les santaliers vendirent à Tanna se répandirent aussi vers d'autres îles qui n'étaient pas touchées par le trafic santalier. La position politique des groupes du rivage au contact des Blancs en fut renforcée, ce qui explique l'intérêt que ceux-ci portaient à la présence d'un Européen sur leur plage, en tant que source d'approvisionnement régulier.

Les fusils tinrent une bonne place dans ce commerce, bien qu'ils ne furent introduits que plus tard, vers 1850. Pour des sociétés guerrières, comme celles de Tanna ou d'Erromango, la possession et le commerce des armes à feu constituaient l'objectif suprême et, dans les dernières phases du trafic, les fusils figuraient obligatoirement dans toutes les transactions.

Le « cargo », c'est-à-dire les marchandises apportées par les vaisseaux, créa progressivement un horizon de dépendance absolue, à la fois intellectuel et matériel, entre ceux qui le consommaient et ceux qui le distribuaient. Les marchandises des Blancs, devenant une nécessité, tissèrent peu à peu les liens d'une aliénation fondamentale dont les « cultes du cargo » seront plus tard l'expression.

### *La traite des « oiseaux noirs » (Blackbirding)*

Lorsque les gisements de santal s'épuisèrent, la plupart des stations cherchèrent à se reconvertir. Elles essayèrent de développer de nouvelles activités commerciales : collecte et préparation de la bêche de mer, fabrication du coprah ou ravitaillement des navires baleiniers comme à Anatom et Santo. Mais surgit bientôt une autre forme

d'exploitation, beaucoup plus radicale. Appuyée sur les structures mises en place par les santaliers, utilisant les mêmes hommes et les mêmes filières, elle ne pouvait que se développer efficacement. On l'appela « Blackbirding » ou « traite des oiseaux noirs ». Il s'ensuivit un choc beaucoup plus violent : ce n'était plus le bois de santal que l'on transportait vers l'Australie, mais les hommes eux-mêmes. Au gisement de santal épuisé se substituait la spéculation sur les « gisements de main-d'œuvre ».

L'Australie avait connu, dans ce triste domaine, un précurseur : Benjamin Boyd qui, en 1847, tenta la première importation de main-d'œuvre. Considérée comme un échec, l'expérience resta sans lendemain. La plupart des transportés, originaires des îles Loyauté, désertèrent les stations de moutons sur lesquelles on les avait installés, gagnèrent Sydney à pied, au grand émoi de la population et de la presse locales, puis demandèrent à un bateau français, « l'Arche de l'Alliance », présent dans le port, de les rapatrier malgré les protestations de Boyd<sup>1</sup>.

Robert Towns, capitaliste avisé et probablement le seul homme d'affaires à avoir réellement fait fortune malgré les embûches du trafic santalier, fut le premier à organiser par la suite un transport de main-d'œuvre mélanésienne. Son but : cultiver le coton de la propriété de Townsville qu'il venait d'acquérir sur les bords de la rivière Logan, au Nord du Queensland. La guerre civile américaine battait alors son plein et les États confédérés se trouvaient dans l'impossibilité de vendre leur coton. Towns voulait tirer avantage de cette situation. Le premier transport de main-d'œuvre toucha le port de Brisbane le 18 août 1863, ramenant soixante-sept hommes, la plupart originaires de Tanna, d'Anatom et des îles Loyauté. Le capitaine recruteur, Henri Ross Lewin, était un ancien santalier ayant travaillé pour le compte de Towns. Il ne tarda pas à acquérir, dans le trafic des hommes, une renommée désastreuse. Ce premier transport suscita très vite un vif débat en Australie, dont la presse locale se fit l'écho. De nombreuses voix s'élevaient contre « the slave trafic » pour des raisons humanitaires, mais aussi dans un souci de préservation ethnique. Rien n'y fit, l'entreprise se développa et devint fructueuse. Même la chute des cours du coton après 1870 ne diminua pas la demande, car la canne à sucre, culture et spéculation de substitution, exigeait encore davantage de main-d'œuvre. N'oublions pas que la politique des convois de main-d'œuvre dirigés vers les lieux où s'investissait le capital européen, mines et plantations, se pratiquait

1. H. Holthouse, *Cannibal cargoes*, Sydney, 1969.

un peu partout dans le monde colonial, notamment aux Indes britanniques. La nouveauté, c'est qu'elle se déroulait cette fois dans un environnement international complexe ; les îles du Pacifique dont on importait les travailleurs ne faisaient pas partie du domaine de la Couronne.

Dans le cadre de la philosophie libérale de l'époque et de l'essor du capitalisme colonial, les autorités étaient disposées à laisser les initiatives privées se développer, malgré les fortes pressions d'une partie de l'opinion publique. Entre 1863 et 1904 — année où le trafic fut aboli — le Queensland importa de cette façon 60 819 « kanaka »<sup>1</sup> dont une bonne moitié est originaire des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides. Les planteurs britanniques, installés aux îles Fidji entre 1864 et 1911, en importèrent pour leur part près de 20 000. Les Français de Nouvelle-Calédonie en firent autant pour leurs mines et dans une moindre mesure, les Allemands des îles Samoa. Si bien qu'en tout, le nombre des personnes déplacées approcha les 100 000<sup>2</sup>.

L'apogée du trafic de main-d'œuvre se situa dans les années 1880. A cette époque, vingt-huit navires australiens étaient engagés en permanence dans un recrutement qui embrassait la Mélanésie tout entière et, en particulier, les archipels des Nouvelles-Hébrides et des Salomon considérés comme les meilleurs pourvoyeurs. La population, habituée à travailler avec des entrepreneurs blancs, paraissait plus résistante et psychologiquement mieux préparée. Par exemple, pour la seule année de 1867, dix-huit vaisseaux recruteurs se succédèrent dans l'île de Vate « enlevant » 250 hommes, pour la plupart jeunes, sur une population globale ne dépassant pas 3 à 4 000 habitants. L'impact moral et social du blackbirding fut désastreux pour la vie insulaire. On était loin, il faut le dire, de « l'anodin » trafic du santal.

Les autorités, à défaut d'interdire ce trafic très cruel, tâchèrent de le « moraliser » en l'encadrant, autant que possible, par une juridiction précise. En 1868, avec la promulgation du « Polynesian Labourers Acts », des restrictions furent apportées à la liberté de manœuvre dont jouissaient les recruteurs. Ces mesures furent complétées en 1872 par le gouvernement britannique qui imposa le « Pacific Islander Protection Acts » : les bateaux étaient inspectés au départ et au retour, des agents du gouvernement, appointés à bord, veillaient au respect de la réglementation des engagements. Le trafic continua, à

1. Le terme *Kanak* est aujourd'hui revendiqué par les Mélanésiens eux-mêmes, ce qui n'était pas le cas au début du siècle où il était plutôt péjoratif.

2. O. Parnaby, « The labour trade », in *Mane in the Pacific*, G. Ward Editeur, Oxford University Press, 1972.

peine entravé par ces nouvelles lois. En 1869, le Capitaine Palmer, commandant le navire de guerre britannique « Rosario » saisit le « Daphné », un bateau recruteur en infraction. Désavoué par un tribunal australien, il dut payer des compensations à l'armateur et sa carrière en souffrit...<sup>1</sup> On peut nourrir quelques doutes sur l'efficacité des mesures prises : tout dépendait en fait de la personnalité des acteurs et de leur bonne volonté. Il n'y avait pas de témoins dans les îles et il était toujours possible de s'arranger au retour.

En 1885, 10 à 11 000 travailleurs mélanésiens étaient employés en permanence au Queensland et 5 à 6 000 aux îles Fidji. Le contrat habituel était de trois ans au bout desquels le travailleur recevait son dû et était rapatrié. D'après les chiffres donnés par Parnaby, 7 000 Mélanésiens des Nouvelles-Hébrides travaillaient, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans les plantations européennes extérieures à l'archipel. Soit approximativement 7 % de la population totale, prélevée presque uniquement parmi les classes d'âge les plus actives.

Les troubles et les violences continuant malgré les nouvelles réglementations, de nouvelles clauses restrictives furent ajoutées en 1884, portant interdiction de vendre ou de donner des armes à feu aux insulaires que l'on voulait recruter. Un handicap sérieux pour les capitaines britanniques, par rapport à leurs rivaux allemands ou français...

Au Queensland, le recrutement cessa presque complètement une première fois, en 1890, sous l'influence du gouverneur Griffith. Mais l'échec de la politique qui consistait à remplacer la main-d'œuvre importée par des petites exploitations européennes employant leur propre force de travail, obligea à rouvrir le trafic en 1892. En fin de compte, le *blackbirding*, plus ou moins contrôlé, continua jusqu'en 1904, date à laquelle il fut définitivement interdit par le gouvernement australien. La mécanisation de la culture de la canne à sucre rendait la main-d'œuvre moins nécessaire. Aux Fidji, le trafic se développa encore jusqu'en 1911, aux Samoa jusqu'en 1913 et continua, bien qu'à une échelle plus réduite, en Nouvelle-Calédonie (une centaine d'hommes par an). Les recruteurs australiens, toujours sur la brèche, avaient simplement changé de pavillon.

Les derniers *kanaka* furent rapatriés d'Australie à partir de 1906. On laissa la possibilité de rester au Queensland à tous ceux qui s'y trouvaient depuis vingt ans : 1 700 firent ce choix<sup>2</sup>, soit 15 à 20 % de la population employée sur les champs de canne à sucre, chiffre non

1. G. Palmer, *Kidnapping in the South Seas*, 1871. Réédité en 1973, Edimburg, London, U.K.

2. J. Mac Clancy, *To kill a bird with two stones*, Centre culturel, Port-Vila, 1981.

négligeable... Ces Mélanésiens formèrent des petites communautés dans le Maryborough, conservant la mémoire de leurs liens et lieux d'origine <sup>1</sup>.

### *L'humeur voyageuse*

Face au blackbirding, les Mélanésiens eurent une attitude ambivalente. Malgré les méthodes de recrutement douteuses et les conditions de voyage inhumaines, la vie sur les plantations du Queensland, marquée par un dépaysement total, plut à beaucoup. A leur retour, nombre d'entre eux se portèrent volontaires pour un nouveau départ, geste qui décida bien des jeunes à suivre leur exemple. Au désir d'accomplir un grand voyage et de voir le monde extérieur s'ajoutait l'envie, constamment réaffirmée, d'acquérir les marchandises européennes, dont la société mélanésienne ne pouvait dorénavant plus se passer. On comprend que la population ne repoussa pas toujours les recruteurs dont les plus adroits surent éviter les rapt et les violences. Comme l'écrit l'historien britannique P. Morell en présentant l'argumentation des missionnaires et du parti humanitaire australien contre le trafic de main-d'œuvre : « En l'occurrence, le point faible tint à l'humeur voyageuse des insulaires <sup>2</sup>. »

Lors des premiers voyages de recrutement, les capitaines de bateau ne pouvaient pas faire comprendre à leurs interlocuteurs la nature réelle de l'engagement auquel ils souscrivaient. Ils recrutèrent de préférence dans les îles où les habitants avaient acquis une expérience de travail salarié, en particulier dans les îles du sud et à Vate. Cependant, la demande augmentant, il fallut pousser plus loin, et le blackbirding affecta bien vite l'ensemble de l'archipel. A ce moment-là les rapt et simples furent monnaie courante. Premières victimes : les piroguiers qui naviguaient d'une île à l'autre, pêchant le long des côtes ou abordant en toute confiance les vaisseaux afin de leur proposer des échanges. Codrington y voit l'une des raisons pour lesquelles les relations interinsulaires en pirogue disparurent peu après. La mer était devenue dangereuse.

Face à ces vols d'hommes et parfois de femmes ou d'enfants, les

1. Ces dernières années, certains sont revenus au Vanuatu chercher la trace de leur village et de leur famille. On lira à ce sujet *Wacvie* par Faith Bandler, Brisbane, 1977. Ce livre, écrit par une descendante de Kanaka devenue australienne, raconte l'histoire de son grand-père kidnappé à Ambrym.

2. P. Morell, *Britain in Pacific islands*, Oxford University Press, U.K., 1960.

représailles contre les Blancs ne tardèrent pas. De terribles révoltes éclatèrent à bord des vaisseaux, comme sur le « Young Australian », en 1868, ou sur le « Karl », en 1873 où les marins tirèrent par l'écouille sur les Mélanésiens qui cherchaient à sortir en force de la cale. Il arriva à des équipages entiers d'être submergés et massacrés, ainsi ceux du « Dancing Wave », aux Salomon en 1876, ceux du « Fanny », dans l'île de Nguna en 1871. La liste des violences est longue <sup>1</sup>.

Mais la méthode de recrutement la plus efficace et la plus sûre consistait à s'assurer à terre les bons offices d'un intermédiaire. Bien des « beach-combers », rescapés du trafic santalier, se convertirent ainsi en pourvoyeurs de main-d'œuvre. Il y eut même des recruteurs européens pour essayer, comme Ross Lewin à Tanna, de constituer des « dépôts permanents de main-d'œuvre ».

Lorsqu'il abordait un rivage inconnu, le capitaine d'un navire envoyait deux baleinières armées vers le littoral. A terre, la négociation, conduite par des membres mélanésiens de l'équipage qui s'exprimaient en bislama ou dans une langue locale, commençait toujours par de menus échanges destinés à établir une relation de confiance. Puis on exposait le but réel de la visite. Une « bookis », mot bislama désignant un coffre de bois aux couleurs vives, rouge de préférence, était alors présentée à l'interlocuteur considéré comme le leader. La « bookis » contenait toujours des calicots, des haches, des hameçons, des couteaux, des miroirs, des perles de verroterie, du tabac et des pipes. Dans les grandes occasions, on y ajoutait solennellement un fusil et sa provision de cartouches. Contre cette « bookis », cadeau destiné au « chef », on demandait des jeunes gens pour les plantations. Une relation de complicité s'établissait dès lors entre le recruteur et son partenaire. En acceptant la « bookis » et surtout le fusil, celui-ci signifiait son accord actif. On connaît aussi un certain nombre de cas où des captifs furent vendus par leurs ennemis. Plus généralement, l'homme de la « bookis » acceptait de se faire l'interprète des recruteurs auprès d'autres groupes, en négociant lui-même la transaction.

La négociation achevée, le bateau ne se pressait pas de quitter les lieux. L'expérience prouvait en effet que la nuit tombée, des hommes et même, souvent, des femmes en rupture avec leur communauté, rejoignaient le bord à la nage. Sur les côtes désertes, un feu allumé signalait qu'un fugitif cherchait à rejoindre le bateau. A moins qu'il ne s'agisse d'une embuscade dressée délibérément. Ces fuites individuel-

1. On retrouvera le récit complet des massacres et péripéties auxquels le blackbirding donna lieu, dans le livre de H. Holthouse, *op. cit.*

les, celles des femmes en particulier, hérissaient les groupes insulaires qui accusaient alors les bateaux de rapt. Elles étaient la cause la plus fréquente des représailles exercées contre les recruteurs et marins. C'est au cours de l'une de ces actions que l'évêque anglican Patteson perdit la vie aux Santa-Cruz.

Les Kanakas, de retour au pays, racontaient ce qu'ils avaient vu, si bien qu'au bout d'un certain temps, les recrues du blackbirding posèrent leurs conditions. Ainsi les gens des îles Mas Keylines (Sud Malakula) prirent l'habitude d'inspecter la cale du bateau et d'y passer la nuit afin d'en vérifier le « confort » avant d'opter pour le grand voyage ! Maryborough, par exemple, fut longtemps très « demandé » : les gains y étaient deux fois plus élevés qu'ailleurs. En revanche, ni Fidji, ni la Nouvelle-Calédonie ne jouissaient d'une bonne réputation. Les voyages vers l'Australie étaient considérés comme de véritables « courses contre la mort ». Enfermés de longs jours à fond de cale, les Mélanésiens, nourris exclusivement de biscuits de marine et d'un peu de riz, ne pouvaient échapper à d'épouvantables crises de dysenterie.

En plusieurs décennies de blackbirding, les pertes mélanésiennes furent très élevées. Le nombre de ceux qui moururent lors des affrontements sur les plages est inconnu. En revanche, les recherches de Parnaby ont révélé que lors des voyages et des séjours sur les plantations, la mortalité, oscillant autour d'une moyenne annuelle de 80 pour 1 000, frappa 25 % de l'ensemble de la main-d'œuvre recrutée. Autrement dit, un Mélanésien sur quatre ne revint jamais du voyage.

### *Les étapes de la dépossession*

Les missionnaires avaient raison en affirmant que le recrutement vidait les îles de leurs forces vives et menaçait la survie du peuple mélanésien. De nombreux villages côtiers, en particulier ceux des petites îles peuplées, proches de Santo ou de Malakula, furent presque entièrement privés de leur population mâle adulte. Il n'y restait plus que des enfants, des femmes et des hommes âgés. Le trafic de main-d'œuvre coïncida par ailleurs avec l'extension des épidémies causées par de nouveaux virus amenés par les Blancs. Elles frappèrent des populations où ne demeuraient que les plus fragiles. La baisse des naissances découlant du départ des jeunes hommes, conjuguée avec une mortalité accrue, aboutissait ainsi à une véritable catastrophe démographique.

L'île Futuna, qui comptait 900 habitants en 1871 n'en abritait plus que 238 en 1905. Tuberculose, épidémies de variole, bronchites et surtout dysenterie décimaient des groupes entiers. Entre les maladies et les recrutements, la baie de Loltong, au nord-ouest du pays Raga, dans l'île de Pentecôte vit disparaître toute sa population. Situation identique, dans les îles de Vate, des Torres et du littoral sud et est de Santo. On pensait d'ailleurs, dès cette époque, que l'ethnie mélanésienne ne survivrait pas. D'où le titre de l'étude faite par le premier ethnologue de l'archipel, A.-B. Deacon : « A vanishing people in the New Hebrides <sup>1</sup>... » En fait, la chute de peuplement peut être estimée à 50 % sur l'ensemble de l'archipel. Elle atteignit, dans quelques îles particulièrement touchées, 80 %.

Lorsqu'ils rentraient, les Kanakas — travailleurs immigrés — trouvaient un pays bien différent de celui qu'ils avaient quitté. Beaucoup de disparus ou de grands malades parmi les leurs, la Coutume ruinée et, avec elle, les fondements de la vie traditionnelle. Plus que n'importe quel choc culturel ou politique, la dépopulation avait frappé à mort leur île. Sur le littoral déserté, les montagnards abandonnant leurs sites d'altitude commencèrent à descendre tandis que les missions chrétiennes regroupaient autour d'une baie ou d'un mouillage accessible les survivants des groupes éteints. Les anciens territoires furent ainsi non pas oubliés mais abandonnés ou occupés par d'autres, inscrivant là, dans l'espace insulaire, les origines d'un conflit foncier qui deviendra plus tard quasi insoluble.

Pour les Kanakas de retour, l'alternative était simple : réintégrer les cadres et les concepts de la vie traditionnelle, ou, au contraire, embrasser le nouveau mode de vie des Blancs. En général, la solution leur fut dictée par la situation qu'ils trouvèrent en revenant. Dans le cas des groupes du rivage, le déracinement induit par le laminage démographique ne pouvait que conduire à un abandon de la société traditionnelle. La relation ancienne entre les lieux de la Coutume et les hommes ayant été brisée, seule la fuite fut apparemment possible. Fuite dans le christianisme et l'abri protecteur des missions, fuite par le biais de l'économie commerciale qui se dessinait dans l'archipel à partir de la production de coprah. Certains se firent « traders » et « coprah-makers » auprès de leurs propres frères, pour le compte d'une compagnie européenne. Les Kanakas, forts de l'expérience acquise, jouèrent ainsi un rôle souvent décisif dans cette ouverture à la modernité. Ils étaient à même d'occuper, dans la nouvelle société

1. Londres, 1934.

qui s'annonçait le rôle social important de médiateur et du leadership que les anciennes chefferies, disparues ou affaiblies, ne pouvaient plus jouer.

D'autres Kanakas pour diverses raisons, quittèrent sans espoir de retour leur île ou village d'origine. Soit ils revinrent chercher un travail salarié dans les plantations européennes développées sur l'archipel, soit ils s'installèrent près des missions chrétiennes. Les nouveaux villages chrétiens accueillirent ainsi nombre de Kanakas en rupture de communauté. D'autres choisirent l'attitude inverse : retrouvant dans leurs îles des espaces et une société traditionnelle, ils reprirent le chemin de la Coutume, employant même leur expérience nouvelle et leurs richesses à la réactiver. Les cérémonies de prise de grade <sup>1</sup>, dans les groupes montagnards restés *in situ*, connurent ainsi un véritable renouveau et une inflation de biens matériels, modernes et traditionnels. Pour ces hommes, il s'agissait de rattraper le temps perdu, et, pour la société locale, de leur donner le statut et le grade correspondant à leur nouveau poids. Le retour du long voyage et les cargaisons d'objets utiles ou prestigieux rapportés furent culturellement intégrés et célébrés, selon les rites de la société traditionnelle. Il en fut ainsi dans les îles et les régions où la société mélanésienne avait pu maintenir sa cohésion démographique et sa territorialité.

De cette phase du blackbirding, la société mélanésienne sortit donc affaiblie et profondément bouleversée mais aussi divisée dans ses choix culturels. Entre les groupes restés fidèles à la société traditionnelle et ceux lancés dans la « modernité », s'amorçait un divorce qui ne cessa de s'aggraver.

Alors que dans la période santalière les Mélanésiens avaient gardé confiance en eux-mêmes, ils durent se résoudre à un nouveau rapport de force après le choc du blackbirding. Les Blancs étaient plus redoutables depuis qu'ils utilisaient des armes automatiques et que leurs bateaux de guerre, français ou anglais, naviguaient dans les eaux de l'archipel. Pire, en introduisant la relation de patrons à salariés et en déportant leur main-d'œuvre sur leurs propres espaces, les Blancs accentuaient la situation de dépendance imposée à la société mélanésienne. Après la phase d'exploitation et de déportation de la main-d'œuvre, allait survenir celle de la dépossession pure et simple par l'aliénation foncière. La mise sous tutelle politique en constitua l'issue obligatoire.

1. Dans les îles du nord de Vanuatu, la chefferie s'obtient par les grades. On acquiert un grade par une épreuve rituelle qui donne un rang plus ou moins élevé dans la hiérarchie traditionnelle. L'épreuve doit être « payée » par celui qui postule : de nombreux « cochons à dents recourbées » doivent être sacrifiés. Leur nombre et leur valeur croît avec l'élévation du grade. On se reportera sur ce point à ma publication aux Éditions de l'ORSTOM : *Les fondements d'une identité* (Tome I) ; ou encore à B. Vienne : *Gens de Motalava*, *op. cit.*

## « *L'annexion sauvage* »

Les premiers « achats » de terrains conséquents eurent lieu dès le début du blackbirding. Les recruteurs devaient disposer de centres fixes où faire escale et se ravitailler. Certains transposèrent même le système des plantations du Queensland sur les lieux mêmes où l'on trouvait la main-d'œuvre. Les premières stations de commerce de bûches de mer ouvertes pas les beach-combers s'étaient ainsi transformées en plantations dans les îles Fidji ; le même processus atteignit bientôt les Nouvelles-Hébrides, à partir des stations des santaliers et des blackbirders.

Ce fut dans les deux îles les plus touchées par le « contact blanc » que s'établirent tout naturellement les premières plantations : Tanna et Vate. En octobre 1867, le recruteur Ross Lewin fut le premier à acheter aux gens de Tanna une terre, dans la baie de Lenakel, où il cultiva des champs de coton, maïs et des plants de cocotiers. Un autre recruteur s'installa en mai 1868 au nord de l'île de Vate, dans la baie d'Exema (Port-Havannah). Il y acheta, contre des marchandises de traite, une terre de 1 200 acres à un homme dont le nom, William Brian, laisse à penser qu'il s'agissait déjà d'un Kanaka revenu du Queensland.

Le centre de Lenakel, à Tanna, fonctionna de 1867 à 1874 et celui de Port-Havannah à Vate, jusqu'en 1880. Ils devinrent, outre des centres agricoles, de véritables plaques tournantes dans le trafic de main-d'œuvre. Ils servaient d'escale et d'entrepôt aux deux ou trois dizaines de navires recruteurs qui sillonnaient constamment l'archipel. Plus au Sud, on trouvait également des stations de baleiniers, à Anatom et Erromango. Port-Havannah s'orienta surtout vers une implantation agricole à grande échelle. Pour ces premiers colons anglais, une dizaine qui vinrent au début des Fidji, il s'agissait de profiter de la guerre civile américaine qui bloquait les exportations de coton, en développant cette culture dans les îles du Pacifique. Les versants « sous le vent », aux nuances climatiques plus sèches, furent choisis lorsqu'ils se trouvaient à proximité d'un port naturel. Les anciens recruteurs servirent d'intermédiaire aux planteurs des Fidji pour « l'achat » de terrains et le recrutement de la main-d'œuvre nécessaire.

Pendant près de dix ans, Port-Havannah fut le centre de la colonisation anglo-saxonne dans l'archipel. La guerre endémique qui

régnait continuellement à Tanna semblait ici inconnue. Le mécanisme de rejet de la présence blanche qui atteignit Tanna et la baie de Lenakel ne se produisit pas à Port-Havannah et si ce centre connut également l'échec, ce fut pour des raisons différentes. A Tanna, on le verra, les colons furent abattus les uns après les autres, malgré les chiens féroces qui les gardaient, les armes dont ils ne se séparaient jamais et la présence de gardes du corps originaires d'autres îles. Ceux de Port-Havannah se trouvèrent en revanche économiquement ruinés par une succession d'événements de nature très diverse : chute des cours du coton en 1874, cyclones dévastateurs en 1876 et 1879, sécheresses prolongées et malaria endémique. En 1880, cette première tentative de colonisation agricole était à l'agonie. Seuls quelques « traders » restaient sur l'île.

Généralement ces commerçants (« traders ») qui n'étaient plus des planteurs, se groupaient à deux ou trois. Ils vivaient de façon rudimentaire sur un coin de plage, achetant aux insulaires des bèches de mer et des noix de coco qu'ils séchaient ensuite au soleil ou à la fumée des feux pour en tirer du coprah. En échange, ils distribuaient du tabac et des articles de traite : une « figue » de tabac pour dix noix était considérée comme la norme. On commença à les appeler « coprah-makers ». Les Mélanésiens les acceptaient assez bien mais contrôlaient étroitement leurs déplacements et leurs activités. Eux-mêmes formaient un groupe hétéroclite, comme l'écrivit un témoin de cette époque : « Cette carrière ne tente guère que d'anciens marins, des métis, quelquefois des déclassés, des aventuriers rompus à tous les dangers et à toutes les maladies [...] Certains sont des épaves de bonne famille — on le devine du moins — car nul ne sait au juste ce qu'ils sont, ni d'où ils viennent <sup>1</sup>. » La vie des traders restait pourtant dangereuse. Deux coprah-makers, d'origine américaine, installés en 1877 à Longana dans l'est d'Aoba, furent fort bien reçus. L'un d'eux passa même des grades, ce qui l'introduisit dans la société traditionnelle. Or en 1880, ce même Blanc, devenu chef, fut exécuté en représailles après le passage d'un bateau de guerre britannique qui avait arrêté un homme d'Aoba. De 1882 à 1886, treize traders ou coprah-makers isolés périrent assassinés. Et pourtant le petit commerce de traite continuait, bon an mal an, comme s'il incarnait la seule forme de présence européenne possible dans ces îles. Au début de 1880, un nouveau centre de colonisation s'étendit au sud de Vate, autour de la baie de Port-Vila. Deux marins suédois, Rodin et Petersen, un marin du Nouveau Brunswick, Mac Leod, arrivé depuis peu de Tanna, trop

1. Imhaus, « Les Nouvelles-Hébrides », Paris, 1890.

dangereuse, et enfin un Français et un Allemand associés, Chevillard et Zoepffel, achetèrent des propriétés de plusieurs centaines d'hectares chacune aux gens de l'actuel village d'Erakor.

*Là où sont les intérêts, là doit être la domination* <sup>1</sup>

Jusqu'au début des années 1880, les Français n'étaient pratiquement pas intervenus dans l'archipel. Seuls des navires basés à Nouméa, recrutant à partir de 1870 pour les mines néo-calédoniennes, avaient déposé quelques marins sur les plages. « Écumeurs des mers » ou « coprah-makers », vivant de petit commerce de traite et travaillant souvent en concertation avec les recruteurs, Mathieu Ferray sur Aoba, Fortuné La Chaise à Malo, et François Rossi à Ambrym, semblent avoir été les premiers.

Mathieu Ferray fut tué sur Aoba en 1883, et Rossi quelques années plus tard, à Santo (Port-Olry) lors d'une tournée de recrutement. Fortuné La Chaize, « cafre » de la Réunion et ancien matelot d'un bateau recruteur, eut plus de chance. Il avait versé complètement dans la coutume de Malo, tuant des cochons et passant des grades élevés dans la hiérarchie traditionnelle. Il possédait ainsi son « tabu-fire », son nakamal et ne portait qu'un calicot à la mode des gens de son île. Époux d'une fille d'Aoba, il jouissait d'un réel prestige à Malo et dans l'ouest d'Aoba, jouant, comme tous les vrais « big men », un rôle central dans les transactions de cochons. A cause de sa peau claire, les gens de ces deux îles l'appelaient « Futuna » <sup>2</sup>. Fortuné La Chaize, devenu haut-gradé dans la Coutume, était l'archétype de ce qui hérissait le plus les missionnaires britanniques : un homme qui ne gardait ni ses distances ni son rang et versait dans la « société indigène ». La fille de Fortuné épousa un marin breton, Yves Nicolas, qui se fixa dans l'île en 1908.

Lorsqu'en 1853, l'amiral Febvrier Despointes avait pris possession de la « Nouvelle-Calédonie et Dépendances », ce dernier terme était resté intentionnellement vague. A partir de 1875 la colonisation calédonienne revendiqua ouvertement les Nouvelles-Hébrides comme des dépendances naturelles de la Nouvelle-Calédonie. Une campagne ne tarda pas à se développer dans ce sens à Nouméa,

1. John Higginson, 1880.

2. Futuna, au sud de l'archipel, est peuplé par un groupe de langue polynésienne, probablement originaire des îles Samoa ou de Tonga. Ses habitants sont considérés comme un peuple à peau claire.

orchestrée par l'une des figures de cette colonisation, John Higginson. Des groupes de pression parisiens, notamment ceux de l'Union Coloniale Française, intervinrent en même temps auprès du gouvernement afin d'appuyer la tentative des colons français. John Higginson écrivait en 1885 au ministère des Affaires Étrangères : « Sans les Nouvelles-Hébrides, notre colonie de Nouvelle-Calédonie serait amoindrie et perdrait la plus grande partie de sa valeur ; de la possession de cet Archipel qui est son complément nécessaire, dépendent entièrement son indépendance et son avenir<sup>1</sup>. » La personnalité d'Higginson paraît insolite. L'homme, né en Grande-Bretagne, d'origine irlandaise modeste, était de religion protestante. Après avoir émigré en Australie, il arriva en 1859 sur le territoire calédonien afin de travailler avec Paddon — l'une des figures du trafic santalier qui s'était ensuite installé à Dumbea, près de Nouméa. Higginson ne tarda pas à faire fortune et à épouser la cause calédonienne. Il fut naturalisé français en 1879. Entre temps, comme il avait su très tôt acquérir des intérêts dans les mines, il avait fondé en 1876, la « Société le Nickel ».

C'est justement pour le travail des mines que la Société Higginson s'intéressa très vite aux recrutements de main-d'œuvre d'origine néo-hébridaise. Elle utilisait les services de recruteurs ou beach-combers locaux, comme Donald Mac Leod. Higginson comprit dès cette époque que l'Angleterre, poussée par sa colonie australienne, préparait une annexion de l'archipel. L'emprise missionnaire, presbytérienne au sud et anglicane au nord, ainsi que les créations des premiers centres de colonisation, lui semblait en être le présage. Dès lors, il ne cessa de déployer une intense activité pour que la France, devançant le projet britannique, occupât le terrain la première.

En 1878, par un échange de lettres, le gouvernement français représenté par le marquis d'Harcourt et le gouvernement britannique par le comte de Derby s'engageaient cependant à observer un *statu quo* sur la question néo-hébridaise. « Mon gouvernement, écrivait d'Harcourt, n'a pas le projet de porter atteinte à l'indépendance des Nouvelles-Hébrides et il serait heureux de savoir que, de son côté, le gouvernement de Sa Majesté est également disposé à la respecter. » Ce à quoi Derby répondit : « Le gouvernement de Sa Majesté n'a pas l'intention de proposer au Parlement des mesures qui seraient de nature à modifier la situation indépendante où se trouvent actuellement les Nouvelles-Hébrides<sup>2</sup> ».

1. Cité dans le texte d'une notice illustrée du Sous-Secrétariat aux Colonies « Les colonies françaises : les Nouvelles-Hébrides », Paris, 1889.

2. Cité par G. Bouge « Les Nouvelles-Hébrides de 1606 à 1906 », Paris, 1906.

En insistant sur « l'indépendance » de l'archipel, les deux gouverneurs européens visaient surtout à écarter les ambitions éventuelles d'une tierce puissance sur le territoire : l'Allemagne. En 1878, les sujets britanniques établis dans l'archipel furent placés sous l'autorité et la juridiction du gouverneur des Fidji, dont les îles avaient été annexées en 1875, et qui fut nommé pour l'occasion « Haut-Commissaire pour le Pacifique Occidental ». Un navire de guerre britannique entreprit de croiser en permanence dans l'archipel. En 1882, le gouvernement de Nouvelle-Calédonie, dans le but de favoriser l'emploi des libérés du bague, interdit le recrutement des travailleurs néo-hébridais pour les mines et exploitations agricoles de Nouvelle-Calédonie. Aux yeux de Higginson, une telle mesure menaçait gravement aussi bien les intérêts français que les siens.

Au cours d'un voyage en France, il rencontra Gambetta et Jules Ferry qui lui laissèrent carte blanche : « Agissez, nous vous aiderons ». Higginson, à son retour, créa la « Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides ». Il écrira plus tard : « Notre but était de faire en grand ce que les Anglais faisaient en petit jusque-là [c'est-à-dire] d'arriver par des acquisitions successives de territoires à mettre aux mains des Français et par conséquent de la France la propriété de l'archipel tout entier. » La philosophie d'Higginson se résumait dans une formule qu'il déclarait volontiers avoir apprise de ses ex-compatriotes : « Là où sont les intérêts, là doit être la domination. » Il s'agissait donc de créer des intérêts économiques supérieurs à ceux des Anglais pour que l'annexion des Nouvelles-Hébrides en découlaît naturellement.

### « Achetez l'Archipel... »

Higginson, pour parvenir à ses fins, crée une Compagnie dont le but est tout bonnement d'acheter l'archipel aux Mélanésiens et aux colons de nationalité anglaise qu'il sait en difficulté. Il espère ainsi créer un état de fait propice à un double mouvement : établissement de colons français aux Nouvelles-Hébrides et importation en Nouvelle-Calédonie d'une main-d'œuvre locale provenant des Nouvelles-Hébrides.

Comme l'écrit le père O'Reilly : « Les Calédoniens ont l'impression de constituer une sorte de Compagnie des Indes, mais une compagnie sans charte, sans privilège, sans monopole, sans navire de

guerre et sans troupe <sup>1</sup>. » Il n'empêche qu'en octobre 1882, Higginson et ses amis partent pour les Nouvelles-Hébrides avec près de 100 000 F de marchandises de traite. Le lieutenant de vaisseau, Marin d'Arbel, « en congé », est toutefois du voyage en tant que représentant du gouvernement de Nouméa. Son rôle : veiller à la bonne tenue de la transaction foncière et acheter quelques lieux stratégiques utiles en cas de prise de possession.

Au bout de quelques mois, la compagnie créée par Higginson peut revendiquer l'achat de plus de 500 000 hectares comprenant les meilleures terres de l'archipel. Premiers vendeurs : les planteurs britanniques de Vate. Donald Mac Leod, ami d'Higginson, lui céda tous les terrains qu'il possédait à Port-Havannah et devint le manager local de la compagnie. Seul Robert Glissan, accroché sur Undine Bay, persista sur ses propres terres mais, comme l'écrit Scarr, « Il nageait entièrement dans une mer bleu-blanc-rouge » <sup>2</sup>. C'est le cas de le dire car près de 150 000 hectares, revendiqués par les colons britanniques, venaient de passer à la Compagnie Calédonienne. D'autres très vastes propriétés furent encore « achetées » directement aux Mélanésiens par les agents de la compagnie : notamment 92 000 hectares sur la seule île de Vate. Plus de 10 000 hectares furent ainsi cédés à Buffa, par le chef de la tribu d'Eratap, Kalmat, contre « une boîte de dynamite, une boîte de capsules et de mèches, treize pièces d'étoffes diverses, cent kilos de tabac, une grosse boîte d'allumettes, six douzaines de pipes et deux haches, totalisant une valeur de 1 190 F, auxquels il faut ajouter 130 F en espèces <sup>3</sup>. »

Le même jour — on note la rapidité de la « transaction » — et pour des sommes aussi dérisoires de 1 229 F et 1 400 F payées aux 9/10<sup>e</sup> en marchandises de traite, 22 000 hectares voisins furent achetés à deux autres partenaires mélanésiens. On constituait ainsi un immense domaine foncier, presque la moitié de la superficie de l'île et d'un seul tenant à l'est de Port-Vila.

Dans toutes ces transactions, il est clair que l'on n'appliqua pas les mêmes taux aux Mélanésiens et aux Britanniques... La Conservation Foncière en garde des traces, par exemple pour le premier terrain, dit « Exema », acheté dans le nord de l'île. En 1867, ce terrain représentant 480 hectares (1 200 acres) fut acquis par Mac Leod pour 15 livres sterling, sous forme de marchandises, auprès d'un Mélanésien de retour du Queensland ; il fut revendu trois ans plus tard à J. Heb-

1. P. O'Reilly, *Néo-Hébridais*, Société des Océanistes, Paris, 1957.

2. *Fragments of Empire*, Australian National University Press, Canberra, 1967.

3. Archives de la Conservation Foncière de Port-Vila.

blewhite pour 130 livres sterling. Donald Mac Leod racheta ensuite ce terrain 475 livres pour le revendre à Higginson 125 000 F. On est donc loin des 3 000 F donnés en marchandises de traite pour les 40 000 hectares achetés à des Mélanésiens à l'est de Vate, même s'il s'agissait dans le cas de la propriété d'Exema, d'une plantation déjà mise en valeur et en cours de production. La disproportion des chiffres laisse songeur : l'hectare fut acheté 263 francs à Donald Mac Leod (commerçant avisé il est vrai), et 7 centimes aux Mélanésiens de l'Est-Vate.

La Compagnie Calédonienne ne tarda pas à étendre ses mouvements d'achats au reste de l'archipel. En 1882, la plupart des plaines alluviales propices à une éventuelle colonisation dans les grandes îles : Santo, Malakula, Epi, les meilleurs ports de l'archipel comme Port-Sandwich à Malakula, la région du volcan Yasur à Tanna dont on escomptait une exploitation du soufre, la zone de Blackbeach au nord-ouest de la même île, les soufrières de Vanua Lava devinrent ainsi des « propriétés françaises » virtuelles. Cette sorte « d'annexion sauvage » réalisée par J. Higginson ne pouvait pas ne pas déclencher de vigoureuses réactions en Australie. Une compagnie, formée à Sydney « The Anglo-Australian Society », se constitua dans le but de procéder à une opération identique dans le sud de Malakula. Elle eut la malchance d'être devancée par une expédition menée *in extremis* par Higginson. En 1884, tout le sud de l'île fut « enlevée » par la Compagnie Calédonienne en vingt-quatre heures. Les chefs de Port-Sandwich, notamment Banyerere, convient à sabler le champagne à bord et habillés en bourgeois de l'époque, avec chapeau et épée d'apparat, « déclarèrent se placer sous la protection française ».

Sur cet immense domaine, dont Higginson réclamait officiellement le titre foncier, la Compagnie Calédonienne chercha immédiatement à favoriser l'arrivée de colons français. Des lots de colonisation de 25 à 50 hectares furent offerts « gratuitement » aux nouveaux arrivants, sous réserve qu'ils les mettent en valeur. Parallèlement, la Compagnie Calédonienne, dirigée sur place par un gérant établi à Port-Vila, se lançait dans la mise en valeur directe des terrains d'Anabrou en développant des cultures de maïs et de café puis en plantant des cocoteraies. Une station d'élevage fut créée sur les terrains de Port-Havannah ainsi que six comptoirs de coprah-makers dans les îles extérieures.

Près d'une centaine d'émigrants, attirés par la Société Française de Colonisation avec laquelle traitait la Compagnie Calédonienne, jouèrent de la chance qui leur était offerte, entre 1883 et 1904. Higginson établit une liaison maritime régulière avec Nouméa pour l'exporta-

tion des produits de l'archipel et mit en service un réseau postal mensuel en 1886. Cette même année, la Compagnie Calédonienne revendiquait une propriété virtuelle de 780 000 hectares de terre sur un archipel que l'on estimait à une superficie de 1 467 000 hectares, soit plus de la moitié de celle-ci et la quasi-totalité de ses « bonnes terres ». Higginson avait vu un peu grand et l'emphatique compagnie, mal gérée et trop centralisée, glissa vers la faillite. Compte tenu de l'impact politique de l'aventure, l'État français intervint à temps. En 1894 « La Société Française des Nouvelles-Hébrides » reprenait l'actif de la Compagnie Calédonienne. Higginson, malgré son échec financier, avait vu juste et gagné son pari politique. La colonisation française persista ensuite avec des fortunes diverses.

### *Les colons français*

Attirés aux Nouvelles-Hébrides, ceux-ci découvrirent sur place que rien n'était préparé pour les accueillir. Les terrains étaient situés en brousse et la main-d'œuvre pour le défrichement presque introuvable. La plupart des nouveaux arrivants ne disposaient que d'un maigre capital et s'endettèrent considérablement auprès des maisons de commerce de Nouméa. Écoutons un observateur impartial, officier de marine : « Des colons qui sont accablés de dettes contractées vis-à-vis des maisons de commerce de Nouméa (Ballande, Barrau, etc.) commencent à se dégager du joug de leurs oppresseurs. Car on ne peut guère appeler autrement la tyrannie qu'exercent ces prêteurs de Nouvelle-Calédonie ! Une fois dans leurs mains, le colon est obligé d'accepter toutes les fournitures qu'il plaît au créancier de lui envoyer — sous peine de se voir mettre immédiatement en demeure de restituer les sommes avancées <sup>1</sup>. »

Toute l'ambiguïté de la colonisation française aux Nouvelles-Hébrides se trouve résumée dans cette phase initiale. L'aventure commença mal, mais il en résulta, sur certaines îles, un incontestable effort de mise en valeur agricole. En 1894, Vate comptait trente-quatre exploitations agricoles de statut juridique français et une population européenne de cent dix-neuf personnes dont la plus grande partie était concentrée autour de Port-Vila, entre Tagabe et la plaine de Mele. Un petit hôtel s'élevait le long du port, voisinant avec les magasins et comptoirs commerciaux des grandes maisons de

1. Lettre du Capitaine de Vaisseau Buchard au Ministère de la Marine, 5 août 1908.

Nouméa et de la Compagnie Australienne concurrente Burns Philp. Les deux plus grandes plantations étaient à l'est, celle de « Franceville » appartenant à Chevillard — dont l'associé allemand Zoepffel avait été tué en 1882, alors qu'il recrutait à Santo — et à l'ouest, dans la plaine de Mele, celle de Petersen-Stuart, connue sous le nom de « Framnais ».

Les plantations françaises utilisaient en tout 450 travailleurs mélanésiens dont soixante pour la seule propriété de « Franceville ». Deux vapeurs, l'un de la SFNH, l'autre de l'« Australian New-Hebrides Compagny » faisaient relâche une fois par mois à Port-Vila devenu le centre de la colonisation de l'archipel. On peut remarquer que déjà à cette époque, les jeux étaient faits et qu'un « Condominium » était en place. Les Français tenaient la terre, les Anglais dominaient le commerce tandis que les missionnaires anglo-saxons s'approprièrent les âmes. Les Français étaient alors majoritaires mais la ville était bilingue et d'un cosmopolitisme total. Parmi une douzaine de nationalités on trouvait une population fluctuante de marins scandinaves ou allemands tentés par l'aventure, des Portugais, des Espagnols, des Suisses, un Belge, etc... chez les Français, les créoles de la Réunion représentaient près de la moitié des colons. Quelques aventuriers américains jouaient leur chance en tant que traders dans les îles. Enfin, il faut ajouter à ce chiffre une dizaine d'exploitations agricoles tenues par les colons d'origine anglo-australienne.

Une journaliste australienne visitant Port-Vila au début du siècle écrivait :

« En 1878, il n'y avait pas un Français dans ces îles. Maintenant on n'entend guère parler que français dans les rues. Les planteurs et les commerçants, minces et bruns, avec de fortes moustaches, leurs femmes et leurs filles pâles mais élégamment habillées, sont incontestablement français ; les bouteilles de Bordeaux léger plantées sur la table, ainsi que l'encadrement des fenêtres n'ont aucune parenté avec la pinte de bière et les châssis anglais<sup>1</sup>. »

La SFNH, représentant les ambitions coloniales calédoniennes, s'investit dans les activités de plantation et de colonisation agricole directe. Son homologue « L'Australian New-Hebrides Compagny », bientôt prise en main par la maison « Burns Philp », s'orientait à l'inverse vers des activités de commerce interinsulaire, s'appuyant sur un réseau dense de traders et de coprah-makers britanniques dispersés dans les îles. Un officier de la Commission Navale estimait leur nombre à trente ou quarante stations en 1892. Les deux commu-

1. Miss Gruishens, *Sydney Morning Herald*, 25 novembre 1905.

nautés européennes vivaient en assez bonne entente et de nombreux mariages franco-anglais les rapprochèrent. Mais pour les colons aux trois quarts français qui s'étaient « appropriés » l'archipel, le problème restait celui de la légalisation politique de leur domination de fait. Et l'indécision de la France comme celle de l'Angleterre ne cessait d'augmenter leur impatience.

Sur place, le grand homme de l'époque était Chevillard. Le comte autrichien de Tolna, en voyage avec sa jeune épouse, sur son yacht personnel, pour une lune de miel qui dura huit années, dans l'Océan Pacifique ! le décrivit comme un homme cultivé et raffiné, habitant une spacieuse maison de pierres : « Gai et plein de rondeurs, malgré le mystère qui l'entourait, ami de la table et bon vivant, comme tous ses compatriotes, il m'a paru avoir une entente supérieure de l'existence. Quelque peu sultan avec cela, il avait un petit harem qu'il recrutait à l'île des Lépreux (Aoba) [...] Le Français cultive le café, le cocotier pour le coprah, les bananiers, dont les fruits s'expédient en Australie. Ses plantations, quoique d'un grand rapport, semblent un jardin d'agrément. Les cocotiers sont alignés en larges allées comme dans un parc de Lenôtre. Les cacaoyers sont groupés en bocages et les caféiers à l'ombre des arbres y forment de charmants arbustes <sup>1</sup>. » D'après certaines indications, il semble que Chevillard, d'opinion royaliste — et pour cela en mauvais terme avec le gouvernement républicain et ses envoyés — ait été un « fils de famille » ayant quitté la France à la suite d'une rixe. Le père O'Reilly le décrit « comme l'une des plus curieuses figures des Hébrides et tout en contrastes. »

De Port-Vila, la colonisation française s'étendit progressivement aux autres îles de l'archipel. Les centres d'Epi (Ringdove), de Malakula (Port-Sandwich) et surtout du canal du Segond à Santo, furent créés dans les années 1890. La SFNH qui, elle aussi, n'allait pas tarder à connaître la faillite, agissait comme une société immobilière, créant des « fronts de colonisation » successifs.

Mais que devenait, pendant ce temps, la société mélanésienne ? Elle était plongée, selon toute apparence, dans un état de traumatisme profond. Les nouveaux colons, sûrs d'eux, convaincus d'être porteurs de la « civilisation » et du « progrès », se conduisaient en maître de l'archipel. Armés de leurs titres de propriété, ils étaient l'expression d'un rapport de force qui, désormais, sur les rivages de l'archipel, avait complètement basculé en faveur du pouvoir blanc. Ainsi la porte entrouverte par les santaliers et les premiers beach-combers avait conduit à une situation de domination dont l'élan gagnait les

1. R. de Tolna, « Chez les cannibales : huit ans de croisière dans l'Océan Pacifique », Plon, Paris, 1903.

îles les unes après les autres, sans même être limité par les dispositions juridiques d'une métropole extérieure. L'archipel, toujours sans loi, avait trouvé des maîtres.

Le monde serein de la société mélanésienne, effondré d'un coup, se trouvait-il pour autant irrémédiablement condamné ? Vers quoi, vers qui ce peuple allait-il se tourner puisque même sa magie se révélait inefficace devant les armes et les nouvelles maladies apportées par le monde blanc ? La religion des étrangers était là, dérivatif ou solution... Moyen surtout d'approcher, qui sait, le savoir et peut-être les secrets de ces nouveaux maîtres. C'est alors que les îles « sauvages » commencèrent à écouter le message des missionnaires.

## CHAPITRE IV

# L'évangile et le royaume

*« Observant le rivage à la jumelle de marine, nous vîmes de longues silhouettes vêtues de robes noires qui marchaient de long en large devant des maisons de tôle. A ce moment nous reconnûmes le signe de la bête... Un nouvel ennemi était là. La bataille n'aurait pas lieu seulement contre le Paganisme, mais contre le Paganisme et le Papisme conjugués <sup>1</sup>. »*

Lettre de John Geddie

Les missions chrétiennes eurent chacune leur politique d'évangélisation, un discours propre, une certaine inflexion philosophique et une histoire différente. Les Mélanésiens qui acceptèrent et appelèrent même souvent de leurs vœux cette évangélisation, la vécurent dans des contextes historiques variés. Adhérant à une église, ils n'en continuèrent pas moins à régler par d'autres voies certaines querelles internes mais ils eurent surtout conscience de préparer leur avenir. Ce sentiment, véritable leitmotiv, ressurgit lorsque l'on aborde avec les Mélanésiens les mérites comparés de leurs différentes églises : « Avons-nous bien choisi la bonne ? »

La question lancinante de la « bonne église » renvoie à une réalité complexe ; il entre dans ce jugement une évaluation de la puissance matérielle et de l'efficacité éducative offertes par les structures de l'église, mais aussi la prise en compte du lien nouveau noué avec le monde extérieur. Préoccupations naturelles car, en choisissant leur « skul »<sup>2</sup>, les Mélanésiens estimaient s'investir dans un plus vaste

1. Missionnaire presbytérien, 1848.

2. En bislama, les églises chrétiennes sont appelées « skul », ou école, mot qui provient du terme anglais « school ». Être « skul », c'est être chrétien. Le terme est significatif : les missions furent des « écoles », où la pensée mélanésienne dut se couler pour renaître à nouveau.

système d'alliance « politique ». Certains groupes « essayèrent » plusieurs églises avant de trouver la « bonne » et les schismes, fréquents à l'époque historique du contact, se produisent encore aujourd'hui.

L'Europe, dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle était au seuil d'une expansion impériale et économique qui engendra un regain d'énergie sur tous les plans. Les espaces nouveaux, découverts par les navigateurs, dessinaient les contours d'un monde à conquérir. A la formidable explosion de puissance politique et commerciale de la société occidentale, correspondait sur le plan spirituel un nouvel élan missionnaire. Il était du reste logique que la phase d'expansion capitaliste, liée dans une certaine mesure à la philosophie du protestantisme, s'accompagnât de la diffusion de ses symboles et de ses valeurs religieuses.

Les années 1800 et 1910 sont qualifiées par les historiens de « grand siècle de l'expansion missionnaire protestante ». Des sociétés missionnaires, créées par des groupes chrétiens privés, se multiplièrent et collectèrent des fonds. L'aspect évangélique s'alliait à un projet d'« action civilisatrice », une volonté de travail social, éducatif, médical et scientifique. On disait alors une « mission civilisatrice » ; on dirait aujourd'hui une « orientation de développement ».

L'évangélisation des Nouvelles-Hébrides commença dans le sillage de la London Missionary Society. La LMS avait obtenu en Polynésie des résultats prometteurs. L'un de ses animateurs les plus dynamiques, John Williams, aborda la Mélanésie et les îles du sud de l'archipel néo-hébridais en 1839. Le premier contact avec Tanna ne lui parut point trop décourageant. Il y laissa trois « teachers » ou « catéchistes » d'origine polynésienne chargés de prêcher l'Évangile et de préparer l'installation de missionnaires européens. Le lendemain, débarquant sans armes à Erromango, dans la Baie de Dillon, il était tué avec l'un de ses compagnons. Les raisons de son assassinat restent obscures. Selon certaines sources, le meurtre n'aurait pas été prémédité. L'arrivée du missionnaire aurait interrompu les préparatifs d'une fête rituelle et les visiteurs blancs auraient franchi sans le savoir les limites d'endroits tabous.

John Williams, martyr, suscita de nombreuses et nouvelles vocations. Comme l'écrivit John Campbell, autre membre de la London Missionary Society, « [...] pour la réputation de J. Williams et pour le but de son entreprise, on peut dire que celui-ci mourut de la meilleure façon, au meilleur endroit et dans le meilleur moment possible. »<sup>1</sup>

1. Cité par G. Dawns, « A dream of Islands : Voyage of self discovery in the South Seas », Sydney, 1980.

Sur les îles des Nouvelles-Hébrides désormais présentées dans la littérature d'édification missionnaire comme une terre sauvage et dangereuse, les missionnaires allaient symboliser le drapeau désarmé de la « civilisation ». La mort de J. Williams ennoblissait leurs entreprises en leur conférant la grandeur épique des combats mani-chéens.

Peu après la mort de Williams, le navire le « *Camdem* » déposa à Tanna deux missionnaires de la London Missionary Society. Ces deux Écossais, Thomas Nisbet et Georges Turner, étaient accompagnés de leur femme. Ils vécurent sept mois sur le rivage de Port-Résolution, littéralement assiégés dans leur maison et dans une perpétuelle insécurité : le groupe qui les avait accueillis — les *Nerai-mene* — soutenait une guerre violente contre un groupe du nord, sans doute les *Yenkahi* d'Ipeukel. Finalement, les deux couples durent fuir en pleine nuit, dans une chaloupe, tandis que les épidémies de dysenterie, dont on ne tarda pas à leur attribuer la responsabilité, s'abattaient sur les *Nerai-mene* et les décimaient.

Par la suite, on débarqua quelques « teachers » samoans à Tanna, Futuna et Anatom. Ceux de Futuna furent tués par les habitants. Quant à ceux de Tanna, ils succombèrent lors d'une grande épidémie de variole en 1853. Le dernier d'entre eux, accusé par les Mélanésiens d'être responsable de l'épidémie, fut sauvé *in extremis* par le bateau d'un coprah-maker de passage. La LMS abandonna alors l'idée d'installer en terre de Mélanésie des missionnaires européens.

Ce « retrait » permit à d'autres églises de reprendre le flambeau de J. Williams. John Geddie, missionnaire presbytérien, s'installa en 1848 à Anatom, bientôt suivi par John Inglis, en 1852. Le premier, émigré au Canada, relevait de la « *Secession Church of New Scotland* », le second, émigré en Nouvelle-Zélande, appartenait à la « *Reformed Presbyterian Church of Scotland* ». Quelques années plus tard, d'autres pasteurs de congrégations australiennes ou canadiennes vinrent grossir le nombre des missionnaires presbytériens. En 1879, onze d'entre eux, en provenance d'Écosse, Australie, Nouvelle-Zélande ou Canada, se répartissaient dans toutes les îles du centre et du sud de l'archipel. Ils se réunissaient chaque année pour un synode et formaient déjà l'armature d'une Église presbytérienne pratiquement autonome.

Ces premiers missionnaires étaient pour la plupart issus de familles modestes de petites villes d'Écosse. John Paton, figure la plus connue et la plus représentative, appartenait à une famille de onze enfants, originaire de Dumfries dans les Lowlands. Courageux, sincères mais peu cultivés, en dehors de leurs études théologiques et médicales, ces

hommes, d'esprit souvent étroit, enfermèrent leur mission dans les limites rigides qu'ils s'appliquaient à eux-mêmes. En outre, leur sectarisme ne les prédestinait pas à la tolérance envers la société et la culture qu'ils allaient découvrir... ni d'ailleurs envers les autres religions chrétiennes et concurrentes en place.

« A ce moment nous reconnûmes la marque de la bête [...] Un nouvel ennemi nous avait précédés sur le terrain », écrit John Geddie, en 1848, lorsqu'il aperçut, du pont de son bateau, quelques missionnaires catholiques arpentant le rivage de l'île d'Anatom. Heureusement pour lui, ces derniers, réfugiés là en attendant de revenir en Nouvelle-Calédonie, repartirent peu après. Bien que voisins, les représentants des deux églises rivales ne se rencontrèrent en tout et pour tout qu'une seule fois en deux ans. La visite, racontée par Geddie, fut courtoise mais froide. En revanche, les missionnaires français entretenaient de bonnes relations avec les responsables de la station santalière, notamment le commerçant santalier Paddon que Geddie exérait.

L'Église Presbytérienne Réformée d'Écosse se distinguait des autres églises calvinistes par son plus grand « fondamentalisme ». La distinction qu'établissent généralement les églises chrétiennes entre le spirituel et le temporel était ici rejetée. Il ne pouvait y avoir, selon cette église, de pouvoir civil ou de société organisée autrement que sur des principes chrétiens. Autrement dit, l'Église Presbytérienne Réformée portait en elle-même le projet politique d'une « nation chrétienne ». Ce radicalisme religieux — on dirait aujourd'hui intégrisme — avait conduit, au début du siècle dernier, l'Église Réformée d'Écosse à ne reconnaître ni le gouvernement, ni l'Église officielle <sup>1</sup>. Ce rêve d'une « nation chrétienne », ou plus exactement d'une théocratie, semblait plus aisé à construire dans un pays neuf.

### *Le modèle presbytérien*

John Geddie fut le premier à mener à bien l'entreprise. En 1859, après onze ans de présence missionnaire, l'île d'Anatom était complètement chrétienne et le paganisme apparemment éradiqué. Pour atteindre ce but, Geddie avait d'abord appris la langue : au bout de six

1. R.-W. Adams, « In the land of strangers : a century of european contact with Tanna : 1774-1874 », Pacific Research Monograph n° 9, Australian National University, Canberra, 1984.

semaines, il prononça son premier sermon devant les gens d'Anatom<sup>1</sup>. Ensuite, il se lança dans un intense travail d'alphabétisation et traduisit dans la langue locale le Nouveau Testament et de nombreux hymnes. Ayant maîtrisé les problèmes de communication, Geddie regroupa autour de lui un parti chrétien d'une centaine de personnes qui vint vivre auprès de la mission, s'habilla à l'européenne, apprit à lire l'Évangile et participa au culte. Ces catéchumènes, qui bannissaient toute ancienne loi et coutume liées à la société traditionnelle, étaient en majorité des Mélanésiens accoutumés aux Européens et à leur civilisation : ouvriers, anciens marins, puis plus tard Kanakas de retour du Queensland. Le village chrétien fut appelé une « skul », une école, où se formaient les futurs teachers censés répandre dans le reste de l'île la parole missionnaire.

Le conflit avec les chefs coutumiers était inévitable. Face au parti chrétien se dressaient les hommes de pouvoir dans la société traditionnelle. Selon Geddie, la station santalière, dirigée par Paddon, aurait alors servi d'appui moral au « parti païen ». Dans son journal, il accuse Paddon de vouloir l'assassiner et de monter les gens contre lui. Entre le parti chrétien, regroupé autour des stations littorales, et le parti coutumier, plus à l'aise dans les espaces intérieurs de l'île, resurgissaient de très anciens clivages. Aucun compromis ne pouvait être envisagé mais la présence des missionnaires empêcha au moins le recours à la guerre ouverte. Le conflit dura trois ans au cours desquels les païens brûlèrent la maison et le temple de Geddie sans éviter pourtant que le rapport de force penche très vite en faveur des chrétiens. Paddon avait quitté l'île, privant les païens de leur soutien le plus efficace et, d'autre part, les visites régulières des bateaux missionnaires de la London Missionary Society, notamment celles de l'évêque Selwyn, renforçaient la conviction générale selon laquelle le parti chrétien était assuré d'un appui extérieur... Au parti coutumier il ne restait guère que la magie... et elle n'opérait plus.

En octobre 1853, l'île d'Anatom comptait un temple et quinze teachers samoans. Six ans plus tard, soixante teachers locaux avaient à charge cinquante-six écoles de brousse — soit une par village ou hameau — et onze grands temples dont le principal, à Anelgahoat, pouvait contenir 1 200 personnes. On ne comptait plus un seul « païen » déclaré sur l'île. Geddie au sud, et Inglis au nord pouvaient considérer qu'ils avaient gagné leur bataille : le paganisme était vaincu et une « nation biblique » était en cours de gestation. Le parti

1. G.-S. Parsonson, *La Mission Presbytérienne des Nouvelles-Hébrides : son histoire et son rôle politique et social*, Journal de la Société des Océanistes, n° 12, Paris, 1956.

chrétien imposait sa loi et précisait son modèle, la Coutume tout entière se vit reléguée au rang des manifestations de Satan.

Le puritanisme presbytérien traqua d'abord les manifestations « d'indécence » : danses de nuit jugées « obscènes et orgiaques », chants et nudité furent proscrits. La coiffure traditionnelle, artistiquement emmêlée, comme à Tanna, sur des baguettes de bois qui rejettent en arrière la chevelure lissée, fut également bannie. Les chrétiens devaient avoir les cheveux courts, mais pouvaient porter la barbe, à l'image de leurs missionnaires. La polygamie fut condamnée et l'on vit les chefs répudier publiquement leurs femmes. La « prostitution sacrée » qui servait à l'initiation sexuelle des jeunes adolescents et faisait partie des services que se rendaient les différentes communautés, fut pourchassée et châtiée par le fouet. La guerre, l'étranglement des veuves par les frères du défunt<sup>1</sup>, toutes les formes de magie, divinatoire, guérisseuse, climatique ou agraire furent interdites pêle-mêle. On jeta les pierres magiques dotées de pouvoirs sacrés, au cours de processions collectives et de séances d'exorcisme.

Alors, sur cette table rase sociologique, les missionnaires s'appliquèrent à bâtir un nouvel ordre social. Le centre réel de chaque village devint l'école — la « Skul » — et le teacher son véritable chef politique. L'homme n'enseignait d'ailleurs que la lecture de la Bible, les nouveaux hymnes religieux et les commandements de la nouvelle morale. Des cours de justice (« local courts »), composées de chrétiens zélés, se chargèrent de juger les récalcitrants. Une « police » locale fit respecter la bonne exécution des jugements : les amendes et les temps de prison furent convertis en travaux forcés sur les routes ou en services pour la mission et les collectivités chrétiennes. En créant une « justice » et une « police » privées, la mission presbytérienne comblait à ses yeux le néant que la destruction de l'ordre coutumier avait provoqué. Les pasteurs incitèrent ensuite les insulaires à se lancer dans les plantations de cocotiers à finalité commerciale. Ils levèrent en outre un tribut, payé en « arrows-root » (plante d'origine américaine dont le produit préparé et séché était vendu en Europe au profit des missions).

Avec l'institution d'un « travail chrétien rédempteur », dont une partie revenait à alimenter les caisses de la mission, les nouvelles communautés semblaient enfin construites sur les règles souhaitées, simples, industrielles et vertueuses. Pour les nouveaux convertis qui,

1. Cette coutume était particulière à Anatom. Elle obéissait à un impératif foncier et territorial : le prix du sang paie en effet le prix de la terre. La veuve qui mourait assurait par là à ses enfants le droit de résider et de cultiver sur les terres de son mari défunt. La mort de la mère « achetait » le droit à ses enfants de rester sur la terre du père.

en quelques années, étaient passés de la société traditionnelle à la chrétienté calviniste, la transition avait été aussi brève que radicale.

Agnès Watt, jeune femme du missionnaire William Watt, visitant Anatom en 1869, décrit avec chaleur le rêve missionnaire enfin réalisé :

« C'est pratiquement un modèle, rien de frivole ou de superficiel, tout ici est propre et solide. Il y a une église, un collège d'enseignement, une grande demeure avec de nombreuses dépendances, un atelier de menuiserie, une forge, etc. Au matin, lorsque la cloche sonne, les gens vont à l'école avant de partir sur leurs plantations. La Bible est leur seul livre. Ces indigènes reçoivent une éducation véritablement fondée sur les Saintes Écritures. Les écoles qui dispensent cet enseignement sont répandues dans toute l'île, à environ 10 minutes de marche des maisons les plus éloignées et elles sont toutes tenues par des enseignants locaux (« teachers »). Ce sont des hommes de grande valeur et je dois dire qu'ils travaillent pratiquement de façon gratuite, car ils ne reçoivent qu'une livre par an pour leurs services. Les indigènes ont tous une bonne conduite : dans chaque maison le culte familial a lieu matin et soir [...] »<sup>1</sup>.

Dans les villages chrétiens, Agnès Watt souligne le rôle joué par la « cloche ». Celle-ci était le symbole même de l'ordre nouveau, rythmant les heures de prière, appelant au repas, au coucher et au lever matinal. L'ordre missionnaire avait créé ainsi un « temps chrétien », rythmé par la cloche : un espace chrétien, caractérisé par une organisation villageoise et de nouveaux types de construction de maisons, lui répondait.

Les « royaumes missionnaires » qui tendirent à se créer sur le modèle de ce type, englobaient tous les aspects de la vie sociale des convertis. La population d'Anatom, privée de réactions, décimée par une sorte de mort lente qui continua bien après les vagues d'épidémies de 1860, tomba dans une léthargie profonde que notèrent tous les visiteurs. Plus d'un siècle plus tard, dans les années 1970, près de la moitié de la population changea de religion et se convertit au catholicisme, la religion « marquée par la bête » comme l'appelait Geddie. Compte tenu de la lenteur des mutations et des patiences locales, on peut en déduire que l'île n'avait jamais été réellement unanime dans son acceptation forcée de l'ordre presbytérien.

1. Agnès Watt, *Twenty Years of Mission Life on Tanna, New-Hebrides*, London, 1896, ma traduction.

## *Le bombardement de Tanna*

En 1860, une épidémie de rougeole apportée par un navire santalier foudroya littéralement les îles du Sud, en particulier la population regroupée autour du mouillage d'Anelgahoat dans l'île d'Anatom. Selon les sources de la mission on dénombra 1 100 morts en quelques semaines sur environ 3 560 habitants. Par la suite, la dépopulation ne devait plus cesser. L'île, qui ne comptait plus que 710 habitants en 1890, et 182 en 1932, à son point le plus faible, ne se remit jamais de cette épidémie. Dans Tanna et surtout Erromango, atteints bientôt par la maladie, les missionnaires purent croire « qu'ils courraient contre la mort » : le peuple qu'ils convertissaient expirait entre leurs bras.

Mais cette mort qui s'abattait sur les îles vint renforcer la résistance païenne. Le missionnaire Gordon et sa jeune femme furent assassinés à Erromango, tandis qu'à Tanna John Paton, pris de panique, fuyait Port-Résolution en pleine nuit, pour se réfugier plus au sud auprès de son collègue Mathieson. Bientôt, les derniers pasteurs, profitant du passage d'un navire de recruteurs, quittèrent définitivement l'île. La christianisation marquait le pas : la mission d'Anatom était ruinée, Erromango et Tanna avaient tué ou expulsé leurs missionnaires.

John Paton revint sur Tanna, en 1865, mais, cette fois, le petit bateau de la mission était accompagné d'un cuirassé de la marine britannique, le HMS « Curaçoa ». L'homme de Dieu venait prendre sa revanche contre le parti païen majoritaire qui l'avait obligé à une fuite sans gloire. Il avait convaincu Wiseman, capitaine du « Curaçoa » de la nécessité de donner une leçon aux gens de Tanna, en raison de tous les méfaits et arrogances dont ils s'étaient montrés coupables depuis vingt ans à l'égard de la mission. La baie fut violemment bombardée tandis qu'une expédition de cent soixante-dix marins britanniques mettait pied à terre, incendiant les villages et les plantations de la région. Aux gens terrorisés, Paton, le lendemain même, fit signer une lettre de son cru par laquelle il obtenait la promesse des insulaires de respecter dorénavant la loi des missionnaires ainsi que celle des représentants de la reine Victoria et de la marine britannique. Le document, signé par les gens de Port-Résolution et écrit de la main de Paton, se terminait ainsi :

« [...] nous sommes tous faibles et nous pleurons encore de peur. Le grand chef de l'intérieur de l'île, Quantangan, qui était venu pour nous aider à combattre le bateau de guerre, a été coupé en deux par l'un de vos officiers ; beaucoup plus encore sont blessés et nous ne savons même pas le nombre de ceux qui ont été touchés et qui sont morts. Nos pirogues, nos maisons et nos terres ont été dévastées par les soldats. Nous n'avons jamais vu encore quelque chose comme cela et nous supplions le chef du bateau de guerre de ne plus nous punir, mais de nous laisser en paix et de repartir. En vérité, nous obéirons maintenant à sa parole. Qu'il informe votre reine Victoria que nous ne tuerons plus jamais personne de son peuple, mais que dorénavant nous serons bons et apprendrons à obéir à la parole de Jehovah. »<sup>1</sup>

Ce geste, on s'en doute, eut un grand et fâcheux retentissement dans l'opinion publique australienne. Geddie lui-même le déplora publiquement en déclarant qu'il s'agissait là « d'un des événements les plus humiliants de l'histoire des missions modernes ». Le journal de « L'Empire » de Sydney écrivit un article sarcastique où il dépeignit Paton comme un « sacerdotal hypocrite ». Wiseman lui-même fut désavoué par sa propre autorité militaire. C'était la première fois, depuis une période assez longue, qu'un navire européen bombardait une population parce qu'elle refusait de se convertir à la religion chrétienne. Tous les arguments invoqués par la suite par Paton ne purent empêcher de penser qu'il avait agi principalement par vengeance.

Ce bombardement entraînait pourtant bel et bien dans la logique manichéenne d'une certaine vision du monde. La prétention de la mission presbytérienne à créer une nation chrétienne et la lutte qu'elle engagea contre les coutumes traditionnelles jugées obscènes ou sataniques, ne pouvaient que déclencher la résistance farouche d'un parti païen. Cette résistance culturelle et parfois guerrière fut alors immédiatement interprétée comme l'expression des forces du Mal. Envers les païens, tous les coups étaient, en dernier ressort, permis. Il était normal que les canons de la Royal Navy aident à l'établissement du « Royaume de Dieu ».

Le bombardement de l'île eut des effets contradictoires. Tout en confortant davantage les gens de Tanna dans leur refus de l'évangélisation, il provoqua en eux une interrogation et un doute profond sur la capacité de résistance des forces de l'île. Certes, les actes de violence contre les chrétiens cessèrent mais, en même temps, ceux qui soutenaient la mission se firent discrets et déconseillèrent à Paton de

1. Cité par Adams, *op. cit.*

revenir s'installer parmi eux. Deux ans plus tard, un couple de missionnaires, les Nielson, reçut sur l'île un fort mauvais accueil : « Quand ils se présentèrent, les gens de Tanna s'opposèrent à leur débarquement ; ils rejetaient à la mer les bois de charpente de leur maison aussi vite qu'on les déposait sur la grève [...] Ils étaient toujours en fureur parce que le " Curaçoa " les avait bombardés. » En définitive, les Nielson furent acceptés grâce à l'influence de Geddie. Ils se tinrent au sud de Port-Résolution mais passèrent quatorze ans dans l'île sans convertir un seul insulaire. En 1882, le couple s'éclipsa dans un profond état de découragement.

En 1869, le couple Watt, débarquant au sud-est de l'île, à Kwamera, fut également mal reçu. Lorsque William Watt proposa de s'installer avec un teacher d'Anatom, les gens n'osèrent pas lui dire non. Ils lui conseillèrent toutefois d'attendre pour prêcher qu'ils aient pu finir leur guerre avec leurs voisins. En fait, nombre de missionnaires partagèrent bien vite l'opinion désabusée exprimée par Agnès Watt, en 1871, dans une de ses lettres : « La vérité, c'est que ce sont les commerçants et non pas les missionnaires que les gens de Tanna veulent. »

Le renouveau d'épidémies compliqua encore la situation. Les insulaires ne savaient pas dans quel sens interpréter la présence des missionnaires : étaient-ils des alliés pouvant les protéger des rigueurs des nouvelles maladies ou, au contraire, les propagateurs de ces fléaux ? Finalement, tant à cause des guerres internes que du cruel souvenir laissé par les bombardements, les missionnaires presbytériens de Tanna n'obtiendront pas de résultat décisif avant 1900. Jusque-là, les conversions restèrent hésitantes et aucun vrai parti chrétien ne se constitua autour des stations missionnaires : « Les gens de Tanna sont uniques dans leur résistance à l'évangélisation [...] » soupirait Agnès Watt. A preuve, en 1882, après cinquante années d'effort, la mission ne réunissait que quelques auxiliaires originaires d'Anatom et moins d'une dizaine de catéchumènes locaux. Sur toute l'île, à peine une centaine de personnes assistait au culte du dimanche et encore, davantage par curiosité que par conviction. Il fallut apparemment une génération entière pour que les traces de cette mort injuste, venue du ciel ou des vaisseaux anglais, s'effacent peu à peu.

## *La « nation chrétienne »*

A partir de 1870, les missionnaires de l'Église presbytérienne étendirent leurs champs d'évangélisation vers les îles du centre et du centre-nord de l'archipel. Là, leur réussite fut plus rapide. De 1870 à 1880, de nouveaux « royaumes missionnaires » s'établirent à Tongoa (Oscar Miccelsen) et à Nguna (Rev. Pater Milne) ; ensuite, ils rayonnèrent sur Epi, Ambrym, Vate. Les petites îles du sud, Aniwa et Futuna, se convertirent également. Seule Tanna et, dans une moindre mesure, Erromango, demeuraient des mûles de résistance païenne. L'effort missionnaire, après 1880, remonta vers Malakula et Santo. Agnès Watt, voyageant à bord du « Dayspring » dans ces îles, en 1887, constatait : « Ces habitants des îles du nord semblent beaucoup moins sauvages que ceux du sud : dans chacun de leurs villages, nous avons été de mieux en mieux accueillis [...] Nous ne nous sommes jamais sentis en insécurité parmi eux. »

Grâce à l'action de collecte de fonds et de propagande menée par John Paton, la mission presbytérienne était à cette époque riche et célèbre. Son livre, « John G. Paton, missionary to the New Hebrides : an autobiography », remportait un succès de librairie en Angleterre et en Australie. Une édition spéciale, illustrée, fut publiée afin d'édifier la jeunesse de ces deux pays. Très vite, les fonds accumulés par Paton assurèrent à la mission presbytérienne une opulence qui ne pouvait qu'impressionner les convertis. Les pasteurs bénéficiaient de bons salaires et de congés réguliers en Australie ou en Nouvelle-Zélande, avec leur femme et leurs enfants. Leurs maisons, confortables, étaient bâties dès leur arrivée par une équipe d'auxiliaires laïcs. Chaque centre missionnaire était régulièrement visité par le « Dayspring », bateau affrété spécialement et affecté plus tard au service des hôpitaux presbytériens construits à Tanna (Lenakel), Ambrym (Dip Point) et Port-Vila (Paton Memorial).

Hormis Tanna, les succès de la mission devinrent, à partir de 1890, véritablement impressionnants. Une nouvelle génération de missionnaires remplaça alors la précédente incarnée par des hommes comme Geddie, Watt et Inglis. La vie d'épreuves de ces premiers missionnaires et leur solitude souvent totale les avaient peu à peu inclinés à l'humilité et à la mesure. Esprits religieux avant tout ils avaient vaillamment diffusé l'Évangile. Leurs remplaçants furent des « triom-

phalistes », voire des « politiques ». Le rêve presbytérien d'une nation biblique allait, avec eux, pouvoir enfin se déployer sans que dans ces îles une seule force contraire ne s'élevât pour contester leur pouvoir.

Il y avait, en 1900, dans cet archipel d'environ 60 000 habitants, 26 missionnaires presbytériens accompagnés de leur famille et une dizaine de coopérants techniques laïcs (4 médecins, des enseignants, des infirmières, etc.). Un chiffre impressionnant, auquel il faut ajouter celui de 313 teachers autochtones, animant sous le contrôle des missionnaires autant d'écoles bibliques et, à la limite, de « paroisses » réparties entre Anatom, Santo et Ambrym<sup>1</sup>.

L'action missionnaire presbytérienne était parvenue à un tel degré de puissance qu'à Tanna même, le parti chrétien finit — provisoirement — par l'emporter : d'active, la résistance païenne devint passive. Deux nouveaux missionnaires, le révérend Nicholson — également médecin — à Lenakel et Mac Millan à White-Sands, prirent l'île en main. Militants du nouvel état d'esprit de la seconde génération missionnaire, leur action consistait à enfermer l'île dans une théocratie totalitaire, en limitant au maximum ses contacts avec l'extérieur.

L'historien de cette mission, Parsonson, écrivit à leur sujet :

« Les missionnaires étaient des hommes incapables de s'imaginer le christianisme hors du contexte de leur propre société [...] Là où on le prêcha avec succès, il produisit une imitation lamentable du chrétien écossais, habillé de défroques européennes, qui débitait les clichés du puritain et qui observait avec la plus grande rigueur les rites du dimanche presbytérien. »

Parsonson ajoutait cependant, dans la conclusion de son étude, que le modèle presbytérien, quel qu'inquiétant qu'il fût à bien des égards, avait eu le mérite de « trouver une solution à l'anarchie du XIX<sup>e</sup> siècle ».

Quant au délégué anglais du Condominium, Wilkes, découvrant Tanna en 1910, au moment où le parti chrétien imposait son ordre, il fut éffaré :

« [...] le fanatisme d'une foi imparfaitement comprise, transportée par les diacres de cette île (Anatom) est tel que le port de bracelets de cocotier, l'ornement du visage avec des fleurs par les femmes et les jeunes filles, la cuisson des aliments le dimanche ou le seul fait de chanter d'innocents

1. Picanon, Rapport de tournées aux Nouvelles-Hébrides, Port-Vila, 1902.

chants qui ne soient pas religieux, sont dénommés " offenses " et " diable " »<sup>1</sup>.

Sur ce monde religieux, fermé et de plus en plus puissant, les Français n'avaient que peu de prise. Les colons notamment éprouvaient des difficultés croissantes à recruter de la main-d'œuvre. Des polémiques fort violentes éclatèrent : « Les temps sont venus où l'hypocrisie négrophile du presbytérianisme doit céder la place à des idées plus larges et plus humanitaires. Ce n'est pas en abrutissant une population qu'on la civilise, c'est au contraire en lui donnant la plus grande notion possible de ses droits. », pouvait-on lire dans un journal de colons « Le Courrier des Nouvelles-Hébrides : Pro Patria »<sup>2</sup>. Ou encore dans le journal « Le Néo-Hébridais » de 1910, ces quelques citations prises au hasard : « Les presbytériens sont l'âme damnée et la force de la politique anglaise aux Nouvelles-Hébrides [...] ils ont créé de petits états où ils sont les maîtres absolus. Ils se substituent à l'administration, rendent la justice, infligent des amendes, frappent des impôts, etc. » Sur un ton semblable mais plus mesuré, un officier français notait de son côté :

« Il est triste de comparer l'aspect extérieur de nos missions [catholiques] et celui des missions anglaises. Sauf de rares exceptions, les nôtres ont de pauvres paillotes, les leurs sont des habitations coquettes, construites par des charpentiers venus d'Australie qui en apportent tous les matériaux, avec des hangars abritant une ou deux embarcations [...] Presque tous sont des hommes mûrs, installés depuis longtemps dans le pays, préparés déjà à cette vie de colonisation par les métiers qu'ils exerçaient auparavant, charpentiers, mécaniciens, etc., ils touchent un joli traitement de 4 à 5 000 F, 1 000 de plus s'ils sont mariés et 10 livres à la naissance de chaque enfant. Cette somme leur permet de s'offrir d'abord un certain confort qu'ignorent nos pères maristes, ensuite d'encourager les indigènes, car les Hébridais sont tout prêts à embrasser la religion et par suite la nationalité qui est la plus généreuse. Or, pour les indigènes, presbytérien c'est l'Anglais, catholique c'est le Français »<sup>3</sup>.

En fait, la mission presbytérienne joua un peu, dans le camp britannique, le rôle joué par la Société Française des Nouvelles-Hébrides dans le camp français. Elle annexa les âmes et bâtit des royaumes politiques alors que la SFNH occupait les terrains et s'efforçait de construire un monde de plantations coloniales. L'essor de l'un et de l'autre se produisit à la même époque, l'opposition du rêve religieux et du rêve colonial fixant à chacun des partenaires du Condominium

1. Cité par D. Scar, *op. cit.*

2. N° 6, 1985.

3. Lieutenant Docteur, Archives de la Commission navale mixte, lettre de 1899.

un héritage politique auquel il ne leur fut ensuite plus possible d'échapper.

L'intérêt du monde religieux anglo-saxon pour cette mission chrétienne marginale travaillant à l'évangélisation d'une terre considérée en Europe comme l'une des plus dangereuses, la terre des « degraded human beings », disait charitablement John Paton, s'émoussa peu à peu. Au cours du xx<sup>e</sup> siècle, les missionnaires se firent moins nombreux et devinrent moins riches. Mais la « nation presbytérienne » était déjà bien enracinée et les pasteurs mélanésiens prirent la relève dès la fin de la Première Guerre mondiale. En 1948, le synode, en accord avec les églises mères d'Écosse et de Nouvelle-Écosse, qui avaient donné le nombre le plus élevé de missionnaires européens, déclara l'indépendance de l'Église Presbytérienne des Nouvelles-Hébrides. Le révérend Graham Miles fut le premier « moderator » de cette église. Comme il l'écrivit dans son livre « Live » (1975), « une église qui se gouverne elle-même est le premier pas vers une nation indépendante ». Pour les nouveaux pasteurs et teachers, un autre combat, on le verra, restait à mener, celui de l'indépendance politique. Le rêve religieux redevenait un rêve séculier. Avait-il cessé de l'être ?

### *Le système anglican*

Les anglicans commencèrent à s'intéresser à une expansion missionnaire en Mélanésie peu après le martyre de John Williams. La Mélanésie était considérée par l'église anglicane comme faisant partie du diocèse de Nouvelle-Zélande et de la sphère d'action de l'évêque Georges Selwin.

Les idées de cet évêque, en matière d'évangélisation, différaient beaucoup de celles des presbytériens. L'église anglicane n'avait pas de projet de société particulier et son attitude à l'égard des coutumes locales ne se voulait pas systématiquement hostile. Les hommes eux-mêmes différaient : des missionnaires anglicans comme Selwyn, Patteson ou Codrington, membres de la « High Church » anglicane, appartenaient par leur famille à l'aristocratie ou à la haute bourgeoisie. Beaucoup plus cultivés que leurs collègues presbytériens, ils avaient en matière d'évangélisation ou d'approche des civilisations, des idées considérées alors comme libérales, c'est-à-dire « avancées ».

Selwyn était en outre persuadé qu'aucun Blanc ne pouvait vivre de façon permanente au nord de l'île d'Erromango tant la chaleur et l'humidité du climat y étaient brutales. Il lui semblait vain de prévoir dans ces îles un système de stations permanentes. Pour lui, la solution consistait à évangéliser les Mélanésiens hors de leur milieu, à les éduquer dans les pays « tempérés » puis à les renvoyer chez eux afin qu'ils diffusent à leur tour le christianisme et jettent les bases d'une « église locale ». A ces arguments climatiques s'ajoutaient des raisons culturelles. « Le nombre de ces îles est très grand, le nombre des langues est immense. On ne peut même pas dire que chaque île a son propre langage, car il y a plusieurs langues mutuellement incompréhensibles dans chaque île », écrivait l'assistant de Selwyn, Codrington.

L'historien de la mission anglicane mélanésienne, E.-S. Armstrong, décrivait ainsi les objectifs de l'évêque G. Selwyn : « La grande idée de l'évêque était d'édifier une école centrale dans chaque groupe d'îles, dirigée par des teachers autochtones et supervisée durant les mois d'hiver par un ecclésiastique venu de Nouvelle-Zélande. Graduellement, dans un futur encore indéfini, la présence nécessaire des prêtres blancs pourrait cesser et l'église mélanésienne devenir un corps indépendant. » Dans cette approche, somme toute indirecte et prudente, Selwyn concentrait ses efforts sur un système complet d'enseignement qui, pour l'essentiel, devait être assumé en Nouvelle-Zélande. Sur place, la tâche des missionnaires européens devait se borner à recruter des élèves et à visiter régulièrement les communautés chrétiennes locales. Contrairement aux pasteurs de la mission presbytérienne, les anglicans avaient un but : plus de pédagogie que de société chrétienne. « En apportant la religion des Anglais, Selwyn ne voulait en aucune façon imposer les méthodes et les façons de vivre des Anglais, ou bien seulement dans la mesure où elles apportaient un progrès dans le domaine du Bien et de la morale. » Dans la vue libérale de Selwyn et de ses assistants, il s'agissait d'évangéliser sans détruire. Les pratiques de la société traditionnelle devaient être respectées dans la mesure où elles n'entraient pas en conflit avec les valeurs morales chrétiennes.

Selwyn se fixa comme second principe de ne jamais entrer en concurrence religieuse avec une autre église missionnaire. Il abandonna dans les îles du sud des Nouvelles-Hébrides aux presbytériens et l'île des Pins, au sud de la Nouvelle-Calédonie, aux catholiques installés les premiers. Par la suite, un partage de l'archipel fut arrangé à l'amiable en 1881 entre les presbytériens et les anglicans et respecté par les uns et les autres. Pour réussir, le système préconisé par

Selwyn, impliquait de gros moyens financiers : un bateau de moyen tonnage, la prise en charge et l'entretien des étudiants dans une école extérieure ainsi que le fonctionnement d'écoles locales dans les îles. Grâce aux dons faits par les chrétientés anglaises, australiennes et néo-zélandaises, le support financier nécessaire ne manqua jamais. Un bateau de soixante-dix tonnes, le « Southern Cross », acheté en 1853, et entièrement dévolu à la mission, lui donna les moyens de sa politique.

Un demi-siècle plus tard, le pari put être considéré comme gagné. Dès 1900, le diocèse mélanésien de l'église anglicane comptait 9 prêtres missionnaires dont 2 mélanésiens et 420 teachers employés en permanence. La communauté anglicane globale pouvait être évaluée à 12 000 chrétiens baptisés et catéchisés, répartis entre les îles Salomon et le nord des Nouvelles-Hébrides.

### *L'évangélisation de Mota (Iles Banks)*

En 1861, le diocèse de Mélanésie fut libéré de ses liens avec la Nouvelle-Zélande. G. Patteson devint son premier évêque. Grande figure de la mission anglicane et esprit doué pour les langues, Patteson eut, tout comme Selwyn, un excellent contact avec les populations. L'essor réel de l'évangélisation commença dans les îles du nord de l'archipel. Chaque année, une cinquantaine de jeunes gens, originaires des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides, partaient à bord du « Southern Cross » vers l'école théologique d'Auckland. Ils se révélèrent pour la plupart des élèves doués, assimilant rapidement l'enseignement qu'on leur dispensait. Seul problème : ils ne supportaient pas le climat. L'école théologique fut donc transférée en 1871 à Norfolk, dans ce qui devint le collège de Saint-Barnabé. La mission put alors accueillir un nombre de plus en plus élevé de jeunes mélanésiens tout en organisant une structure de scolarité adaptée à leurs besoins.

Dès les premières années du rayonnement missionnaire, les îles Banks apparurent comme les plus ouvertes à l'évangélisation. Patteson décida de s'installer dans l'île de Mota afin d'y diriger la première école régionale appelée à fonctionner toute l'année. Il fut conduit à ce choix par « le sol sec, les sources d'eau courante, la merveilleuse fertilité de l'île et, par dessus tout, l'intelligence et la parfaite amitié des autochtones ». Patteson se heurtera pourtant à l'hostilité des lea-

ders traditionnels de Mota et à l'ensemble d'une société dont il dénonçait les « idoles et les superstitions ». Malgré des intentions différentes, Patteson parvint alors à des conclusions identiques à celles de Geddie : le christianisme n'était pas compatible avec la société mélanésienne païenne.

Très vite, les nouveaux chrétiens de son diocèse abandonnèrent leurs pratiques traditionnelles et s'imposèrent aux yeux de la mission comme un modèle d'édification chrétienne. Mota devenait, pour les anglicans ce qu'Anatom fut à l'église presbytérienne, passant d'ailleurs au christianisme selon un cheminement identique : autour de l'école de la mission se créa d'abord un « parti chrétien » constitué de néophytes zélés et radicaux. Ces hommes vivaient, un peu comme les premiers chrétiens de Rome, en un véritable état messianique, passant leurs journées dans l'attente des prières, du retour du bateau missionnaire ou d'un quelconque signe pouvant être interprété en termes religieux. Leur aversion et leur mépris pour tout ce qui relevait de leurs propres croyances et coutumes ancestrales allaient au-delà de ce que les missionnaires eux-mêmes auraient souhaité. L'abandon total de la vie sociale traditionnelle qui constituait, malgré son « impureté originelle » un cadre social adapté, inquiétait les missionnaires. « Les gens renoncèrent à la guerre, perdirent leurs croyances dans les vieilles magies et sorcelleries et furent bientôt en paix sur l'ensemble de l'île [...] Ils devinrent alors complètement oisifs ; se surveillant les uns les autres, discutant jusqu'à l'infini des cancans locaux et s'abandonnant à une gloutonnerie sans limites ; de telle sorte qu'en dépit de leur profession de foi chrétienne, leur vie entière était en parfaite contradiction avec celle-ci. L'objectif réel et le plus difficile consistait maintenant à leur apprendre comment devenir industriels, honnêtes, persévérants, ordonnés, propres et attentifs à leurs enfants », écrivit Armstrong.

En d'autres termes, il s'agissait de faire de ces nouveaux chrétiens des gens correspondant aux normes morales de l'Angleterre victorienne, et non pas des mystiques. Mais de son côté, le parti chrétien de Mota vivait sa propre histoire. Son leader, Georges Sarawia, choisit de regrouper les siens dans une zone frontière entre deux groupes traditionnels. Armstrong rapporte que des guerres s'ensuivirent faisant deux morts et deux blessés, mais il reste muet sur les causes.

Dès 1871, la victoire totale parut acquise aux partisans de la « skul » : le système des grades de la hiérarchie traditionnelle et les sociétés secrètes<sup>1</sup> qui représentaient les deux façons traditionnelles

1. Pour l'explication des « sociétés secrètes » se reporter à Codrington : « The Melanesians and their folklore », 1896 ; ou plus récemment à B. Vienne, *op. cit.*

de gagner du pouvoir, cessèrent d'exister officiellement. Une église de blocs de corail fut consacrée et, en juillet 1871, eut lieu un premier baptême collectif de quatre-vingt-dix-sept enfants. Dans Mota, devenue chrétienne de son plein gré, le village de Sarawia ne cessa de s'agrandir avec la désertion alentour des hameaux païens. « On baptisait à flots » et, auprès de l'église, cent cinquante adultes dormaient chaque soir afin d'être immédiatement disponibles pour les services religieux et la prédication du matin. Sarawia, déjà maître de l'île, fut consacré diacre. Les chrétiens de Mota entreprirent alors l'évangélisation des autres îles. Leur langue devint la langue officielle de la « Melanesian Church » et fut enseignée à Norfolk à tous les étudiants et futurs teachers de l'archipel. Des volontaires partirent pour Anuda (îles Salomon), Mota-Lava et Gaua afin de préparer la voie de la prédication missionnaire. Avec son enracinement privilégié sur Mota, la mission anglicane, bien que parfois inquiète de l'ampleur de son succès, disposait dorénavant des cadres locaux nécessaires à la poursuite de son entreprise.

Un drame imprévisible survint en 1871. L'évêque G. Patteson fut assassiné à Natapu dans les Santa-Cruz, alors qu'il se trouvait seul à terre. Son corps fut enveloppé de nattes et renvoyé dans une pirogue vers le bateau de la mission : il portait cinq blessures et, sur une feuille de cocotier posée sur sa poitrine, cinq nœuds avaient été faits. Le symbole était clair : Patteson payait pour la disparition de cinq hommes enlevés par les blackbirders quelques jours auparavant. La mort de l'évêque Patteson eut les mêmes effets, dans les milieux missionnaires, que celle de John Williams, 32 ans plus tôt. Le martyr fut célébré dans toutes les églises anglicanes du Vieux et du Nouveau Monde, le zèle religieux en fut ranimé, des fonds affluèrent et de nouveaux hommes se portèrent volontaires pour continuer et intensifier l'action missionnaire.

### *L'évangélisation spontanée*

En 1873, Georges Sarawia fut ordonné prêtre. L'école de Norfolk comptait alors cent quatre-vingt-quatre étudiants, son succès était tel que la mission refusait les candidatures nouvelles. Un réseau d'écoles bibliques commença à fonctionner sur la plupart des rivages des îles du nord-est de l'archipel. A cette époque, les projets de l'église anglicane étaient assurés d'une immense réussite dans tout le nord de

l'archipel. Le plus grand problème n'était pas la résistance d'un parti païen, partout en recul — sauf peut-être sur Aoba — mais la dépopulation des îles causée par le recrutement intensif de main-d'œuvre. Les villages chrétiens situés au bord de mer, dans un mouillage accessible, donc plus exposés aux recrutements, se vidaient progressivement de leur population mâle. Codrington consacra l'essentiel de son temps à prévenir les gens contre le « labour trade », mais comme l'écrivit Armstrong, « ils acquiesçaient mais succombaient ensuite à la tentation des haches et des couteaux qu'offraient les traders et surtout à l'espoir d'acquérir un fusil. Les garçons et les hommes étaient dès lors régulièrement achetés ».

John, fils de Georges Selwyn, fut ordonné évêque de la Melanesian Church, en 1877, en remplacement de Patteson. Les progrès de la christianisation s'intensifiaient très rapidement dans les îles Banks. A Mota, la majorité de la population assistait à l'un des cinq offices religieux tenus chaque jour dans l'église. L'île avait par ailleurs envoyé douze teachers missionnaires dans les îles voisines où ils se montrèrent fort efficaces. Selwyn, satisfait d'un système qui avançait de lui-même, chercha à user de son influence politique pour limiter le blackbirding et imposer un meilleur contrôle des navires de recrutement et des conditions de travail dans les plantations. Efforts qui ne furent pas entièrement inutiles.

La grande expansion de l'église anglicane date de cette fin du siècle et elle est contemporaine de l'essor presbytérien au sud et au centre de l'archipel. Ces deux églises qui se partagèrent les îles étaient alors à l'apogée de leur dynamisme missionnaire. Codrington, revenu en Mélanésie à cette époque, fut frappé par les changements intervenus en six ans. Il qualifia son séjour dans les îles de « voyage triomphal ». Le christianisme, en effet, se répandait à une vitesse inimaginable, laminant presque partout le système de la hiérarchie politique traditionnelle fondée sur les grades. Une disparition que les missionnaires anglicans saluèrent en général comme un signe de progrès moral. Armstrong raconte qu'en 1894, l'homme le plus haut gradé des îles Torrès, Tequalqual, demanda à être baptisé. Le missionnaire exigea au préalable qu'il renonce à son grade. Tequalqual, suivi des siens, refit en sens inverse, et en quelques jours, le parcours qu'il avait suivi au cours de sa vie, tuant des cochons de moins en moins nombreux et de valeur décroissante, mangeant successivement à des feux de plus en plus communs. Arrivé au point le plus bas de la hiérarchie, le chef se déclara « libre » et fut baptisé... Depuis ce jour le système des grades fut abandonné dans les Torrès.

Ce mouvement général vers le christianisme atteignit à partir de

1880 la plupart des îles du nord-est de l'archipel. Seules certaines populations intérieures des îles les plus grandes et les plus montagneuses, comme Aoba, Maewo ou Gaua, restaient encore fermées à l'évangélisation<sup>1</sup>. Toutefois, cette vague de conversions rapides restait fragile ; de nombreux *teachers* « chutaient » périodiquement, s'embarquaient sans mot dire sur un bateau recruteur en route vers le Queensland ou se compromettaient dans des affaires locales, usant du pouvoir acquis au sein de la mission pour leur bénéfice personnel. Mota même, centre et berceau de la mission, passa ainsi par des périodes de relâchement que les missionnaires s'expliquaient mal. Alors que partout ailleurs le christianisme de la Melanesian Church triomphait, le missionnaire Cullwich dénonça avec surprise, en 1898, une reprise de la Coutume et des rites des sociétés secrètes, ce qui l'amena à fermer d'autorité une école de district. Ainsi que l'écrivait Armstrong, « Mota était maintenant visité par des commerçants qui fournissaient aux gens du tabac et autres produits, si bien que le bateau de la mission n'était pas attendu avec autant de ferveur qu'autrefois. » Comme à Anatom, l'île modèle était entrée dans une sorte de léthargie culturelle qui n'a, du reste, pas entièrement disparu de nos jours. Un peu comme si le formidable espoir millénariste soulevé par la parole missionnaire avait, en retombant de lui-même, laissé un immense vide. Une dépopulation intense frappa l'île et les départs vers le Queensland furent plus nombreux qu'ailleurs.

Malgré ces hauts et ces bas, l'église anglicane pouvait toutefois considérer, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'elle avait gagné son pari. Son diocèse du nord de l'archipel équilibrait au sud celui de la mission presbytérienne et un clergé local dynamique apparaissait bientôt en passe de remplacer le clergé européen. La stratégie missionnaire anglicane évoluait cependant au fur et à mesure que le processus de conversion se développait. A partir des années 1880, le nombre des *traders* et des colons européens installés dans les îles augmenta. L'arrivée de missionnaires catholiques dans des îles que la mission mélanésienne considérait comme ses territoires fut ressentie comme un danger et l'on décida de passer à une forme de présence missionnaire permanente. Sans aboutir au système des stations presbytériennes fixant autour d'elles de gros villages de convertis, les prêtres de la mission anglicane, jusqu'ici itinérants, tendirent à se fixer autour de leurs grandes écoles régionales et à créer un système de « paroisses ».

1. Le dernier païen traditionnel d'Aoba, dans la région de Lossori, se convertit en 1940 ; un dernier petit groupe au-dessus d'Anbanga ne passa au catholicisme qu'au début des années 1970...

Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'évêque John Selwyn et son assistant Palmers se préoccupèrent de donner aux convertis une nouvelle organisation sociale. La « chefferie » traditionnelle devait disparaître afin de laisser place à des conseils locaux élus qui, peu à peu, devaient prendre en main le gouvernement de chacune des îles. Cette idée fut, une première fois, mise en application dans l'île de Florida, aux Salomon, puis essayée aux Banks. A Mota, des meetings régionaux élirent des responsables dont le but était de se réunir périodiquement afin d'émettre de nouvelles règles sociales sous le conseil des missions. La société mélanésienne conserva à l'intérieur de ce système une certaine marge d'autonomie. Entre le maintien ou l'abandon des coutumes ancestrales, les missionnaires anglicans laissèrent en fait leurs convertis décider d'eux-mêmes. Le premier et peut-être le meilleur livre dont nous disposons sur la société mélanésienne traditionnelle reste celui de Codrington, missionnaire de la Melanesian Church.

Comme on le voit, l'attitude de la mission anglicane, dans le domaine politique, parut relativement nuancée. Les évêques anglicans, Patteson et Selwyn, intervinrent avec efficacité contre le recrutement, mais sans verser dans la campagne émotionnelle et politique de J. Paton. Cette politique discrète mais efficace fut ensuite poursuivie par la Melanesian Church tout au long du Condominium.

Les Banks, la plus grande partie de l'Est-Aoba, le Nord-Pentecôte, Maewo, s'organisèrent dès lors en « districts » indépendants autour des structures de la mission et fonctionnèrent en coopération étroite avec l'administration britannique. La Melanesian Church constitua de fait une sorte de « nation » autonome de langue et de mœurs britanniques. C'était là un choix naturel mais qui place l'histoire du Condominium sous sa vraie lumière. Lorsque les colons de Nouvelle-Calédonie, à partir de 1882, se lancèrent comme on l'a vu dans une vaste opération d'achats de terrains, ils pensaient pouvoir annexer l'archipel pour le compte de la France. Or la population était dès cette époque placée sous l'influence des églises anglicane et presbytérienne, toutes deux expressions culturelles du monde anglo-saxon.

### *Les missionnaires-paysans catholiques*

Dans une lettre adressée le 20 mars 1884 au père Colombe, supérieur de la mission mariste, John Higginson demanda l'envoi de mis-

sionnaires catholiques aux Nouvelles-Hébrides, leur promettant confidentiellement le soutien de sa Compagnie :

« La présence de vos missionnaires dans cet archipel serait pour moi une garantie que les missionnaires presbytériens, grâce à leurs intrigues, ne prendraient pas un ascendant exclusif sur les indigènes et ne pourraient pas ainsi contrarier la prise de possession des Nouvelles-Hébrides par la France [...] C'est à vous maintenant de m'aider à faire une terre française de ces îles malgré tous les errements de la mère patrie »<sup>1</sup>.

La mission catholique, si directement sollicitée, ne reçut pourtant pas un grand appui, si ce n'est quelques dons de terrains pour l'établissement de ses stations et une subvention au départ de chacun de ses missionnaires. Elle manifesta du reste une réticence de plus en plus grande à jouer le rôle politique qu'on attendait d'elle et refusa de se transformer en instrument docile de l'administration française, à plus forte raison de la Compagnie Coloniale Calédonienne. L'envoi de missionnaires français catholiques fut toutefois perçu dans le contexte local de la fin des années 1880 comme un geste politique. L'Église catholique fut présentée comme la « franis skul », l'église des Français et le relais culturel des colons.

En débarquant dans les îles, les missionnaires maristes se heurtaient à d'autres handicaps : non seulement ils arrivaient bon derniers dans l'archipel, mais ils étaient pauvres. Dans ces conditions, les débuts de la mission mariste auraient dû conduire à un échec total. Mais les religieux français disposaient d'autres « armes » : tous, ou presque, venaient de milieux ruraux et de familles paysannes peu fortunées. Beaucoup étaient originaires des régions pauvres du Massif central ou de Bretagne. Ils en avaient hérité des qualités de sobriété et de ténacité qui, sur le terrain, leur furent utiles. De surcroît, ils affirmaient une philosophie générale optimiste. La théologie catholique voit en l'homme le fruit d'une création divine, capable par son propre développement d'accéder à des « Vérités Universelles ». Il découlait de cette conception que des parcelles de vérité existaient dans toutes les civilisations, même les moins chrétiennes. Cette doctrine de l'homme déjà sauvé, reflet dans son état naturel d'une certaine splendeur divine, contrastait avec les doctrines calvinistes qui voyaient au contraire en l'homme un être déchu et « dégradé », ne pouvant être sauvé qu'au travers d'une rupture totale avec lui-même comme avec ses coutumes. L'Église catholique laissait à ses fidèles une assez grande liberté morale pour peu que l'observation des com-

1. Archives de la Société Française des Nouvelles-Hébrides.

mandements généraux de l'Église, surtout en matière de sacrements, soit respectée.

Cependant, en dehors d'une approche générale « ouverte », qui conduisit souvent les missionnaires catholiques à rechercher au sein des croyances locales les signes d'une foi implicite, les maristes n'eurent guère de véritable stratégie politique. Mais comment auraient-ils pu, sans moyens matériels, en définir une ? N'ayant ni bateau, ni argent, ni « parti » qui leur soit favorable, leur premier problème, sur les rivages où ils échouèrent, fut de survivre. En retrait par rapport à leurs rivaux, les pères maristes se trouvèrent réduits à un type de présence missionnaire fondé sur un témoignage de pauvreté qui n'aurait pas déplu à des théologiens plus modernes. Cette pauvreté, grand signe distinctif des religieux français, dans les premiers temps, fut aussi leur véritable handicap.

Un témoin anglais, personnellement indifférent en matière religieuse, écrivit à propos des pères :

« Le missionnaire catholique mène une tout autre vie que son frère, disciple de John Knox. Il touche 30 livres par an pour tout potage. Il habite généralement une paillote et se nourrit à la mode indigène jusqu'à ce qu'il ait établi sa plantation et qu'elle lui rapporte quelque chose. Ceux-là encouragent les vieilles pratiques indigènes et, malgré leur pauvreté, leur influence est beaucoup plus grande que celle des presbytériens. Ils sont les seuls ici à connaître un peu le folklore et les vieilles coutumes indigènes »<sup>1</sup>.

## *Survivre*

Le 20 janvier 1887, un bateau de commerce français débarquait des missionnaires maristes, accompagnés de quelques auxiliaires mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, à Vate (Baie de Mele), Malakula (Banam Bay) et Santo (Port-Olry), lieux vides de toute présence presbytérienne ou anglicane. On ne savait rien des densités de population et de leurs dispositions, rien non plus du degré de salubrité des endroits visités. Les prêtres furent laissés sur la plage avec quelques caisses et cantines. Plus tard, le « Dives », aviso de la marine nationale, apporta les bois et les charpentes qui permirent l'édification d'une première maison. Alertée, la mission presbytérienne envoya

1. R.-J. Fletcher, *op. cit.*

immédiatement des pasteurs sur les lieux mêmes où les maristes étaient installés. Le père Deniau raconte ainsi les débuts des deux maristes à Malakula :

« Malheureusement, les ministres protestants, jaloux de leurs succès, sont venus s'établir pour ainsi dire à leur porte. Et au lieu de rester à leurs postes pour y travailler, comme ils disent, à la civilisation des pauvres indigènes, ils sont venus donner aux insulaires l'exemple de la plus noire jalousie, les détourner des pères par leurs lâches calomnies contre la France et contre les prêtres catholiques, et les attirer vers eux par des moyens fort peu honorables »<sup>1</sup>.

Du côté de la mission presbytérienne il est évident que l'on vit les choses différemment. Agnès Watt et son mari accompagnèrent en 1888 un neveu, le révérend Legatt, qui s'installait à Aunua, un site voisin de celui des maristes, sur la côte est de Malakula. Ravie, elle rapporte dans ses lettres ces paroles prononcées par les Mélanésiens locaux :

« Man Malakula, i no like french missionary, i no gat boat, ni no gat wife, i no gat pikinini, i no gat nothing », c'est-à-dire « les hommes de Malakula n'aiment pas les missionnaires français : ils n'ont pas de bateau, ils n'ont pas de femme, ils n'ont pas d'enfants, ils n'ont rien ». « Leur joie, continue-t-elle, fut grande quand ils virent le révérend Legatt et sa femme [...] Ils lui donnèrent un site excellent pour sa maison, beaucoup de bonnes terres avec des arbres fruitiers et de nombreux autres arbres, à côté d'un joli ruisseau d'eau fraîche [...] L'équipe du Dayspring resta là deux semaines pour couper la brousse et construire la maison. Nous les quittâmes très confortablement installés. »

Les deux missionnaires catholiques, le père Gaudet et son compagnon, préférèrent ne pas insister et quittèrent les lieux. La mission de Mele n'eut guère plus de succès et tout espoir sur Vate fut bientôt abandonné. « C'est le boulevard du protestantisme » écrivit en conclusion le père Pionnier à son évêque. Par force, l'effort de la mission se déplaça vers les îles du centre nord, c'est-à-dire à la zone charnière entre le domaine anglican du nord et presbytérien du sud. A Ambrym (Sessivi) et Santo, choisis pour être les nouveaux centres de la mission catholique, elle ne rencontra pas plus de succès. A Malakula, elle continua son errance, finit par s'installer en 1891 à Port-Sandwich et tenta l'approche des îlots du Nord-Malakula.

Ces premières années furent des années de survie. Les catholiques se trouvaient pratiquement sans appui, loin de Nouméa, et sans relation réelle avec la société mélanésienne. Il leur fallait surtout subvenir

1. Archives de la Mission Catholique, lettre du 11 septembre 1887.

à leurs besoins : défricher, construire, planter, bref, œuvrer comme un colon des premiers jours. Sans parler des fièvres, des maladies et des décès qui, dès les premiers temps, les frappèrent.

Le père Lambotin raconte ainsi le débarquement du père Gaudet à Malakula :

« Le père, une fois débarqué avec sa caisse [...], se met à construire un abri provisoire pour la nuit ; puis il se munit d'une hache et commence le défrichement. Les religieux défricheurs du Moyen Age n'ont pas cessé de survivre [...] Les Canaques arrivent en foule pour voir le missionnaire, considérer sa malle et savoir s'il a du tabac et de l'eau-de-vie. C'est que beaucoup d'entre eux ont vécu à Nouméa et à Brisbane. Puis ils s'assoient à terre et fument leur pipe en regardant le père travailler [...] »<sup>1</sup>

« Pauvre mission des Nouvelles-Hébrides », écrivait le père Pionnier dans une lettre datée de 1896, à une époque où les chrétientés anglicanes et presbytériennes étaient déjà florissantes, « vingt-cinq missionnaires sont passés aux Nouvelles-Hébrides et nous n'avons pas vingt chrétiens ».

Sur Malakula et Santo, l'évangélisation laissait peu de signes d'espoir. Les catholiques prêchaient dans le désert, s'adressant à une foule mélanésienne indifférente.

En 1898, arrivèrent les deux premières sœurs missionnaires de la mission mariste. Celles-ci, dont le nombre s'accrut par la suite, jouèrent un rôle essentiel, assurant les tâches scolaires, d'infirmerie et prenant en charge la vie domestique des centres. Grâce à elles, les missions catholiques commencèrent à rendre de réels services à la population. En outre, les sœurs, en pénétrant le monde des femmes, en les convertissant, jouèrent sur le maillon faible de la société païenne traditionnelle en offrant une alternative au rôle subalterne dans lequel les Mélanésiennes étaient tenues. Il fallut pourtant attendre encore plus de deux décennies avant que les centres maristes les plus importants fussent dotés d'équipes féminines.

### *Face à la « Bête »*

L'histoire de cette mission, un peu partout mais en particulier au nord de Malakula, fut marquée par sa rivalité avec les presbytériens déjà en place. Les îlots du nord à la population dense (Wala, Rano,

1. Lettre publiée dans la *Revue des Missions d'Océanie*, vol. 8, n° 1, 1891.

Atchin, Vao) devinrent un enjeu très disputé. Sur le petit îlot de Wala où le père Salomon était établi depuis 1898, un couple de pasteurs presbytériens (le révérend Crombie, médecin-missionnaire, et sa femme) ne tarda pas à arriver. Les insulaires vendirent au presbytérien et au catholique deux petits terrains contigus sur un lieu hanté où l'on dépeçait autrefois les victimes humaines. Sachant qu'on ne pouvait habiter là sans mourir, les gens de l'île voulurent mettre le pouvoir des missionnaires européens à l'épreuve. En plus des âmes errantes, le père et le pasteur, rivaux, eurent à supporter une dure promiscuité...

Le journal du père Salomon est riche d'anecdotes concernant ses relations avec le docteur Crombie qu'il appelle dans ses notes « le Ministre de l'erreur » ! Les deux hommes, bien qu'ils s'aperçoivent tous les jours de leur maison respective, ne se parlaient guère. Ils communiquaient au moyen de lettres portées par des messagers mélanésiens. Le père Salomon reprochait notamment au révérend Crombie de se prévaloir d'une autorité politique sur l'île, qu'il déclarait tenir du « Pegasus », bateau de guerre britannique qui sillonnait alors les eaux de l'archipel. Une scène épique éclata un jour entre les deux missionnaires. Le point de départ fut une médaille de la Vierge donnée par le père Salomon à un homme de Wala. Celui-ci déclara plus tard au père qui lui demandait pourquoi il ne la portait plus, que le révérend Crombie, l'accusant de sorcellerie, la lui avait arrachée de force. Le père Salomon bondit alors vers la maison de son rival et engagea sur la plage une longue discussion théologique. De nombreux spectateurs mélanésiens assistèrent à la controverse qui se déroulait en pidgin. A bout d'arguments, les deux fous de Dieu se calmèrent et le père Salomon apprit alors qu'en réalité, l'homme de Wala avait, de sa propre initiative, vendu sa médaille contre un cigare. Les deux missionnaires s'apercevant qu'ils avaient été dupés l'un et l'autre, se quittèrent sans un mot et ne se réconcilièrent pas.

Ces îlots du Nord-Malakula, en raison de leur population nombreuse et des cocoteraies du littoral, étaient au début du siècle, un endroit très recherché par les coprah-makers. Ils étaient huit, installés entre Norsup et la Pointe de Vao. Les Mélanésiens de la région se fournissaient auprès d'eux en marchandises européennes et, sur ce plan-là, n'attendaient donc rien de particulier des missionnaires. Le révérend Crombie rendait bien quelques services d'ordre médical aux gens de Wala, mais en ce qui concerne le père Salomon, les habitants appréciaient surtout... sa maison, comme en témoigne cette anecdote, qu'il raconte : « Malter Asso ce soir me dit : " Père, à ta mort on te regrettera beaucoup. " Croyant à un compli-

ment flatteur, déjà fier, je dis : “ Vous en aurez un autre de bon. ” Malter Asso explique alors clairement sa pensée : “ Ce n’est pas toi qu’on regrettera, on regrettera seulement de ne pas pouvoir monter le soir sur ta véranda. ” »

En réalité, pendant longtemps, ni le presbytérien, ni le catholique n’eurent beaucoup de succès dans l’exercice de leur ministère. Peu à peu, un parti chrétien se développa malgré tout autour du révérend Crombie, reposant sur un noyau d’une dizaine de teachers originaires de Vate qui organisèrent autour de lui un réseau de partisans. Les païens, en réponse, cherchèrent auprès du père mariste un secours qu’il s’empressa de leur donner. Le père Salomon intervint notamment lorsque le parti chrétien de son adversaire incendia à Rano des maisons de convertis presbytériens revenus à la Coutume, ce qui lui valut une nouvelle algarade. Le père Salomon raconte dans son journal qu’il apostropha les teachers en ces termes : « Où avez-vous vu dans l’Évangile que l’on brûle les maisons de ceux qui abandonnent la Skul ? » « Nous brûlons les maisons à Vate, nous les brûlerons ici », répondit un teacher. Le révérend Crombie écrivit en réponse une lettre à son rival : « Pouvez-vous, s’il vous plaît, m’expliquer au nom de quelle autorité vous vous êtes rendu hier auprès de mes teachers de Rano pour les menacer [...] Vous essayez de salir mon travail de missionnaire auprès des indigènes. Les deux maisons ont été brûlées avec le consentement des indigènes qui avaient renoncé à leur athéisme. » Finalement, chacun des deux missionnaires jouait plus ou moins consciemment le rôle que les forces locales leur assignaient.

Le pasteur presbytérien animait la frange « moderniste » de cette société, le père Salomon se voyait érigé en protecteur de la Coutume. Il décrit d’ailleurs avec sympathie de nombreuses cérémonies rituelles païennes, notamment le *maki* (système local de hiérarchie des grades). Le parti traditionaliste de l’îlot de Wala se servit souvent de la présence du père afin de continuer les rites ancestraux. Le mariste rapporte également que les habitants cherchaient à se concilier sa présence pour se prémunir contre des actions éventuelles de représailles des navires européens. L’expédition menée par exemple, en 1905 par un navire français, le « Dives », contre la population d’Atchin, après le meurtre d’un coprah-maker, déclencha un véritable exode de la population qui s’enfuit en panique en Nouvelle-Calédonie et provoqua environ soixante-dix morts<sup>1</sup>. Le père Salo-

1. « Tous ces gens, raconte le père Salomon, sont morts de peur, de chagrin, et de la perte de leur train-train quotidien. »

mon eut à ce sujet une violente discussion avec Barbin, le commandant du « Dives » qui refusa de croire que son action ait coûté tant de vies humaines.

La terreur du navire de guerre joua un rôle considérable dans la psychologie des gens des îlots. « Cette génération a perdu l'audace de celle qui l'a précédée » écrivait le père Salomon en 1906. Les habitants des îlots côtiers se sentaient impuissants devant le feu des canons et ce fut sans doute l'une des raisons de leur attitude ambiguë face au christianisme. Ils ne l'adoptèrent pas par choix délibéré, comme ceux des Banks ou des îles du nord-est mais parce que ce rapport de force ne leur laissait aucune issue. Simplement ils choisirent en majorité le catholicisme plus tolérant et respectueux de leurs coutumes. Il fallut tout de même attendre longtemps pour enregistrer quelques conversions. Monseigneur Doucere, en 1920, recense trente-deux catholiques à Wala, dix à Vao, aucun à Port-Sandwich (Lamap)... soit quarante-deux baptisés pour toute l'île, après plus de trente ans de présence missionnaire ! On était loin des scores impressionnants obtenus à la même époque par les religions rivales. Il est vrai que les missionnaires catholiques se montraient exigeants en matière de baptêmes : « Le baptême est donné après épreuve, si nous nous relâchions, nous aurions des adhérents en grand nombre, mais pour la forme, comme les protestants. » Selon leur propre expression, les pères maristes accusaient les protestants de baptiser « à la lance d'arrosage ».

En 1930, la mission catholique commença à progresser : elle comptait deux cents baptisés à Wala, cent autres à Vao et quelques-uns à Lamap. Ces conversions provenaient pour la plupart d'adultes instruits, enfants, par les premiers pères. Longtemps, les maristes baptisèrent des mourants et s'efforcèrent d'éduquer, dans leur propre système, les enfants qu'on leur confiait. Ils misaient sur le long terme et ne cherchaient pas à intervenir dans les affaires locales ou à agir de l'intérieur sur la société mélanésienne. Cette attitude patiente ne porta ses fruits qu'à la longue.

### *Les chrétientés de Pentecôte*

La mission mariste des Nouvelles-Hébrides fut prévenue, en 1898,

par le père Emmanuel Rougier <sup>1</sup>, missionnaire aux Fidji, qu'un groupe de Néo-Hébridais, sur le point d'être rapatrié, s'était converti au catholicisme pendant son séjour sur les plantations européennes de canne à sucre. Ces kanakas originaires de Pentecôte et d'Ambrym souhaitaient, à leur retour, former des communautés chrétiennes dans leurs îles d'origine.

Les missionnaires maristes se rendirent à Pentecôte où ils achetèrent des terrains littoraux suffisamment vastes afin d'accueillir les nouveaux convertis. Les premières stations furent ainsi créées en mai 1898, à Melsisi, Namaram, Loltong et Wanour. Selon la lettre du père Rougier, les convertis étaient au nombre de soixante-dix ; quarante d'entre eux se fixèrent dans une petite plaine située à l'embouchure de la rivière Melsisi. Ces petites chrétientés, très actives, s'organisèrent d'elles-mêmes et suscitèrent de la part des communautés païennes voisines une immense curiosité.

La méthode d'évangélisation était presque toujours la même : un catéchiste créait une « Skul », une église-école, et installait une cloche... Le « village chrétien » se constituait tout autour. Décrivant la mission de Wanour (sud de Pentecôte), le père Jamond relatait le 8 août 1898 :

« Le catéchiste Lino, dont la ferveur et le zèle sont admirables, a fondé une petite école où il réunit quinze enfants. Dans ce village tout est réglé au son de la cloche : lever, prière, classe, etc. Deux ou trois fois par semaine, Lino réunit les adultes qui veulent sérieusement s'instruire de la religion chrétienne : il en compte déjà une centaine qui ont pris la médaille <sup>2</sup>, récitent le chapelet et demandent à être baptisés. Le dimanche, la réunion est plus nombreuse, trois cents personnes assistent au catéchisme le matin, à midi et le soir [...] »

Les cathéchistes sur lesquels s'appuyaient les missionnaires jouaient un rôle identique à celui tenu par les teachers dans les églises protestantes. Ils y déployaient le même zèle et manifestaient les mêmes impatiences devant les réticences des païens. Comme les protestants n'étaient pas représentés au centre de Pentecôte, les chrétientés catholiques purent avancer sans rencontrer de rivalité. Les problèmes surgirent lorsqu'à la fin du siècle dernier, une série d'épidémies décima les villages du rivage où s'étaient regroupés les chré-

1. Le père Emmanuel Rougier eut un destin exceptionnel. Esprit entreprenant il recueillit dans sa station des îles Fidji, un évadé français du bagne de Nouvelle-Calédonie. Ce dernier était le riche héritier d'une grande famille métropolitaine, il laissa à sa mort toute sa fortune au père Rougier. Celui-ci, en rupture avec sa propre hiérarchie, quitta alors les ordres et entreprit la colonisation pour son propre compte des îles Christmas, atolls isolés et inhabités du Pacifique central. L'argent gagné par l'ancien missionnaire des îles Fidji servit à financer l'action menée par son propre frère, missionnaire au Mexique (ces derniers détails m'ont été racontés par le père Joseph Allais, historien et missionnaire mariste aux Western Samoa).

2. Le signe distinctif des catholiques consistait à porter la médaille et le chapelet. « Prendre la médaille » signifiait embrasser la foi catholique et se préparer au baptême.

tiens. Ces nouvelles maladies — dysenterie et tuberculose en particulier — tempérèrent singulièrement l'enthousiasme envers le parti catholique et renforcèrent l'hostilité du parti païen. On retrouvait là un scénario vécu par toutes les missions, sans distinction. Il n'empêche que l'expansion de la mission se bloqua d'un coup tandis que s'envolait l'espoir d'une conversion générale rapide, de type Banks. Pentecôte fut dès lors coupé en deux : le littoral, ou pays des *ila*, continua d'adhérer au parti chrétien, l'intérieur — ou pays *kut* — resta sous la domination de la Coutume et du parti païen. Cette situation dura pratiquement jusqu'à la Seconde Guerre mondiale.

De véritables guerres civiles éclatèrent à plusieurs reprises dans le centre de Pentecôte entre chrétiens et païens. L'une des causes les plus fréquentes fut le non-respect des interdits rituels imposés par les chefs. Il arrivait aussi que les femmes de chefs polygames fuient vers les stations littorales où les missionnaires les prenaient sous leur protection. Ces frictions continues entre païens et chrétiens, souvent au sein du même village, indiquaient que l'un des partis devait l'emporter si l'on voulait qu'une certaine unité soit rétablie dans la région. Une guerre violente se déclencha à Tansip, un village du Centre Pentecôte, à cause de la cloche, dont les païens ne supportaient ni le symbole... ni le bruit. Le groupe local éclata en deux fractions et la bataille s'engagea entre les *kut* et les *ila*. Le dernier épisode eut lieu en 1939, lorsque le père Guillaume, missionnaire en poste à Melsisi, fut accusé d'avoir poussé à la violence en fournissant des munitions à ses partisans du littoral. Le délégué anglais Adam en profita pour fermer d'autorité la mission catholique de Melsisi, après le désastre franco-britannique de Dunkerque, en Europe... Il devait donner l'autorisation de la rouvrir lorsque les Français du Pacifique rallièrent la cause de la France Libre ! Bref, les événements mondiaux eurent des contrecoups parfois inattendus sur les îles situées à l'autre bout du monde <sup>1</sup>.

De son côté, à Namaram, le père Suas faisait presque chaque soir le coup de feu contre les *Kut*, les habitants de l'intérieur de l'île, qui avaient pris l'habitude d'attendre la nuit pour tirer sur sa maison. Le père Suas a laissé dans la région la réputation d'un excellent tireur... ce qui, peut-être, eut une influence positive sur la courbe des conversions ! En dépit de ces multiples péripéties, la christianisation de l'intérieur de Pentecôte se propagea peu à peu. Les groupes païens du pays *kut* abandonnèrent pour la plupart leur résistance après la fin de

1. Le père Guillaume fut déporté ensuite à Nouméa, où, dit-on, il mourut de chagrin. Dans ses lettres, il déclara n'avoir armé les chrétiens que parce que ces derniers étaient « impunément assassinés par les païens de l'intérieur de l'île ».

la Seconde Guerre mondiale. Les bonnes relations que nouèrent avec eux les successeurs du père Guillaume, notamment Mgr Julliard et le père du Romain, la tolérance qu'ils manifestèrent à l'égard des coutumes locales furent un facteur déterminant. Les *kut* comme les *ila* faisaient partie du même monde culturel, et étaient unis par de nombreuses alliances de mariage : l'unité religieuse de l'ensemble du centre de Pentecôte restait, pour les uns comme pour les autres, une nécessité impérieuse s'ils voulaient maintenir leurs liens traditionnels. Et, surtout, survivre.

### *Un développement tardif*

La mission catholique fut longtemps plus riche en hommes qu'en argent. En 1914, si elle comprenait vingt-huit prêtres, deux frères coadjuteurs et une dizaine de sœurs du Tiers Ordre de Marie, mais elle ne disposait d'aucun bateau ni du minimum de fonds nécessaires à son autonomie. Pour se déplacer, les pères utilisaient les moyens les plus accessibles, pirogues ou, pour les mieux lotis, baleinières. Trois pères et deux sœurs périrent en mer au cours de naufrages.

Chaque station catholique devint le centre d'une exploitation agricole plus ou moins importante. Un grand jardin vivrier assurait la nourriture des enfants de l'école et, sur les plantations naissantes de cocotiers, le coprah était vendu aux commerçants locaux. La mission, obligée de vivre sur le pays, y parvenait plutôt mal que bien. L'acuité des préoccupations matérielles des missionnaires se retrouve dans toute leur correspondance : « Comme partout les ressources nous manquent. Parfois je rêve de finir notre maison d'habitation, mais pour cela il me faudrait un millier de francs et je n'ai pas un sou [...] » D'Ambrym (Olal), en 1899, le même père Suas écrivait à propos de son école qui regroupait quatre-vingt-neuf enfants : « Tous ces enfants, garçons et filles, sont à notre charge. Il faut non seulement les instruire, mais les habiller, les nourrir, ne devant en aucun cas compter sur leurs parents [...] Je me demande comment je puis parvenir à entretenir ce monde-là, quand nous-mêmes nous avons à peine de quoi ne pas mourir de faim ! »

La plupart des pères, par nécessité, étaient redevenus agriculteurs et planteurs. « Ici, chose inouïe, les indigènes m'achètent ignames et bananes. C'est le monde renversé. Ordinairement, ce sont eux qui vendent aux Blancs ces choses de première nécessité. Ils préfèrent

cultiver le coprah — c'est moins fatigant — et acheter avec l'argent la nourriture journalière. Ce qu'ils aiment, c'est être assis, fumer la pipe et préparer leur abrutissant *kava* pour s'enivrer et dormir ivres morts. <sup>1</sup> »

La situation s'améliora considérablement en 1927, lorsque monseigneur Doucere put enfin acheter un petit bateau à moteur, le *Saint-Joseph*, qui permettait de relier les différentes stations missionnaires de façon régulière. Très vite ce bateau devint la providence des chrétiens catholiques. Il satisfaisait les commandes des missions, transportait les produits des plantations et rendait une foule de services aux villages mélanésiens.

Le développement régulier de la mission catholique n'a pris d'essor réel qu'à partir de 1930, c'est-à-dire à une époque où l'action des églises presbytériennes et anglicanes était, depuis longtemps, arrivée à son terme. Ce furent donc surtout les régions restées le plus longtemps païennes, et partant les plus attachées à la Coutume, qui se convertirent au catholicisme. Pourtant, en 1930, les premiers pères étaient morts ou avaient bien vieilli et le ralentissement des vocations en Europe empêcha leur renouvellement. « Aujourd'hui nous sommes dix-huit prêtres et à part un petit nombre, nous allons de cinquante à soixante-dix-sept ans », écrivait monseigneur Doucere en 1934. Le vieillissement des missionnaires catholiques fut en partie compensé par l'arrivée d'un plus grand nombre de sœurs du Tiers Ordre régulier. En 1931, elles étaient vingt-sept... pour une mission de trois mille catholiques baptisés qui devinrent 7 828 en 1965. En 1979, le nombre des catholiques de l'archipel atteignait 16 502, soit 14,8 % de l'ensemble de la population.

### *Les églises marginales*

Au début de ce siècle, de nouvelles églises chrétiennes apparurent dans l'archipel. Sans pouvoir contrebalancer l'influence des églises dominantes, elles offrirent aux populations une alternative politique et religieuse qui, localement, eut son poids. Parmi ces églises, l'une des plus anciennes et des plus importantes est l'Église Adventiste du Septième Jour ou SDA (Seven Day Adventist). Son premier missionnaire, le révérend Stewart, s'installa en 1917 à Atchin, dans l'un des

1. Père Suas, lettre.

îlots du Nord-Malakula, ajoutant encore à la complexité de la situation religieuse.

L'Adventisme eut, d'emblée, un grand impact sur les populations mélanésiennes. Son origine américaine situait cette église hors des sphères coloniales françaises ou britanniques et la relative simplicité de sa doctrine, s'ajoutant à sa richesse matérielle, répondaient assez bien à l'idée que les Mélanésiens se faisaient d'une « bonne religion ». La mission adventiste progressa surtout aux dépens des églises déjà installées et assez peu en milieu païen traditionnel. A Ambrym, Aoba, Malakula, Tanna, Tongoa, des groupes chrétiens — surtout presbytériens — passèrent en bloc à la nouvelle religion ce qui déclencha aussitôt de vigoureuses, mais vaines protestations au sein de la hiérarchie presbytérienne.

La doctrine « Seven Day », comme on l'appelle dans l'archipel, est le fruit d'une réforme religieuse intervenue au sein de l'église baptiste américaine. Elle prêche un millénarisme ardent fondé sur la croyance au proche retour du Christ sur la terre et développe une morale fondée sur des principes d'hygiène stricts. Les adventistes s'abstiennent de viande, d'alcool, de tabac et de café, mangent du poisson non écaillé et boivent du chocolat. De ce régime végétarien découle leur surnom : « Man kakaï grass » (« ceux qui mangent de l'herbe »). Simple et radicale, cette doctrine consistant dans une certaine mesure à remplacer des interdits par d'autres, ce qui entrait bien dans les schémas traditionnels. Plus profondément encore, il est probable que le millénarisme proposé par l'église adventiste et l'annonce de la parousie proche, répondaient à des attentes réelles au sein de la société mélanésienne, déjà empreinte de christianisme. Cette église, de surcroît, disposa, dès 1950, de trois bateaux desservant les différentes stations missionnaires et groupes adventistes de l'archipel ; elle créa très vite des dispensaires et des hôpitaux (celui d'Aore tient également lieu de siège général pour l'ensemble de la communauté SDA).

Les « Seven Day » sont probablement ceux qui sont allés le plus loin dans l'éradication de la Coutume et des fondements du mode de vie traditionnel. Leurs villages sont hygiéniques, impeccablement tenus, avec des maisons construites en dur, selon des normes modernes, et ordonnées autour d'une pelouse centrale. La levée d'une dîme représentant un dixième des salaires gagnés par ses adeptes et de toutes les ventes de produits locaux, explique que cette mission, toujours soutenue par les églises sœurs américaines, continue d'être prospère. Leur rigueur morale, alliée à un solide sens des affaires, bien ancré, fait mieux comprendre l'abondance des « réussites économi-

ques » des adventistes et la place privilégiée qu'ils occupent dans les circuits commerciaux modernes.

Le millénarisme, la forte solidarité et le fondamentalisme religieux se retrouvent plus ou moins dans toutes les petites églises marginales. La dernière en date, l'Assembly of God, d'origine américaine, est arrivée au Vanuatu par l'intermédiaire de pasteurs fidjiens, au début des années 70. Riche, pratiquant un prosélytisme offensif avec prédicateurs munis de haut-parleurs et soutenus par des orchestres de guitares électriques, cette église connut vite un grand succès à Port-Vila et Luganville. Elle tenta également de s'implanter à Tanna mais avec plus de difficultés surtout parmi les communautés traditionnelles. Par rapport aux trois grandes églises de l'archipel, elle joue en 1986 le rôle qui fut celui de l'Église Adventiste du Septième Jour entre 1920 et 1950. Elle recrute sur les marges des églises chrétiennes historiques, notamment parmi les jeunes, plus sensibles à son « image américaine » et moderne.

### *Les nouveaux territoires religieux*

Les Mélanésiens tirèrent au mieux parti des structures missionnaires existantes et participèrent activement à leur développement. Très vite, ils accaparèrent le leadership au sein des nouvelles chrétientés, montrant souvent, dans le prosélytisme, un zèle qui étonna et parfois inquiéta les missionnaires européens eux-mêmes.

L'espace mélanésien de Vanuatu se remodela en fonction de cette nouvelle sociologie religieuse. Pour les Mélanésiens, embrasser la foi d'une église, c'était d'abord accueillir une école qui dispenserait les clés du savoir détenu par les Blancs. L'enseignement fut pendant longtemps laissé entièrement aux mains des missions chrétiennes. A la veille de la Seconde Guerre mondiale, on ne trouvait encore aucun enseignement public francophone ou anglophone. Seule une petite école publique primaire française avait été ouverte à Port-Vila, principalement pour accueillir les enfants des colons et administrateurs. La résidence de France, qui découvrit tardivement la situation minoritaire de sa propre langue, chercha, à partir de 1958, à développer un enseignement public francophone de grande ampleur. Cette

politique réussit partiellement car le temps ne lui fut pas laissé pour qu'il s'en dégage une élite suffisamment nombreuse.

En assurant pendant longtemps la fonction éducative, médicale et un minimum de communications régulières entre les îles, les missions fournirent le cadre moderne au sein duquel se forgèrent et s'organisèrent de nouvelles communautés régionales. Les églises chrétiennes, en se partageant l'espace et la population de l'archipel, créèrent ainsi des identités et des groupes spécifiques. Le territoire ancestral cessa d'être l'unique référence de base, la communauté religieuse délivrant le cadre de « l'identité moderne ».

D'anciennes relations furent définitivement interrompues par suite d'influences religieuses contradictoires, comme par exemple les traditions d'alliances de mariage entre les gens des petites îles des Maskeylines convertis à la religion presbytérienne et ceux de la région de Lamap (Port-Sandwich) convertis à la religion catholique. Mais à l'inverse, des liens nouveaux s'instaurèrent entre groupes mis en contact par leur même appartenance à une église chrétienne : ainsi les gens du Centre-Pentecôte (Melsisi) et ceux du sud-est de l'île (Baie Barrier) ou du nord (Loltong) sont-ils aujourd'hui réunis par la même solidarité catholique, alors qu'autrefois ils n'entretenaient aucune relation. Il en fut de même sur l'île d'Ambrym où les habitants des villages de l'intérieur, situés au-dessus de Port-Vato, à vingt minutes de marche du littoral, n'avaient jamais pu apercevoir la mer en raison de leur opposition traditionnelle avec les groupes contrôlant le rivage. La mission presbytérienne, en imposant l'alliance à tous ses nouveaux convertis, brisa les ostracismes.

Tout se passe comme si les divisions religieuses des missionnaires européens avaient été une aubaine pour la société mélanésienne : elle put, grâce à elles, dépasser les micro-cloisonnements politiques de son espace traditionnel, tout en établissant de nouvelles frontières entre des groupes qui souhaitaient rester différents. L'espace social moderne se reconstruisit ainsi selon de nouveaux réseaux d'alliance à mailles plus larges. Les Mélanésiens y réalisèrent une première approche de leur unité ; premier pas les préparant à un mouvement plus général qui ne pouvait intervenir qu'au niveau politique : l'indépendance de l'archipel et la création d'une nation.

## *La route des Blancs*

L'attitude des Mélanésiens face aux missions chrétiennes ne fut pas, on l'a vu, unanime. Dans certaines îles, comme aux Banks, la conversion fut quasi spontanée alors que dans d'autres, on enregistra un refus total, exprimé pendant une ou deux générations et parfois plus encore, comme par exemple à Tanna ou dans certaines régions du centre de Santo.

Les groupes du rivage, les plus intensément en contact avec le monde européen et sa civilisation matérielle, se convertirent en général les premiers. Ce mouvement fut d'autant plus rapide qu'il était pris en main par les Mélanésiens eux-mêmes. Dans les îles où la société se choisit « chrétienne », parfois avant même que les missionnaires blancs ne soient apparus sur leurs rivages, l'évangélisation fut essentiellement l'œuvre des Kanakas revenant du Queensland. Aux Banks, notamment, la christianisation obéit à un mouvement interne, un peu comme si la parole missionnaire avait été attendue par une société qui doutait déjà de ses propres certitudes et cherchait une voie nouvelle.

Dans les premiers temps, le sentiment religieux dominant fut un sentiment millénariste. Les nouvelles communautés chrétiennes attendaient un retour proche du Christ et, tout en même temps, un changement radical de leur statut et de leur état matériel. Devenir chrétien, c'était suivre la route des Blancs, opter pour leur alliance et se voir à terme leurs égaux. Il entra dans le choix religieux une composante séculière essentielle.

Tout se passa comme si le christianisme avait servi de véhicule essentiel au sentiment millénariste d'une société en désarroi. L'adhésion à la foi des Blancs alla de pair avec l'attente d'une nouvelle alliance : il s'agissait dans un premier temps de construire une société « moderne », dans un second d'occuper une place privilégiée au sein de la nouvelle alliance qui en résulterait. Le christianisme, dont les diverses églises offraient des visages et des routes multiples, devint alors l'objet d'une nouvelle compétition entre groupes et leaders locaux.

## CHAPITRE V

### « Autant en emporte le vent »

« *L'entente franco-anglaise. Cette vaste blague...* » R.-J. Fletcher<sup>1</sup>

En 1882, le chemin menant à l'annexion pure et simple de l'archipel était largement ouvert, seule la rivalité des deux puissances coloniales en retardait l'échéance.

#### *Faut-il annexer ?*

Le « coup de main » monté par Higginson et le développement de la colonisation française « sauvage » qui s'ensuivit, avait créé une sorte d'impasse diplomatique à la frontière des intérêts impériaux français et britanniques. Si les deux nations métropolitaines demeuraient réservées quant à leur engagement définitif sur des terres aussi lointaines, sans intérêt économique ou stratégique évidents à leurs yeux, il en allait autrement des opinions publiques locales australiennes et calédonniennes.

En Australie, une forte campagne animée par le missionnaire presbytérien John Patton agitait l'opinion : réunions et articles de jour-

1. R.-J. Fletcher, lettre de Port-Vila, 1915.

naux pressaient le gouvernement britannique d'annexer unilatéralement l'archipel afin de ne pas le laisser aux Français. Lors d'un meeting tenu à Melbourne, en 1877, Patton présentait la prise de possession anglaise comme un impératif moral car, affirmait-il, « la civilisation française c'est l'extermination des naturels. »<sup>1</sup> Aux motifs humanitaires invoqués, s'ajoutait une nouvelle argumentation selon laquelle la présence française « polluait » les rivages océaniques en y déversant son « fumier criminel ». C'est le député Campbell qui, par cette expression nuancée, stigmatisait à l'Assemblée Législative du Victoria la présence française en Nouvelle-Calédonie et aux Nouvelles-Hébrides. Il désignait les transportés du bagne français, dont on craignait que ne soient transférés aux Nouvelles-Hébrides les récidivistes, c'est-à-dire les « libérés » encore interdits de séjour en métropole.

Des délégations de pasteurs, négociants et députés australiens s'adressèrent en 1883 à Lord Derby du Foreign Office britannique pour le presser d'agir, puis, devant son inertie, à James Service, Premier ministre de la colonie australienne de Melbourne afin que « soient annexés tous les archipels du Pacifique qui ne sont jusqu'à présent sous la domination d'aucune puissance européenne. » Les colonies australiennes manifestaient dès cette époque une conception géopolitique différente de celle de l'Angleterre en souhaitant établir un protectorat sur l'ensemble de ce que l'on appellera plus tard « la région australienne », c'est-à-dire les îles du Pacifique occidental voisines du continent australien.

Pressés par l'opinion militante de leurs colonies, les cabinets de Paris et de Londres engagèrent des tractations hésitantes. Une certaine émotion régnait à Melbourne et à Nouméa sur l'avenir des Nouvelles-Hébrides : les deux colonies ont eu, dès cette époque, l'impression de jouer leur destin politique sur cette question. Dans cette querelle de puissance, ni la France ni l'Angleterre ne souhaitaient s'engager trop loin et compromettre des relations qu'elles voulaient amicales, notamment face à l'émergence allemande en Europe. Quant aux Mélanésiens eux-mêmes, personne n'en tenait compte... les missionnaires presbytériens étant censés parler en leur nom.

La tension suscitée par l'enjeu néo-hébridais se sent dans le texte de ce télégramme chiffré qu'envoya à Paris le 30 juin 1883, Pallu, gouverneur de la Nouvelle-Calédonie : « Les cinq provinces australiennes, plus Tasmanie, Nouvelle-Zélande ont télégraphié Angleterre 11 juin pour annexer Nouvelles-Hébrides. Je crains répétition coup

1. Cité par P. Deschanel, *Les intérêts français dans le Pacifique*, Berger Levrault, Paris, 1888.

Nouvelle-Guinée. Agitation grande en Australie et Nouvelle-Calédonie. Agissez immédiatement afin que Londres arrête mouvement australien. J'empêche même par la force bande australienne sans mandat annexer Nouvelles-Hébrides, mais cette situation ne peut durer. Je demande urgent instructions. Dois-je laisser passer l'Australie ? Dois-je annexer moi-même ? Répondre Sydney avant 4 juillet. » La Nouvelle-Guinée faisait à la même époque l'objet d'un litige entre les intérêts impériaux allemands et anglais. Pour empêcher une annexion par l'Allemagne, déjà présente au nord, l'État du Queensland, agissant de lui-même, avait pris possession du sud de la Nouvelle-Guinée, mettant ainsi les deux états européens devant le fait accompli (avril 1883). On craignait que l'état du Victoria ne procède à la même opération aux Nouvelles-Hébrides.

Paris et Londres cherchèrent alors à calmer l'ardeur patriotique de leurs colonies respectives. Les intérêts à long terme de la France et de l'Angleterre convergeaient plus qu'ils ne s'opposaient ; il ne convenait à aucune des deux métropoles de hâter la recherche d'une solution, celle-ci devant découler d'un accord de politique générale sur l'ensemble du Pacifique. En 1885, la Grande-Bretagne offrit de se désintéresser des Nouvelles-Hébrides en échange de l'île de Rapa en Polynésie et sous condition que la France ne ferait pas de l'archipel un dépôt de récidivistes du bague calédonien. La France refusa l'échange, mais se heurta en retour à un refus symétrique lorsqu'elle proposa une prise de possession de l'archipel contre la fin du bague calédonien et des compensations territoriales aux îles Sous-le-Vent et à Terre-Neuve. On en restait donc, bon gré mal gré, au *statu quo* et ce va-et-vient de propositions préfigure déjà assez bien les futurs rapports condominiaux.

## *La Commission Navale Mixte*

Sur place, la situation n'allait pourtant pas sans problème. La liste des incidents entre colons ou coprah-makers et Mélanésiens tendait à s'allonger, rendant nécessaire, aux yeux de tous, l'institution d'une autorité supérieure dans l'archipel. Un « livre jaune » présenté au ministère de la Marine, fit état de vingt Européens tués par les Mélanésiens en quatre ans. La destruction notamment des stations de la Compagnie Calédonienne à Port-Sandwich et à Ambrym et le meurtre de leurs agents suscitèrent une grande émotion en Nouvelle-Calé-

donie. La France prit alors de nouvelles mesures : en mai 1886, deux contingents de troupes de marine furent débarqués l'un à Port-Sandwich (Malakula), l'autre à Port-Havannah (Vate). Ce geste suscita de grands espoirs en Nouvelle-Calédonie dont le Conseil Général télégraphia immédiatement à Paris : « Nous demandons le maintien des troupes aux Nouvelles-Hébrides et l'annexion immédiate sans condition. » Inversement, de vigoureuses protestations s'élevaient en Australie, notamment de la part du Premier ministre de l'État de Victoria. Les contingents français furent retirés quelques mois plus tard.

Comme l'écrivit un historien, « le gouvernement français, se hâtant de répudier toute idée d'annexion de l'archipel, comme l'espéraient les Calédoniens et comme le craignaient les Australiens, proposa au gouvernement anglais de fixer, par une entente commune, un système de surveillance ou de police permettant de garantir la sécurité de tous les Européens établis aux Nouvelles-Hébrides »<sup>1</sup>. Les négociations aboutirent, le 16 novembre 1887, à un accord général qui résolvait la question encore pendante des îles Sous-le-Vent et instituait aux Nouvelles-Hébrides une Commission Navale Mixte, composée d'officiers de marine des deux nations, dont la présidence passerait alternativement de l'une à l'autre.

La commission navale était un pis-aller instituant *de facto* le « condominium », ainsi que l'on commença à l'appeler à cette époque. Sur le terrain, la rivalité se poursuivit « plus âpre que jamais ». En 1888, les Anglais installèrent un agent officiel avec titre de consul, puis le retirèrent sous les protestations françaises. Les colons français de Port-Vila tentèrent à leur tour d'organiser en 1887 la municipalité de « Franceville » avec pour maire F. Chevillard. Ils furent désavoués par la Commission Navale Mixte<sup>2</sup>.

L'archipel évoluait dès lors selon des forces centrifuges : les colons dans leurs centres tendaient à instituer des mini-États, les missions organisaient de leur côté des petites sociétés parfaitement indépendantes. Livrés à eux-mêmes, les Européens imitaient le modèle mélanésien : la société qu'ils créaient était déjà menacée d'atomisation et pénétrée de forces contradictoires. Sur le terrain, les problèmes rencontrés par les officiers de la Commission Navale n'étaient guère faciles à résoudre. Ils ne devaient pas, en principe, sortir d'un rôle strict de maintien de l'ordre. Une tâche de police dont ils s'acquittèrent

1. H. Russier, *Le partage de l'Océanie*, Paris, 1906.

2. La municipalité de « Franceville » s'était constituée en entité sur le plan administratif et juridique : elle célébrait les mariages, ouvrait un état civil et créait un tribunal facultatif d'arbitrage. On doit à cet essai de municipalité le premier plan d'organisation urbaine de Port-Vila et la création de la route littorale de Tagabe, dite « route des colons ».

rent sans grand enthousiasme. Ils étaient en outre sans pouvoir réel devant les multiples conflits locaux. Les colons français, pourtant introduits pour la plupart d'entre eux par l'officieuse Société Française des Nouvelles-Hébrides, se plaignaient de n'être protégés par aucune garantie juridique. Plus grave, les propriétés foncières qu'ils revendiquaient n'étaient ni délimitées ni reconnues.

En somme, on avait appelé des marins des deux nations pour faire respecter un ordre dont personne n'avait défini les normes et les lois... Cette situation était d'autant plus dangereuse que l'opposition des Mélanésiens à l'occupation de leurs terrains s'affirmait de plus en plus vigoureuse, comme en témoignait la poursuite des meurtres et des incidents.

### *Le cycle des violences*

Jusqu'en 1888, date où commença le contrôle militaire, il ne se passa pas une année sans qu'un ou plusieurs meurtres ne se produisent en quelque point de l'archipel. Le capitaine de frégate Bigaut s'étonnait d'ailleurs qu'il n'y en eût pas plus : « Je considère la situation assez bonne en ce qui concerne la sécurité des Européens. Les faits isolés ne signifient pas grand-chose, surtout quand on connaît les Européens qui habitent ce pays-là : (ce sont) en général des hommes très violents et trop énergiques ; ils paient de leur vie leur imprudence »<sup>1</sup>. La plupart des meurtres commis pendant cette période furent en effet des actes individuels entrepris à la suite de faits précis ayant contrevenus aux lois de la société mélanésienne. Face à l'invasion européenne, les Mélanésiens cherchèrent beaucoup plus à négocier et à tirer avantage de la situation qu'à se lancer dans les violences qui ne pouvaient ensuite que déclencher des représailles. En fait, les meurtres de Blancs sanctionnaient, selon les normes locales, des actes individuels qui auraient entraîné la même réponse s'ils s'étaient produits entre Mélanésiens eux-mêmes. Les Blancs n'étaient pas forcément menacés en tant que Blancs : ils pouvaient l'être si d'autres Blancs, juste avant eux, avaient commis des actes contraires aux lois locales.

La création de la Commission Navale Mixte améliora sensiblement les conditions de sécurité pour les colons de l'archipel. Cela

1. Lettre du 20 mai 1890, Archives de la Commission Navale Mixte.

n'empêcha pas la société guerrière du Nord Malakula de continuer à se « faire longtemps justice ». Le dernier Européen tué par les « Big Nambas » le fut en 1937 à bord de sa goélette, à la suite d'une affaire de recrutement de femmes. Les meurtriers relâchèrent son équipage mélanésien fait prisonnier avec ces mots : « Ramenez le Blanc à son Capman et dites-lui pourquoi nous l'avons tué »<sup>1</sup>.

Les exécutions d'étrangers pouvaient prendre des détours singuliers, comme en témoigne l'assassinat du coprah-maker anglais Bridges et de ses cinq enfants, en juillet 1915. Les gens d'Atchin désiraient tuer en réalité un autre coprah-maker nommé Simonsen, mais conscients, en tant qu'habitants des rivages, d'être exposés aux rigueurs des bateaux de guerre européens, ils commanditèrent le meurtre aux « Big Nambas » de la montagne en les payant avec des « cochons à dents »<sup>2</sup>. Les « man-bus » acceptèrent car leurs profondes forêts garantissaient une impunité inconnue sur le littoral. Et puis, ce type de meurtres télécommandés faisait partie des services que l'on se rendait entre alliés... Lorsque les « Big Nambas » arrivèrent, Simonsen avait fui, prévenu par sa compagne mélanésienne. Alors, comme ils étaient payés pour tuer un Blanc, ils assassinèrent son voisin, le malheureux Bridges et quatre de ses enfants. Le dernier fut emmené vivant, avec le corps de son père pour un acte rituel d'anthropophagie que les « Big Nambas » partagèrent avec leurs alliés locaux. L'expédition de représailles qui suivit le drame s'acheva en déroute : les cinquante miliciens et quatre-vingt-dix marins franco-anglais, envoyés à la recherche des assassins, refluèrent en catastrophe après une embuscade qui leur coûta sept tués et deux blessés, dont un lieutenant australien. « L'expédition en question fut un lamentable fiasco », écrivit le colon français Gabriel Frouin en relatant les faits dans le Journal « Le Néo-Hébridais » de novembre 1916.

D'autres crimes furent commis pour des raisons rituelles et selon la logique de la pensée magique. Ce fut le cas lors du massacre des missionnaires presbytériens d'Erromango à qui on attribuait la responsabilité des épidémies. Un autre crime rituel fut commis, en 1923, contre le coprah-maker Clapcott à Tasmalum au Sud Santo, accusé de s'accaparer le « cargo » qu'apportaient les bateaux de commerce. L'offense aux pouvoirs magiques fut souvent interprétée comme la cause des épidémies. A Nangire, sur la côte nord d'Aoba, les gens

1. M. Jacquier, colon de Malo, communication personnelle.

2. Cochons de grande valeur dans la société traditionnelle. Ils représentent la richesse. Dans le nord de l'archipel, on obtient ce type de cochons au cours d'un élevage spécial : les canines supérieures de la bête ayant été arrachées, les défenses de la mâchoire tendent alors à se développer et à former un cercle plus ou moins parfait. Le cochon vaut alors ce que vaut sa dent, souvent très cher.

m'expliquèrent que leurs ancêtres avaient tué et « mangé » un jeune coprah-maker français parce qu'il avait allumé sa pipe à un « tabu-fire » dans la partie sacrée du *nakamal*<sup>1</sup>. On n'avait rien d'autre à lui reprocher mais une telle rupture de tabou devait être punie de mort et l'on en aurait fait autant avec n'importe quel homme d'Aoba. Ce meurtre fut suivi d'un bombardement par un navire de guerre. Les boulets se perdirent dans la brousse et lorsqu'une patrouille débarqua pour rechercher les coupables, le meurtrier vint au devant des marins qui cherchaient leur chemin, leur offrit des bananes, des noix de coco et leur montra une source d'eau fraîche. Il leur expliqua que les autres avaient fui parce qu'ils avaient peur mais que lui n'ayant rien à se reprocher — ce qui était vrai selon ses propres normes — n'hésitait pas à aller à leur rencontre. Les marins français ravis de rencontrer un homme hospitalier sur cette côte abrupte et inconnue fraternisèrent avec le meurtrier et lui donnèrent du tabac avant de regagner le bord.

Comme le disaient les marins, la politique de représailles inaugurée par la Commission Navale Mixte consistait à « bombarder les cocotiers ». Dans quelques cas d'ailleurs, ils refusèrent d'intervenir, comme après l'assassinat du colon anglais Trumble à Epi en 1905, ou après le massacre des huit membres de l'équipage d'un navire calédonien recruteur — le *Petrel* — à Maewo en 1904. Les officiers de la Commission Navale jugèrent que dans ces deux cas « les indigènes » avaient agi en état de légitime défense. On trouve, dans une lettre du 23 mai 1896 adressée par le capitaine de frégate français, Lecomte, à bord de l'avisos « Scorff », des remarques fort lucides sur la situation dans laquelle lui et ses hommes étaient engagés :

« Si la Commission peut exercer une action salutaire, bien qu'insuffisante pour la protection des Européens, elle ne peut rien en faveur des indigènes qui sont bien souvent les victimes des Blancs. Ni l'un, ni l'autre [des commandements] ne dispose de moyens suffisants pour exercer une surveillance effective. On peut donc admettre que sauf le cas d'agression des indigènes contre les Blancs, il n'y a dans l'archipel ni droit régulier, ni protection réelle. »

1. Le *nakamal* des îles du nord de l'archipel est la « maison des hommes ». Ils s'y réunissent en fin de journée pour boire le kava. Certains feux « tabou » sont seulement réservés à l'usage des grands hommes qui ont acquis un « grade » élevé.

## *Le Condominium franco-britannique*

Au début du siècle, aucune des deux lointaines puissances métropolitaines ne s'inquiétait outre mesure de la situation. Chacune pensait que la libre compétition engagée entre leurs nationaux respectifs ferait un jour tomber l'archipel dans sa propre sphère d'influence politique. Mais l'imbroglio se développant, les deux puissances européennes finirent par engager de nouvelles négociations, en 1904, qui aboutirent à l'institution officielle du Condominium, en 1906. Un acte diplomatique signé davantage pour des raisons d'ordre international que pour des motifs d'ordre interne à l'archipel.

Dans les premières années du xx<sup>e</sup> siècle, une tierce puissance était en effet apparue, avec de plus en plus d'insistance, dans l'Océan Pacifique. Maîtresse des Samoa Occidentales et de la Nouvelle-Guinée, l'Allemagne laissait paraître son intérêt croissant pour les Nouvelles-Hébrides. En 1903, les Allemands protestèrent contre l'installation de colons français sur la côte ouest d'Epi et à Port-Sandwich (Malakula) où ils revendiquaient les droits antérieurs de l'une de leurs maisons de commerce. En fait une intervention rapide de l'Allemagne risquait de régler le problème franco-britannique en renvoyant dos à dos les deux partenaires. Cette menace resserra la solidarité de Londres et de Paris et précipita leur accord.

Le 20 octobre 1906, l'archipel fut doté d'une organisation administrative « conjointe ». Les deux nations se déclaraient « co-souveraines » sur un territoire « d'influence commune » et « indivisible ». Un « Tribunal mixte » était institué pour régler les litiges fonciers et établir un système juridique reconnu par les deux nations de tutelle.

Grâce au Condominium, les Nouvelles-Hébrides échappèrent ainsi au partage territorial. Chacune des deux puissances demeurait souveraine à l'égard de ses nationaux à qui on reconnaissait des droits égaux en matière de résidence et de propriété. Elles s'engageaient à agir conjointement, notamment dans le domaine du maintien de l'ordre et des actes de politique générale. Les ressortissants étrangers des tierces puissances — une quarantaine de colons scandinaves, allemands, espagnols, portugais, chinois, métis divers établis dans l'archipel au début du siècle — devaient choisir le régime de leur

choix en optant français ou britannique <sup>1</sup>. Deux « gouverneurs », l'un français, l'autre anglais, furent nommés « Commissaires-Résidents » tandis que des délégués administratifs devaient représenter leur autorité dans les différentes îles de l'archipel. On créa un corps de police local, la milice, divisé en deux sections égales. Une « administration condominiale mixte » devait être alimentée par des taxes locales. Elle comportait des services communs : les Postes Télégraphe et Téléphone, les Travaux Publics, la Police Maritime, les Douanes et enfin des Services Financiers. Plus tard, on constitua un Service condominial de l'Agriculture, un Service Vétérinaire, un Service des Mines et un Service Topographique. En somme, aux deux administrations nationales dépendant chacune des Résidences, s'ajoutait une troisième, dite « mixte ».

Les Mélanésiens, quant à eux, n'avaient pas le droit d'acquérir la citoyenneté de l'une ou l'autre des deux puissances : comme leur territoire, ils étaient déclarés « sujets » et placés sous « influence commune ».

Le point capital de la convention porta sur l'institution d'un Tribunal mixte. Il lui revenait la lourde charge de l'immatriculation des terrains acquis au cours de la période précédente. La composition du tribunal témoignait par ailleurs d'un souci très poussé de l'équilibre politique. En hommage à la nationalité du premier découvreur, on demanda au roi d'Espagne de désigner son Président. Un juge français et un juge britannique l'assistaient, le procureur était belge. En cas de désaccord avec ses juges, le président avait voix prépondérante. Ce tribunal ne tarda pas à devenir le symbole de toutes les contradictions et lenteurs condominiales. J. Fletcher <sup>2</sup> fut un temps l'interprète de ce tribunal. Il devait utiliser quatre langues : l'espagnol pour le président, le français et l'anglais pour les juges et enfin le bislama pour les habitants mélanésiens. Il avoue dans l'une de ses lettres qu'il se couchait le soir « très fatigué », cela d'autant plus que le président espagnol était atteint d'une légère surdité !

Afin de satisfaire les revendications des colons, plus de 700 000 hectares de terres théoriques étaient à cadastrer puis à enregistrer sur un archipel que personne ne contrôlait véritablement. L'œuvre était à la limite du surréalisme et le comte espagnol de Buena Esperanza, le premier président du Tribunal mixte, fit preuve

1. La plupart optèrent pour le statut et obtinrent la citoyenneté française.

2. Les lettres qu'écrivit Fletcher pendant son séjour dans l'archipel de 1913 à 1920 constituent probablement le meilleur document littéraire et témoignage humain existant sur cette époque. Esprit libre et cultivé, Fletcher porte des jugements non conventionnels sur le petit monde de la colonisation dont il fit partie.

d'un bel optimisme lorsqu'il déclara à Nouméa, en août 1926, en allant occuper son poste : « Je suis venu pour l'immatriculation et je la ferai. » En matière d'immatriculation, une présomption favorable existait pour les terres dont les Européens réclamaient l'enregistrement. Ce n'était pas aux Européens de prouver que leurs revendications étaient fondées, mais aux Mélanésiens, s'ils les contestaient, d'apporter la preuve du contraire. Le résultat fut que la plupart des jugements validèrent les acquisitions de la période précédente, en les atténuant parfois par la création de « réserves d'indigènes », lorsque l'on s'apercevait qu'un village était établi, par inadvertance, sur les terres revendiquées... L'article 24 du Protocole accordait toutefois une certaine liberté d'appréciation au Tribunal : « D'une manière générale, le Tribunal devra s'inspirer également des intérêts des propriétaires indigènes et de ceux des acquéreurs non indigènes, dont la mauvaise foi ne sera pas établie. » Afin de représenter les intérêts mélanésiens, un « avocat des indigènes » fut plus tard désigné d'un commun accord par les deux puissances de tutelle. Au début, le procureur belge assumait cette charge, du moins en principe, car apparemment il n'eut jamais les moyens de se rendre dans les îles pour enquêter lui-même.

Le principe de l'immatriculation des terres s'inspirait du « Torrens Act » utilisé en Australie. Chaque bien foncier était considéré comme une individualité propre, dont le titre de propriété constituait l'état civil. Avant l'attribution, une demande au Tribunal était nécessaire, lequel procédait à une enquête et à un levé topographique. Un délai d'un an était prévu avant l'application de tout jugement afin que les oppositions éventuelles se fassent jour. Par la suite l'acte de jugement tenait lieu d'acte de propriété : un titre foncier était délivré « purgeant l'immeuble de tous les droits réels ou servitudes antérieures qui n'avaient pas été inscrits ». A sa création, le Tribunal mixte trouva près de neuf cents dossiers de demandes d'immatriculation. Les levés topographiques impliquaient au préalable une triangulation de base qui fut opérée très difficilement.

En fait le premier jugement attribuant un titre foncier ne fut rendu qu'en 1929 et les opérations d'immatriculation ne se poursuivirent ensuite qu'avec une extrême lenteur. En 1972, trois cent dix-sept jugements restaient en attente, soit le tiers du total initial. Parmi les six cents jugements délivrés, il y eut cinquante-sept cas où le Tribunal mixte, jugeant insuffisamment fondées les revendications européennes, n'octroya pas le titre foncier réclamé. En 1980, à la veille de l'indépendance de l'archipel, de nombreux jugements n'avaient toujours pas eu lieu. Au total, 240 000 hectares, soit 20 % de la superficie

totale de l'archipel, furent immatriculés par le Tribunal mixte, dont 150 000 au bénéfice de la colonisation européenne qui du reste n'en occupa jamais qu'une petite partie, le quart ou le cinquième.

### *Les terres aliénées*

Les Européens achetèrent la terre selon les normes de leur propre société et s'y comportèrent en maîtres. En 1886, l'officier commandant l'avis « La Dives », remarquait :

« Le Canaque qui vend la terre ne se figure pas qu'il en est dépossédé. Il vend seulement sur cette terre le droit d'acheter les cocos et autres produits. »

Un autre écrivait en 1898 : « Certains colons peu scrupuleux étendent indéfiniment leurs propriétés qu'ils se gardent bien de borner ou achètent à prix dérisoire à certains indigènes des terrains que ceux-ci n'ont aucun droit de vendre. Dans le début de la colonisation, certains d'entre eux se sont procurés d'immenses étendues de terrain [...] tant qu'ils ne faisaient pas acte de possession, soit en débroussant, soit en cultivant, les indigènes ne comprenaient pas la nature du contrat qui les liait aux acheteurs et pour avoir quelques marchandises de traite de plus, ils continuaient ces ventes dont ils ne saisissaient pas la portée. Maintenant, chaque année, une partie de ces terrains est mise en valeur et les indigènes qui les habitent sont expulsés. Ils s'adressent alors au bâtiment de guerre [...] Celui-ci n'y peut rien. Mais à qui alors, nous disent-ils, pouvons-nous nous adresser, si vous nous récusez ? Nous sommes chaque jour spoliés, dépossédés de terres que nos tribus occupent depuis les temps les plus reculés et que nous ne pouvions vendre, l'eussions-nous voulu, puisqu'elles sont nécessaires à notre subsistance. Il arrive que les Canaques ne veulent pas reconnaître la validité des contrats qui ont été passés avec eux : les colons sont alors en butte à mille tracasseries qui dégénéreraient vite en actes d'hostilité sans l'intervention des navires de guerre<sup>1</sup>. »

Autrement dit, les Mélanésiens qui cédaient un droit d'accueil personnalisé, ne pouvaient comprendre que l'on s'y comportât en toute souveraineté et encore moins accepter que ces terres soient revendues sans même qu'on les consulte. Ainsi, lorsque mourut Bernier, l'agent de la Société Française des Nouvelles-Hébrides, à Santo, qui avait acheté personnellement la propriété de « Luganville », les anciens vendeurs s'adressèrent au nouveau directeur de la Compagnie pour lui demander soit de payer une nouvelle fois, soit de vider les lieux.

1. Lettre du capitaine Liume, Archives de la Commission Navale Mixte.

« Ces indigènes ont la prétention de rentrer en possession de la terre qu'ils ont vendue à Bernier, parce qu'ils ont appris la mort de cet agent qui a eu lieu il y a quelques mois. » (Lettre du capitaine Gadaud, 1892.)

Ainsi, même dans les cas où l'accord entre l'acheteur européen et les Mélanésiens était de toute bonne foi, le malentendu restait total. De nombreuses communautés mélanésiennes souhaitaient la présence d'un « trader » sur leur territoire, mais ils le désiraient pour ses marchandises et selon leurs propres normes, c'est-à-dire contrôlé par eux et en situation d'hôte. Si les bris de clôtures et destructions de bornes jalonnent toute l'histoire du Condominium c'est que les Mélanésiens marquaient ainsi le refus de la propriété européenne sur leurs propres terres. Jusqu'en 1980, les géomètres du Condominium connurent, partout où ils passèrent, des déboires semblables, même lorsqu'il s'agissait d'opérations topographiques pures. En 1978, encore, l'un d'entre eux fut attaché à un arbre, au cours d'une opération de triangulation sur la presqu'île Sakau. La contestation fut d'ailleurs plus ou moins vive selon les îles, les personnes, le comportement du colon et les avantages que pouvaient tirer de lui les propriétaires coutumiers. En règle générale, les superficies plantées pendant la période initiale d'expansion européenne ne furent pas contestées. Les Mélanésiens considéraient que le sol appartenait à la Coutume mais ils respectaient le fruit du travail du colon, pour peu qu'il réside sur cette terre et leur rende des services éventuels.

Le cas le plus connu de contestation foncière est sans doute celui des Plantations Réunies des Nouvelles-Hébrides du nord de Malakula. En 1925, un Européen débarqua à Norsup avec une équipe de trente « coolies » indochinois pour défricher les 10 000 hectares théoriques que la SFNH avait octroyés à sa Société. Il trouva le bord de mer occupé par les Mélanésiens du village de Tautu et l'ensemble de sa concession parsemée de cultures et de lieux d'habitat. L'opposition des Mélanésiens se faisant menaçante, un navire de guerre français fut mandé. Précaution nécessaire car chacun des partis préparait ses armes. « Si l'on touche à l'un d'entre nous, nous ferons un feu de joie de vos cases » avaient menacé les responsables européens... Trois ans après, en 1928, un jugement du Tribunal mixte créa une réserve de 237 hectares pour le village de Tautu, soit cinq hectares par habitant adulte. La contestation n'en fut pas désarmée pour autant. « Ces gens ne cessent de nous épier et de protester », écrivait le responsable de la plantation. Les incidents se poursuivirent et les habitants de cette région ne consentirent jamais à travailler sur la plantation, persistant à la considérer comme un territoire usurpé. Grâce à une main-

d'œuvre indochinoise dont l'effectif atteignit jusqu'à quatre cent vingt et une personnes en 1930, les défrichements purent être assurés mais ils ne dépassèrent pas 1 200 hectares sur les 10 000 prévus.

Les PRNH proposèrent à plusieurs reprises de s'entendre avec les gens de Tautu. En échange de tout nouveau défrichement, la direction proposa aux habitants du village le défrichement et la plantation gratuits d'une superficie équivalente qui leur serait offerte. La réponse fut toujours négative. Les Mélanésiens ne cherchaient pas à « faire une affaire », ils entendaient seulement redevenir maîtres de leur territoire.

### *L'arrivée des « coolies »*

On considérait à l'époque que les Blancs étaient incapables d'accomplir un travail physique sous un climat tropical chaud comme celui des Nouvelles-Hébrides. Cette même idée avait justifié aux yeux des Australiens le « blackbirding ». Le Blanc sous les tropiques ne pouvait être qu'un chef de travaux, un maître ou un « masta », comme l'usage se prit de les appeler en bislama. L'essentiel du travail physique des plantations dépendait donc de la coopération des Mélanésiens. Or ceux-ci, visiblement, ne montraient ni goût, ni disposition pour ce genre d'activité. Fletcher, dans une de ses premières lettres, écrite en 1912, alors qu'il était surveillant sur une plantation de Santo, ne s'en étonnait pas : « Les planteurs se plaignent amèrement que les nègres refusent de venir travailler chez eux. Et pourquoi travailler ? Ils ont le nécessaire et, comme moi-même, détestent le labeur inutile. On les attire en usant de toutes les ruses possibles et souvent par une réelle violence ; et ensuite ces profiteurs de Blancs s'étonnent que les nègres n'aillent pas volontiers, avec empressement, s'épuiser douze heures durant sous un soleil à vous rôtir, avec un seul repas composé de riz, à seule fin d'enrichir le maître. »

A partir de 1890, les colons s'adressèrent à des recruteurs professionnels. Ceux-ci menaient sur leurs goélettes une entreprise à peu près identique à celle des recruteurs australiens pour le Queensland, à cette différence près qu'ils ne connaissaient pas le même succès ! Écoutons Fletcher qui les vit agir de près : « Des tas d'histoires circulent sur le recrutement. Ce n'est que dans certaines îles que les indigènes veulent bien travailler et c'est là qu'on les recrute. Chaque planteur a une goélette et fait le tour des îles pour tâcher d'embaucher

les nègres. Ils signent un contrat de trois ans au bout desquels on les rapatrie [...] Inutile de dire que ces règlements sont foulés aux pieds, ouvertement par les Français et secrètement par la plupart des Britanniques. » L'accroissement du nombre des colons, après l'institution du Condominium en 1906 augmenta encore la demande.

« C'est un cri général, nous n'avons plus de main-d'œuvre [...] chaque courrier amène de nouveaux colons, lesquels naturellement doivent se procurer de la main-d'œuvre. Quand il y avait vingt, trente recruteurs à satisfaire, on y arrivait. Aujourd'hui qu'il y en a le double, c'est beaucoup plus difficile ! Les plus petits coins des îles sont visités : là où l'on voyait chaque année apparaître un ou deux bateaux, il en vient maintenant sept, huit, même davantage et la loi de l'offre et de la demande s'applique dans ces îles sauvages comme dans le monde civilisé. Plus il constate qu'on le recherche, plus le Canaque se montre hésitant, soupçonneux et exigeant [...] Il convient de regarder la situation en face. La main-d'œuvre indigène est de plus en plus difficile à obtenir. Elle peut manquer tout à fait d'un moment à l'autre [...] C'est un danger redoutable pour toute la colonie, c'est même pour nous une question de vie ou de mort [...] Il est inadmissible que les pouvoirs publics voient d'un œil indifférent s'étioler et mourir une colonisation sûre de son succès si on lui donne des bras <sup>1</sup>. »

L'habitude se prit progressivement chez les colons d'opérer eux-mêmes leur recrutement. Au début du siècle, chaque concession, surtout lorsqu'elle était quelque peu isolée, était tenue par deux associés : l'un s'occupait du travail à terre, l'autre, à bord d'une goélette, recrutait. Devant les réticences des Mélanésiens à s'engager pour trois ans, même contre toutes les promesses de vie heureuse qu'on leur prodiguait, les colons durent accepter des contrats de plus courte durée. Pris par leurs obligations de rapatriement et de nouveaux recrutements, les colons étaient dès lors obligés à d'incessants va-et-vient dans les îles, sans pour autant arriver à résoudre véritablement leur problème. La pression des colons et des maisons de commerce conduisit finalement l'administration française à introduire une main-d'œuvre recrutée sous contrat en Indochine. Entre 1921 et 1940, 21 922 travailleurs indochinois — on les appelait « coolies » — furent ainsi introduits aux Nouvelles-Hébrides, pour la plupart originaires de provinces surpeuplées du Tonkin. Les recrutements sur place et les transports furent assurés par la maison de commerce Ballande. Les Tonkinois portaient pour des contrats de cinq ans au bout desquels ils devaient être rapatriés, à moins qu'ils ne s'engagent à nouveau. Parmi ceux-ci se trouvaient des femmes, dans une proportion d'environ une pour six hommes. Compte tenu des rapatrie-

1. Henri Milliard, *Le Néo-Hébridais*, n° 4, février 1910.

ments et des réengagements sur place, l'apport de la main-d'œuvre tonkinoise fut continu, atteignant 5 396 personnes, dont 1 200 femmes et 1 000 enfants en 1929. Elle diminua ensuite puis se stabilisa autour de 2 000 personnes et d'une force de travail d'environ 500 personnes, jusqu'aux derniers rapatriements de 1963.

On doit à cette main-d'œuvre l'extension des plus grandes propriétés de l'archipel, en particulier les 1 200 hectares qui furent plantés à Norsup dans le nord de Malakula. L'arrivée des premiers travailleurs tonkinois avait été saluée par toute la communauté française comme l'aube d'une ère nouvelle : « Nous pouvons marquer d'une pierre blanche cette année bénie, tournant décisif de l'histoire des Nouvelles-Hébrides, parce qu'elle nous a dotés d'un recrutement régulier de main-d'œuvre <sup>1</sup>. » « C'est, peut-on dire, un sang nouveau que la grande colonie française de l'Extrême-Orient a transfusé à l'archipel néo-hébridais [...] » écrivait de son côté la *Revue du Pacifique* en septembre 1924. Cet état de fait inquiétait les groupes de pression australiens : « La France désire se rendre économiquement parlant maîtresse absolue du groupe. Ceci est devenu possible du fait qu'elle dispose maintenant d'une main-d'œuvre suffisante pour défricher les terres [...] <sup>2</sup> » La main-d'œuvre vietnamienne aida surtout au développement de sociétés d'exploitation à structure capitaliste. Elle revenait en effet fort cher. Les colons devaient payer les frais d'engagement et de transport et assurer ensuite un salaire de cent soixante francs par mois à leurs engagés. Un prix nettement hors de portée de la plupart des petits colons individuels, lorsque l'on sait que le salaire moyen du travailleur mélanésien s'élevait à l'époque à vingt ou trente francs par mois.

Les Vietnamiens obtinrent le statut de travailleurs libres en 1945. Ils s'organisèrent par équipe de vingt à trente, négociant leur embauche par un véritable contrat d'entreprise établi avec les planteurs qui leur accordaient en général 40 à 50 % du produit commercial, plus la nourriture et le logement. Bientôt organisés en syndicat, les Tonkinois se montrèrent des partenaires de plus en plus exigeants et âpres en affaires. Beaucoup s'établirent plus tard à leur compte dans les zones urbaines, ouvrant boutiques de commerce ou d'artisanat à Port-Vila, et monopolisant les premiers emplois de chauffeurs de taxi. D'autres se lancèrent dans le maraîchage péri-urbain. La communauté vietnamienne évolua bientôt pour son propre compte,

1. T. Wright, citation d'un discours lors du banquet de la main-d'œuvre indochinoise en 1924, à Port-Vila.

2. Extrait du *Sydney Morning Herald*, cité par Grignon-Dumoulin, *Le Condominium et la mise en valeur des Nouvelles-Hébrides*, P.U.F., Paris, 1928.

échappant au contrôle de la colonisation. Les derniers contingents volontaires pour le rapatriement le furent en 1963, après négociation directe avec le gouvernement du Nord-Viêt-Nam. Une petite communauté préféra rester, elle représentait 397 personnes, chiffre demeuré stable par la suite.

## *Calèches et ombrelles*

Au cours de la période de la Commission Navale Mixte et du début du Condominium, les grands domaines agricoles se mirent en place. La colonisation passa alors d'une centaine de personnes en 1887 à 401 en 1906 et le nombre des propriétés de trente à quarante-sept. La colonisation agricole était surtout le fait des Français ; elle tendit à se concentrer sur l'espace central de l'archipel, restant à l'écart des îles les plus peuplées, tant au nord (îles Banks, Aoba, Pentecôte-Nord) qu'au sud (Tanna). La présence de plus grandes densités mélanésiennes et surtout l'influence hostile des missions anglo-saxonnes, anglicanes dans le nord et presbytériennes dans le sud, leur rendaient difficile l'accès de ces îles. Sur celles-ci n'étaient tolérés que des traders ou des coprah-makers, population mouvante qui n'intervenait que rarement dans la vie sociale des groupes mélanésiens.

L'île d'Epi devint au début du siècle un centre important. Le vapeur des Messageries Maritimes y faisait escale chaque mois et sur les sentiers reliant les plantations, femmes et filles de colons, en robe blanche et ombrelle, se promenaient en calèche, projetant sur un fond de champs de coton, de cocoteraies et de rivages océaniques des images éphémères d'« Autant en emporte le vent ». Au Canal du Segond, à Santo, sur l'île d'Aore, complètement aliénée à la colonisation et sur des secteurs entiers de Malo, l'emprise coloniale se développa identiquement. En 1917, à Santo, l'effectif des colons, presque uniquement français, atteignait quatre-vingts personnes (contre vingt en 1906), sans compter une vingtaine d'autres dans les îles voisines d'Aore et de Malo.

Jusqu'à la crise économique mondiale de 1929 qui fit chuter les cours des matières premières, cette petite société éclectique se portait assez bien, en dépit de ses problèmes de main-d'œuvre. Entre 1910 et 1930, la prospérité fut même au rendez-vous, pour quelques-uns. Les plantations continuaient de s'étendre et les cours du café et du coprah assuraient des bénéfices fort rémunérateurs. On comptait,

en 1929, soixante-neuf exploitations agricoles françaises et seize exploitations anglaises dans tout l'archipel, représentant une population expatriée de plusieurs centaines de personnes. Le centre de Luganville était devenu le second de l'archipel. Sur la plaine littorale est de Malakula, se développait maintenant un chapelet de plantations, de celle de Norsup jusqu'à celles de Lamap (Port-Sandwich). L'introduction de la main-d'œuvre tonkinoise permit, on l'a vu, aux exploitations françaises un accroissement considérable des superficies plantées qui passèrent à près de 26 000 hectares en 1930. Les années 1920-1930 furent à l'évidence celles de l'apogée de la société coloniale.

Le coup de tonnerre de la crise économique de 1930 marqua un tournant dans l'histoire de celle-ci. Les cours s'effondrèrent et avec eux la prospérité des colons. Les Tonkinois, que l'on ne pouvait plus payer, repartirent nombreux vers la mère patrie. Des plantations éloignées furent abandonnées, tandis que la génération pionnière, qui disparaissait, n'était que très partiellement remplacée. En contrepartie, certaines grandes sociétés d'exploitation apparues dans la période de prospérité continuèrent à se développer. Elles opéraient sur des surfaces agricoles théoriques de plusieurs milliers d'hectares, fortes d'une disponibilité monétaire dont ne bénéficièrent jamais les premiers colons. Ce fut là le signe d'un tournant d'une autre nature : le temps des marins, aventuriers de tout espèce et colons libres était condamné. L'échelle humaine, norme des premiers rapports coloniaux, laissait place à de grandes structures plus impersonnelles. Cette évolution, qui allait de pair avec un renforcement de l'encadrement administratif, indiquait aussi que l'archipel était sur le point d'entrer dans une phase coloniale plus conforme aux lois du genre. Toutefois ce type de « normalisation » n'alla jamais très loin aux Nouvelles-Hébrides.

La formation de grands domaines s'accompagna d'une redistribution géographique. Le centre de colonisation d'Epi, par exemple, ne survécut pas à la conjoncture engendrée par la crise, ni à la mort ou au départ des premiers colons. Seuls quelques enfants métis continuèrent à y vivre médiocrement, isolés sur des domaines agricoles de plus en plus mal défendus contre l'invasion de la brousse et les revendications mélanésiennes. A l'inverse, l'effort colonial nouveau donna un deuxième élan aux domaines agricoles de la côte est de Malakula, de Santo et de Vate.

Si l'on fait le bilan, peu de colons individuels bâtirent une fortune. Lors de l'apogée du système colonial, la situation était déjà en cours de transformations profondes. En 1930, les quelques quatre-vingts

propriétés dispersées dans les îles étaient loin d'avoir atteint le même degré de prospérité. Tous les planteurs, ou presque, étaient endettés à l'égard des maisons de commerce qui leur rachetaient leurs produits d'exportation. La composition de la société coloniale témoignait de ces changements : la relative égalité des premiers temps, les réflexes de solidarité s'étaient disloqués au gré des réussites de quelques-uns et de l'échec ou de la stagnation de la plupart. Dans beaucoup de familles de colons on commença à lorgner vers les emplois administratifs ou commerciaux qui se créaient à Port-Vila. Bien vite, les enfants de la seconde génération s'y précipitèrent.

En réalité, la colonisation européenne avait, dès 1930, atteint ses limites : 4 % seulement de l'ensemble du domaine foncier revendiqué avait pu être mis en valeur après quarante ans de présence et dix années de débroussage et d'exploitation par plusieurs milliers de Tonkinois. A moins d'envisager un nouveau transfert massif de main-d'œuvre asiatique, comme les Anglais le firent aux Fidji ou encore dans l'île Maurice avec les travailleurs indiens, les plantations de Nouvelles-Hébrides ne pouvaient plus se développer. Il n'y eut plus de nouvel « Age d'or ».

Si l'on ne peut parler d'un échec économique de la colonisation européenne, tout au moins peut-on parler d'une lente érosion de ses rêves de prospérité. L'économie spéculative des plantations européennes fut victime de l'éloignement de l'archipel par rapport aux marchés internationaux qui la rendaient fragile, en raison du coût du fret, et des difficultés des transports interinsulaire. Toutes contraintes qui pèsent encore aujourd'hui sur l'ensemble de l'économie de l'archipel.

## *Port-Vila*

Dès le début, Port-Vila était devenu le grand centre de la colonisation. La présence des maisons de commerce et des bureaux des deux Résidences, même limitées en personnel dans les premiers temps, en faisait incontestablement la « capitale du Condominium ». Au début du siècle, cette étrange capitale se dispersait en petites stations agricoles<sup>1</sup> reliées par des sentiers herbeux mal tracés, mais où commençaient déjà à se délimiter deux quartiers « nationaux ». A l'Ouest,

1. « Franceville », « Tagabe », « Faureville » et « Courbetville ». Il s'y ajoutait enfin le centre délaissé de Port-Havannah au nord de l'île.

les Français, avec la « Résidence », l'évêché catholique et son école ouverte en 1900 à Anabrou et, plus loin, la plantation de la SFNH... A l'est, face à la Résidence britannique de l'îlot Iririku, les bureaux administratifs de celle-ci, les maisons de commerce anglo-australiennes de Burns Philp et Ker Brothers et, bientôt, le siège et le temple de l'Église presbytérienne. Au centre du dispositif, symboliquement placés à une altitude supérieure aux deux Résidences nationales, s'élevaient les bâtiments somptueux du Tribunal mixte et de la résidence de son président, le comte de Buena Esperanza.

Jusqu'en 1920, il n'y eut aucun urbanisme ou service technique, chacun vivait sur son terrain, éclairé par sa lampe à pétrole, dans sa maison de bois cerclée d'une véranda. Un toit de tôle peinte de couleurs vives alimentait en eau de pluie la nécessaire « caisse à eau ». Les déplacements s'effectuaient à cheval. En 1925, un arrêté conjoint demanda qu'on cessât enfin de circuler à grands galops dans les rues de la ville. Les deux petits hôtels ouverts dès le début du siècle, le Rolland, qui deviendra plus tard le fameux « Hôtel Rossi », et le Jullien restaient ouverts tard le soir, surtout lors des passages de bateaux. Le petit monde des recruteurs, des planteurs de Vila ou de leurs homologues de passage s'y réunissait. On y jouait aux cartes et on y buvait sec : du champagne les grands jours, de l'absinthe ou du gin le reste du temps. Les bagarres étaient fréquentes. « Mes deux nuits d'hôtel à Vila m'ont suffi », écrivait Fletcher lors de son arrivée aux Nouvelles-Hébrides, « ma chambre était un apprentis où j'eus pour compagnie la plus affreuse collection de bestioles rampantes. L'hôtel abritait un effroyable ramassis d'aventuriers du Pacifique, ex-forçats et le reste, occupés à boire et à se battre jour et nuit. J'ai couché avec mon revolver d'ordonnance au poing... »

Port-Vila et Santo ne prirent une figure véritablement urbaine qu'avec la Seconde Guerre mondiale. Les camps américains y créèrent en peu de temps une infrastructure à grande échelle (réseau routier, ponts, adductions d'eau, etc.), ce dont personne ne s'était jusque-là réellement soucié. Mais ces temps « pittoresques » devaient avoir leur charme ! Fletcher écrivait en 1913 :

« Vila est beau, vraiment beau [...] Tout autour de la ville, dans un large rayon, la brousse a disparu — ce qui change énormément l'aspect [...] Et puis il y a de l'herbe partout. Et une baie qui est un vrai bijou. En outre, le climat est salubre, car la fièvre a presque disparu avec la brousse. Il y a deux médecins, un hôpital, du lait frais, de la viande et de la glace, aussi je me sens tout à fait heureux. » Jugement qu'il devait corriger un peu plus tard : « Presque tous les gens d'ici sont impossibles. Ce trou n'est qu'un grouillement de haines de race, où tout le monde, Anglais comme Français, nourrit son petit grief spécial contre quelque autre sot. »

## *Le pouvoir disjoint*

Le Condominium fut dès le départ l'objet de nombreuses critiques, tant en Australie qu'en Nouvelle-Calédonie : « Les Nouvelles-Hébrides sont destinées à être françaises », concluait le livre de G. Bouge en 1906. L'irrespectueux journal des colons français, « Le Néo-Hébridais », l'appelait le « machindominium » et réservait les meilleurs de ses sarcasmes au Tribunal mixte : « cette cour hétéroclite, composée d'Espagnols, de Français, d'Anglais et de Hollandais est du dernier comique » (juillet 1913). Recevant un nouveau Haut-Commissaire français à Port-Vila, Lucien Colardeau, qui présida le banquet d'accueil, déclara : « Nous avons porté, toute créée, une colonie magnifique à notre mère patrie : elle n'en a point voulu... Et nous avons abouti, faute de mieux et par la faiblesse de notre diplomatie à cette constitution chaotique, à cette monstruosité politique, à cette œuvre frappée de mort et de stérilité. Je veux dire le Condominium franco-britannique <sup>1</sup>. »

Personne, tant du côté français que britannique, ne se doutait qu'une telle solution survivrait bon an mal an jusqu'en 1980. Par sa nature même, qui suspendait toute action à l'accord préalable des deux Commissaires-Résidents, le gouvernement condominial se condamnait à l'inertie. L'institution complexe engendrait de fortes pesanteurs administratives internes et créait une institution légale qui fonctionnait en dehors du pays réel. Les colons, maîtres sur leurs plantations, les traders, les coprah-makers et recruteurs tournaient sans trop de peine les réglementations édictées par l'administration conjointe, notamment en matière de vente d'alcool. Pour les Mélanésiens, le pouvoir des « Capman », comme ils appelaient les hommes à casquette dorée de l'administration, représentait une réalité lointaine et extérieure. Le pouvoir condominial fut en fait beaucoup plus un « pouvoir disjoint » que conjoint. Les administrateurs français géraient les colons et les administrateurs anglais, pour l'essentiel, s'en remettaient aux missionnaires britanniques. Ce partage des compétences laissait la main libre aux uns et aux autres, chacun pouvant s'abriter derrière l'écran protecteur de sa puissance de tutelle. Avec le Condominium, l'archipel avait bien des lois, mais il était sous-

1. Journal *Néo-Hébridais*, décembre 1913.

administré et à la merci des « maîtres » multiples qui s'y étaient créé un fief.

Dans une lettre rédigée à l'intention de ses supérieurs, le Haut-Commissaire britannique définissait en 1950 la politique de son administration, « le Pandemonium <sup>1</sup> conduit les indigènes sur la voie du progrès, en grande partie guidés par les missions [...] Nous n'avons aucune véritable politique administrative, ni même de système de surveillance réel. De toutes façons, toute action politique serait naturellement impossible dans le cadre du pouvoir conjoint <sup>2</sup> ».

Au moins ne se faisait-on pas trop d'illusions sur les possibilités de l'« administration conjointe ». Les deux puissances engagées dans un face-à-face perpétuel agissaient davantage par « rivalité mimétique » stérilisante que par souci d'une action commune. Dans une certaine mesure, les Mélanésiens y trouvèrent leur compte, puisque, non administrés, ils purent conserver une autonomie relative. A partir de 1960, ils devinrent un enjeu. Une nouvelle compétition débuta. Chacune de leur côté, les deux Résidences développèrent des services nationaux visant à l'encadrement de la population locale (lycées et collèges en langues française et anglaise, hôpitaux et coopératives, la SCAF et la Fed Cop, etc.). De ce jeu des rivalités exacerbées, les Mélanésiens tirèrent souvent profit, s'adressant alternativement à l'une des deux Résidences pour le lancement de leurs projets, création de routes, de dispensaires, de jetées ou d'écoles, et agitant la menace implicite de trouver auprès de l'autre partenaire l'appui qui lui serait réservé...

## *La crise de l'indépendance*

L'équilibre politique relatif du Condominium fut rompu au début des années 1970 par l'entrée en scène d'un parti politique nationaliste mélanésien, le « National New Hebrides Party », qui devint ensuite le « Vanuaaku Pati » ou VAP <sup>3</sup>. Ce parti ne tarda pas à revendiquer une « Indépendance mélanésienne » rapide. Il bénéficiait du soutien des églises protestantes anglo-saxonnes majoritaires (Église presbyté-

1. Terme par lequel les Britanniques appelaient de leur côté le Condominium.

2. Cité par Philibert, *Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu*, Anthropologie et Sociétés, vol. 6, n° 1, Université de Laval, Québec, 1982.

3. Le terme de Vanuaaku signifie dans les langues du nord de l'Archipel « notre pays ». Ce terme a donné naissance au nom de la nation « Vanuatu ».

rienne et Église anglicane) et s'appuyait sur leurs structures d'encadrement : ses principaux leaders étaient de jeunes pasteurs ou des étudiants frais émoulus des universités de langue anglaise des Fidji ou de Papouasie Nouvelle-Guinée.

Le but du « Vanuaaku Pati » était de construire une nation. Pour y parvenir, il lui paraissait nécessaire de créer un État centralisé reposant sur un parti politique fortement organisé. Cette volonté suscita une réserve croissante de la part de certains groupes mélanésiens, refusant d'entrer dans la logique d'une démarche qui leur semblait par trop dominatrice. Le projet politique du Vanuaaku et la nature du parti qui le mettait en œuvre inquiétaient ceux qui se considéraient comme des minorités culturelles ou religieuses : catholiques, francophones, métis, petites églises « anglophones » qui, comme les « Church of Christ », se sentaient mal à l'aise face au pouvoir politique des deux églises dominantes.

Chacun de ces groupes, là où il contrôlait un certain espace territorial, forma son propre mouvement politique. Il s'agissait de regroupements souples autour d'un leader local qui se fédérèrent ensuite dans une alliance à la structure assez composite. Leur base d'union était l'opposition au VAP. Face au parti nationaliste anglophone, d'idéologie centralisatrice, ces mouvements minoritaires se prononcèrent pour une structure fédérale et s'affirmèrent comme des défenseurs de la francophonie ; face au discours nationaliste et tiers-mondiste, ils optèrent pour un discours « modéré » dans lequel le mot « Coutume » devint progressivement le thème dominant. Enfin ils se déclarèrent partisans d'une accession lente et progressive à l'indépendance et d'une attitude plus conciliante envers les droits des communautés expatriées, dont ils jugeaient les investissements nécessaires à l'économie du pays. La plupart des colons ou membres de la communauté expatriée se joignirent alors aux partis modérés et certains d'entre eux y jouèrent un rôle politique important, notamment à Santo où ils s'allièrent avec le mouvement « politico-religieux » du Nagriamel dominé par Jimmy Stevens <sup>1</sup>.

Les « Nationalistes » et les « Modérés » turent bientôt ce qu'ils avaient en commun pour ne plus affirmer que leurs différences. Les Anglais soutinrent le VAP, tandis que les Français, souhaitant retarder une indépendance jugée prématurée, optèrent pour les « Modérés ». Le Condominium mourait comme il était né, c'est-à-dire dans la rivalité et dans une mésentente de moins en moins « cordiale » ;

1. B. Hours, *Un mouvement politico-religieux néo-hébridais : Le Nagriamel*, Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines, II, n° 3-4, 1974.

mais cette fois la pièce se jouait du côté des Européens par Mélanésiens interposés. Étrange théâtre puisqu'à l'inverse, la querelle interne mélanésienne se prolongeait par la querelle des deux administrations de tutelle.

Le débat politique mélanésien prit alors une dimension de plus en plus symbolique, ce qui le radicalisa encore. La rivalité franco-britannique perpétuait, par d'autres chemins, la rivalité des Églises chrétiennes qui, depuis le siècle dernier, se disputaient le terrain océanien : les protestants anglophones continuaient de s'affronter aux catholiques francophones. Du coup, le problème de l'indépendance des Nouvelles-Hébrides se posait dans des termes complexes. Les deux puissances de tutelle tiraient dans des directions opposées, la société coloniale cherchait à retarder ou à contrôler cette indépendance, les Mélanésiens n'étaient pas d'accord sur la nature du pouvoir et la structure du jeune état. Dans une certaine mesure les protestants anglophones dominants — ils représentaient environ 70 % de la population — s'opposaient aux minorités francophones<sup>1</sup>, auxquelles se joignaient les groupes coutumiers ou néo-coutumiers de Santo et de Tanna. Tout un vieux passé que l'on croyait assoupi revint alors à la surface : le contexte des anciennes guerres mélanésiennes, de leurs rivalités et systèmes d'alliance reprit à cette occasion une étonnante actualité. Certains groupes et certaines îles, surtout à Santo et à Tanna, s'éprouvèrent comme une nation propre et rêvèrent à leur propre indépendance.

L'alliance modérée prit bientôt le nom de fédération du « Tan-Union », le mot de « *tan* » signifiant dans les langues mélanésiennes « terre ». Les groupes modérés, en s'affirmant comme des « partis de la terre » prétendirent revenir aux fondements de leur culture : « fils de la terre », ils étaient en même temps les « fils de la Coutume ». Ils s'opposèrent dès lors aux groupes nationalistes chrétiens qu'ils accusaient de « trahir la Coutume ».

Sans doute les différents leaders politiques mélanésiens, qu'ils soient du VAP ou de l'alliance « modérée », étaient-ils tous des « modernes », ayant bénéficié d'une éducation de type occidental, en français ou en anglais. Sans doute auraient-ils pu trouver un langage commun minimum. Hélas, le poids du passé condominial et l'irréductibilité des positions telles qu'elles étaient vécues, localement, dans les îles, rendirent impossible un tel rapprochement.

1. Étaient considérés comme « francophones » les groupes dont les enfants allaient dans les écoles françaises et comme « anglophones » ceux qui envoyaient leurs enfants dans les écoles anglaises. Mais les uns et les autres, hormis quelques élites, instruites souvent à l'extérieur de l'archipel, ne parlaient aucune de ces langues européennes. On lira à ce sujet l'étude de J.-M. Charpentier, *La Francophonie en Mélanésie : extension et avenir*, Anthropologie et Sociétés, vol. 6, n° 2, Québec, Université Laval, 1982.

DEUXIÈME PARTIE

## L'arbre et la pirogue

*« La Coutume des Européens, c'est un oiseau qui s'est posé, qui vient d'arriver jusqu'à notre rivage. Mais notre Coutume, elle, a toujours été là. C'est un banyan qui existe depuis que le monde existe. Elle était au commencement. »*

Bong, Bunlap, Sud-Pentecôte <sup>1</sup>

1. Cité par Margaret Jolly, *Birds and Banyans of South-Pentecost : Kastom in anti-colonial struggle*. Mankind, vol 13, n° 4, Sydney, 1982.



## CHAPITRE VI

# L'île

*« L'île, c'est l'absolu par définition, la rupture du lien... » Michel Tournier<sup>1</sup>.*

C'est le rivage qui définit l'île. Les peuples qui habitent l'intérieur des îles cherchent souvent à l'oublier. Ce sont alors des peuples terriens s'efforçant de vivre dans l'île comme s'ils étaient sur un continent. Le vrai visage de l'île est pourtant ce rivage, rupture et plongée dans l'océan. Plongée parfois idyllique, parfois dramatique. « L'île n'est plus liée que par l'harmonie préétablie » écrit encore Michel Tournier. L'île renvoie en effet à l'harmonie originelle, elle ne peut exister que dans ce souvenir et par ce sentiment qu'une harmonie plus vaste la réunit avec le reste du monde. Sans cela, peut-être, l'île serait invivable.

Les peuples insulaires sont habités par le sentiment de la rupture. Contrairement aux idées qui courent en Europe sur les peuples des îles du Pacifique — images banalisées d'un peuple insouciant et indolent, préoccupé seulement de jouir de la beauté et des plaisirs du monde — les Mélanésiens me sont souvent apparus comme des peuples inquiets, culturellement en attente, constamment habités par la quête d'une autre société, d'un autre « état des choses ».

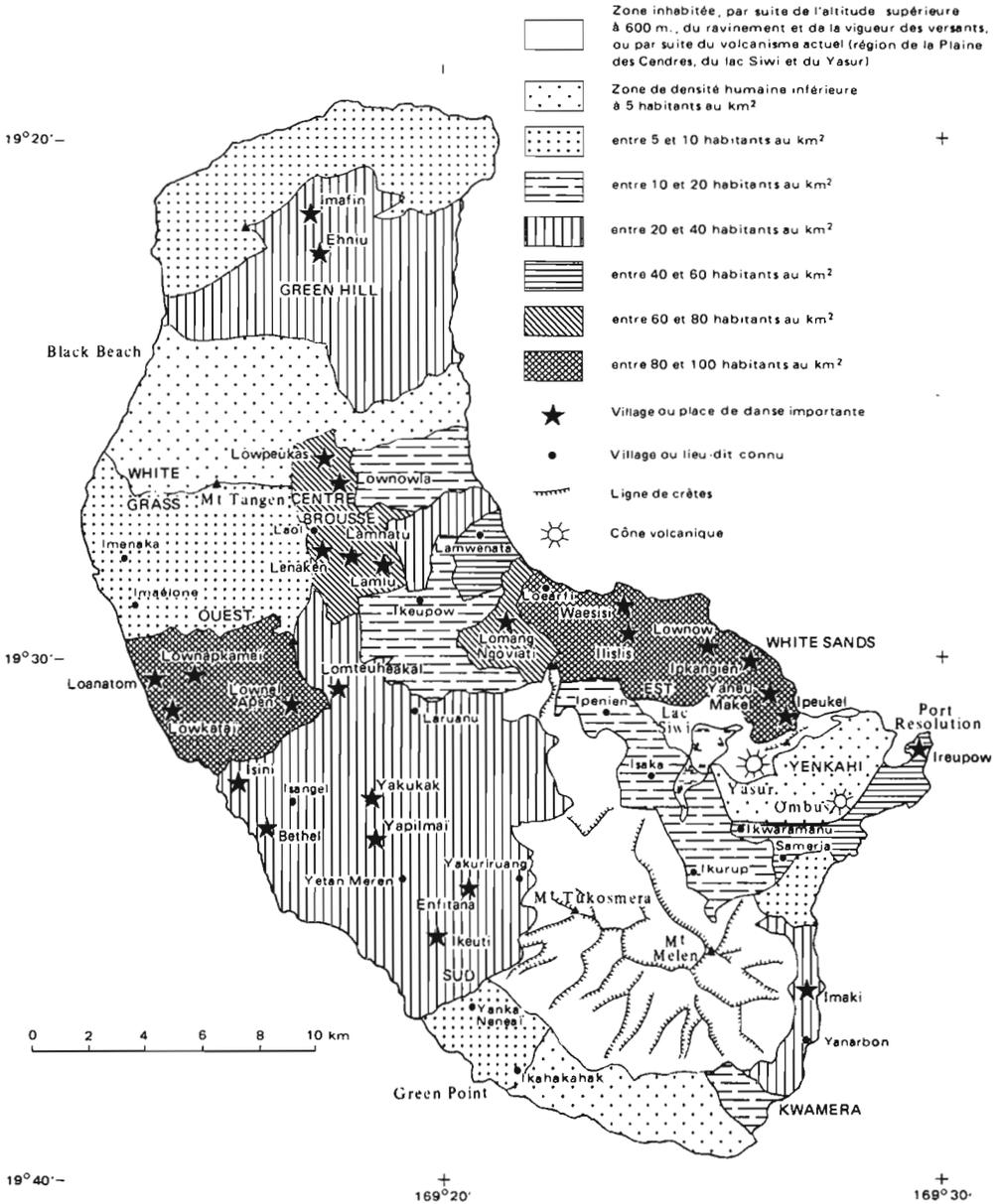
1. « Entretien », Revue *Silex*, Grenoble, 1979.

Au plus profond de la conscience des vrais peuples insulaires sourd une angoisse. Leur territoire n'est qu'une grève : derrière eux, un intérieur montagneux, parfois inexistant, inhabitable et dangereux, souvent insuffisant ; devant eux, l'infini de l'horizon et le gouffre liquide sans fond. Dans ces îles, lieux de solitude absolue à la recherche d'un lien, les hommes sont constamment renvoyés au sentiment de la rupture originelle. Sentiment exacerbé qui explique l'importance que prennent les relations de type réseau dans les sociétés insulaires : l'espace est une mer et la mer est une route. Pour les gens des îles, le lien est une condition de la survie ; les relations traditionnelles par pirogue entre les îles d'Océanie étaient autrefois bien plus intenses et régulières qu'elles ne le sont aujourd'hui ; il semble qu'il y ait toujours eu, au sein des cultures insulaires, le besoin réaffirmé d'une « sortie » de l'île, espoir d'un lien et d'une alliance plus intenses avec le reste du monde.

Sans doute l'ouverture des peuples d'Océanie aux influences du monde extérieur vient-elle de cet appel ; tout élément culturel nouveau est ici accueilli, essayé, avant d'être refondu dans une synthèse culturelle plus vaste, où l'ancien et le nouveau, étroitement confondus, deviennent vite indiscernables l'un de l'autre. L'adhésion relativement rapide au christianisme qui fut le fait de la grande majorité des peuples océaniens, lors de la saga missionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle, trouve peut-être là l'une des raisons les plus profondes.

Cette volonté d'ouverture n'implique pas d'ailleurs un désaveu de l'île. Les patriotismes insulaires sont parmi les plus forts : ceux qui en partent ne rêvent souvent que d'y revenir. Au fond, les gens des îles espèrent à la fois bénéficier de la sérénité de leurs lieux et entretenir des liens leur permettant, au moins périodiquement, d'échapper au syndrome du confinement, celui de l'espace comme celui de l'esprit.

Les communications modernes, maritimes ou aériennes, facteur récent, ne touchent aujourd'hui que quelques grandes îles, voire quelques « capitales » à l'intérieur des réseaux insulaires. Dans la plupart des cas, les îles du Pacifique sont aujourd'hui bien moins « reliées » qu'elles ne l'étaient autrefois ; ce sont de plus en plus des parcelles d'espace éclatées à la recherche du trajet qui les réunira enfin. Dans cet univers de rupture, tout autant que de quête du lien et de l'alliance avec le « grand large », se sont forgées la culture mélanésienne et sa vision du temps et de l'espace.



Carte de l'île de Tanna

## Tanna

Tanna, île de taille moyenne — 561 km<sup>2</sup> —, est l'une des plus peuplées de l'archipel de Vanuatu — 15 715 habitants en 1979 —, soit 28 habitants au km<sup>2</sup>. Sa croissance démographique rapide (3,2 % par an) commence à poser un problème de « surpeuplement » relatif dans certaines régions du rivage de l'île, comme à Lenakel, sur la côte ouest ou White-Sands sur la côte est.

Pour l'essentiel, la population s'égrène en ordre dispersé, par petits groupes de cases, le long de vagues sentiers herbeux dans un paysage de brousse ou de « campagne boisée », dominé par la cocoteraie sur le rivage et la forêt à fougères arborescentes sur les reliefs intérieurs. La plupart des cases de Tanna, autrefois basses et allongées, ce qui leur donnait une extraordinaire emprise au sol, sont aujourd'hui construites sur le modèle de la maison européenne, bien que toujours en matériau végétal : toits en feuilles et nervures de cocotiers reposant sur des cloisons en tiges de roseaux éclatés. Des matériaux nouveaux, comme les tôles ondulées et les parpaings de ciment, commencent toutefois à apparaître à proximité des pistes carrossables. Les gros villages sont rares et pour la plupart situés sur les rivages où ils ont été créés sous l'influence des missionnaires chrétiens du début du siècle.

Chaque petit groupe de cases ou de maisons se situe à proximité d'une place de danse, le « nakamal » en bislama ou yimwayim dans la langue de l'île. Ce lieu communautaire est une clairière plus ou moins vaste, au sol nu, le plus souvent ombragé par des banians séculaires et situé un peu à l'écart des hameaux. Les grands rituels de la Coutume s'y déroulent, ainsi que les « meetings » et rencontres sociales ; en temps ordinaire, les hommes s'y réunissent à la tombée du jour pour boire ensemble le kava. Cette boisson extraite d'une plante océanienne de la famille du poivrier, le *Peper Methysticum*, joue un rôle essentiel dans la Coutume de Tanna : l'île est son royaume. La plupart des hommes adultes le boivent quasi quotidiennement. Les plus jeunes mâchent alors les racines pour l'ensemble du groupe : de celles-ci ils tirent ensuite un liquide, que chacun boit à tour de rôle en respectant les préséances. Le kava est une drogue mais qui n'entraîne pas d'accoutumance ; ses effets narcotiques sont parfois violents et font plonger alors dans une ivresse silencieuse plus ou moins totale.

Le partage convivial du kava soude les hommes qui le boivent ensemble sur la place de danse et les relie tout en même temps à l'esprit de leurs ancêtres. Les hommes qui se rencontrent ainsi quotidiennement forment le noyau d'un groupe solitaire, une « pirogue » ou *niko* comme on l'appelle dans l'île, ou encore l'élément articulé d'une « pirogue » plus vaste, formée par la réunion de plusieurs clans patrilocaux.

Les paysages de Tanna contrastent avec ceux du nord de l'archipel par l'étendue de leurs horizons dégagés, qui permettent souvent au regard d'embrasser l'île entière. Le plateau vaguement ondulé du milieu de l'île, appelé Centre Brousse, se brise au sud sur une vaste chaîne volcanique parfois effondrée comme à White Sands, parfois surélevée et dont les sommets, les Monts Melen et Tukosmera, culminent alors respectivement à 1 407 et 1 084 mètres d'altitude. Un volcan actif — le Yasür — se situe au bord de la cuvette d'effondrement des White Sands, saupoudrant les paysages de cette région d'une continuelle poussière de cendres. Dans le cratère, les explosions régulières se succèdent à environ un quart d'heure d'intervalle, secouant les colonnes de fumée brune, chargée parfois de morceaux de laves incandescentes, au-dessus d'une plaine de cendres, poudreuse et grise : le Siwi. Cette sorte de petit désert intérieur, sans village, sans homme, ni végétation, est marquée par l'odeur du soufre. Sur son sol se mêlent les traces des roues des voitures et celles des pas. Malgré son aspect spectaculaire, le Yasür a la réputation d'un volcan paisible et régulier sans réel danger pour les habitants de l'île. Un village, Ipeukel, s'est d'ailleurs développé de l'autre côté du cratère, à Sulphur Bay, la « Baie du soufre ».

Aujourd'hui, la situation économique de l'île peut se résumer en termes simples. La beauté et l'abondance des jardins vivriers traditionnels, fondés sur la culture des tubercules d'ignames et de taros, frappent au premier abord. Ils se sont développés sur des sols humifères bruns, constamment rajeunis et fertilisés par les cendres du volcan. A l'exception des années de cyclone ou d'extrême sécheresse, ils assurent une subsistance variée et suffisante à l'ensemble de la population, offrant même, lorsque nécessaire, de larges surplus qui sont échangés de groupe à groupe, lors des rituels d'alliance. La rareté des ressources modernes, sources de gains monétaires, apparaît en revanche criante. Tanna est donc riche et pauvre à la fois, selon l'aspect que l'on privilégie. Son peuple vit dans une certaine abondance si on le considère dans son cadre traditionnel ; il est en revanche « prolétaire », si on le situe dans le cadre socio-économique importé.

Abondance d'un côté et pénurie de l'autre. Les gens de Tanna ont bien conscience de leur manque de prise sur un monde de consommation moderne auquel ils ont à peine accès mais qui les attire. Ils investissent alors d'autant plus dans la production et les échanges rituels traditionnels. Privés de numéraires, ils sont riches en cochons, kava et tubercules géants qu'ils s'échangent avec faste et ostentation, d'une cérémonie à une autre. Pauvres face au monde extérieur, ils s'efforcent de rester généreux entre eux.

Mais ce n'est pas tout : les gens de Tanna s'affirment les maîtres du pouvoir sacré de la « Coutume » et comme un peuple de « seigneurs ». Peuple élu, dans une île magique dont le territoire est enchanté. La formidable fierté des gens de Tanna se lit dans la parole et dans la longue mémoire de l'île soigneusement entretenue par tout un complexe de chants, de danses, de métaphores et de mythes.

Les mythes de Tanna fondent une vision du monde tout autant qu'ils portent la mémoire de l'île. Ils livrent les secrets d'une « histoire noire » qui est le pendant profond de celle, superficielle, que vécurent et relatent les acteurs « blancs ». Le monde surgit et s'explique dans ces mythes, le territoire d'abord, puis les hommes, les femmes et enfin l'organisation sociale. La société de Tanna s'explique par cette histoire ; ses mythes, diachroniques, s'enchâssent les uns dans les autres. Ils poursuivent sous des formes diverses leur récit jusqu'à l'arrivée des Blancs et jettent une lumière sur des événements encore plus récents. Les images, les mythes et les métaphores continuent de s'élaborer dans ce creuset perpétuellement renouvelé.

Le fait religieux et le fait politique — sans doute sont-ils indissociables — dominent cette histoire. L'île fut de tout temps rebelle : aucun pouvoir central, religieux ou politique, n'y fut jamais réellement accepté. Révoltés devant l'emprise du pouvoir religieux des missionnaires protestants, déjà indépendants face au pouvoir de l'état colonial qui lui succéda, les gens de Tanna — ou du moins une grande partie d'entre eux — s'affirmèrent ensuite rebelles face à l'émergence d'un état national dont le centre se situait sur une autre île que la leur. Cette conscience exacerbée de l'indépendance trouve ses prémisses dans la première « rébellion » qui dressa l'île tout entière face au pouvoir théocratique de la mission presbytérienne au début de ce siècle. Curieusement — le fait est exceptionnel en Océanie — les païens de Tanna « déconvertirent » alors les premiers chrétiens de l'île et les rallièrent à leur cause. Ce faisant, ils affirmèrent la

primauté de la « Coutume » sur toute autre vision du monde. Ils créèrent ainsi un nouvel édifice conceptuel, mi-traditionnel, mi-moderne, qui sans doute l'emporta en séduction et puissance d'explication sur l'enseignement biblique « orthodoxe » que présentaient les pasteurs presbytériens. Les « ténèbres » païennes et le rêve d'un nouveau millénarisme l'emportèrent sur les « lumières » et la « raison » de l'Occident. Comprendre les raisons de cette victoire demande de se pencher sur la conception du monde et du temps, telle qu'elle est ressentie, racontée et vécue par les habitants de l'île. Elle part des mythes des origines et se poursuit jusqu'à nos jours. Sans elle, l'histoire de l'île resterait incompréhensible ou simplement ramenée à sa plus banale mesure.

Affronté aux vents de la « modernité » politique et religieuse de l'Occident, le peuple de Tanna ressuscita ses « mythes fondateurs ». La Coutume devenue militante apparut comme une force politique. Ses partisans affichèrent alors leurs intentions de « revenir » à la pureté égalitaire de la société des « origines », ou du moins à l'image idéale qu'ils se faisaient d'elle. D'innombrables réunions eurent lieu pour redécouvrir le « vrai » message de la Coutume. Sur les vieilles places de danse, à l'ombre des banians, les « vieux » de l'île, ses sages et ses « grands hommes », s'assirent en cercle pour d'interminables palabres qui les occupèrent durant des mois. Ces « mémoires vivantes » fouillèrent minutieusement les chants, les récits et les mythes de la Coutume, cherchant dans les leçons du passé de nouveaux mots d'ordre pour les luttes du présent. Tout un peuple se fit alors l'ethnologue de sa propre tradition ; il remonta aux sources pour redécouvrir sa véritable identité.

Ce qui surgit de cette quête fut en réalité une « nouvelle Coutume », en partie redécouverte, en partie réinventée. Le discours politique de la rébellion de Tanna y puisa ses justifications. Le rêve d'une autre société, d'un renversement de l'ordre du monde, y côtoyait pêle-mêle la volonté de tradition et de conservatisme culturel : un profond désir de puissance aussi en émergeait. La Coutume fut à la fois cette quête du passé le plus authentique et une anticipation audacieuse de l'avenir ; le choix constamment réaffirmé en faveur de la tradition y côtoyait une volonté profonde de changement politique et social. Cette contradiction n'affaiblissait pas le mouvement coutumier, elle le rendait plutôt singulièrement vivant voire dangereusement subversif. Ses adversaires d'ailleurs ne s'y trompèrent pas...

## CHAPITRE VII

# Les mythes fondateurs

*« Ces hiérophanies cosmiques [...] sont le vêtement d'un profond discours. »*

Georges Dumézil <sup>1</sup>

La meilleure façon d'apprendre un mythe consiste à le faire avec « ses pieds », en parcourant avec « celui qui sait » l'espace traversé par le héros, de lieu en lieu et de pierre en pierre. Le monde qui surgit ainsi de la route mythique renvoie à un temps irréel mais que personne ne met en doute : les lieux, les rochers sont là pour révéler l'authenticité du récit. Les mythes temporels de Tanna se prouvent par leur géographie ; si l'on peut douter de la parole d'un homme, comment en revanche douter de la vérité d'un lieu ?

Ces chants, ces danses, la tradition orale, récente ou ancienne, le réseau des lieux sacrés, constituent le grand « livre » de la Coutume de Tanna. Les noms des hommes, des groupes, des « pirogues », leurs actes essentiels et leurs pouvoirs sont mémorisés et inscrits dans une « géographie de la fondation ». Chaque mythe crée ainsi, à partir d'un maillage de lieux, un territoire magique et symbolique qui, en retour, donne au mythe une réalité charnelle qui le rend proche et constamment présent. Sur l'île, il n'y a guère de montagnes, de sources, de rochers, à la forme quelque peu insolite, qui ne renvoient à un mythe et inversement pas de mythe qui n'entraîne sa propre géographie.

1. Introduction à *Images et Symboles* « Essais sur le symbolisme magico-religieux », Mircea Eliade, réédition Gallimard, Paris, 1982.

Entre l'espace et la mythologie, les lieux et la culture, la symbiose est totale.

Les grands mythes d'origine de Tanna plongent dans « le temps du rêve »<sup>1</sup> et proposent une explication du monde. Ordonnés dans le temps les uns par rapport aux autres, ils offrent une vision diachronique de la mise en forme de l'Univers. Le temps des mythes est irréel : il est impossible de situer de façon précise les événements qui ont lieu. La profondeur généalogique sur laquelle on pourrait s'appuyer est si courte — les noms répertoriés ne remontent guère que jusqu'au grand-père — qu'il est impossible d'en refaire le chemin. A en croire les sages de la Coutume, le « temps du rêve », au cours duquel se déroulèrent les épisodes mythiques de la fondation, est proche : il date de cinq ou six générations au plus. Le temps d'ailleurs demeure une donnée vague : il n'existe que par l'espace.

Les mythes fourmillent ainsi de précisions topographiques et de noms de lieux : la toponymie se charge d'une dimension sacrée ; elle devient une écriture secrète, un langage qui, en structurant l'espace, structure aussi les hommes.

Avant de créer la société, le mythe construit le territoire. Il répartit les hommes dans l'espace, crée les noms d'hommes (ceux des ancêtres, des héros civilisateurs ou totémiques) et d'un même mouvement les enchaîne à des lieux. Toute une géographie sacrée en découle. Par le mythe, la terre devient « patrie » et le paysage, une matrice d'enracinement qui baigne dans le temps mythique des origines.

Les grands mythes embrassent l'île entière. Ils sont accompagnés par une chanson qui reprend le récit sous une forme poétique et allusive, parfois dans une langue ancienne et archaïque. Ce genre littéraire, alignant les symboles ou les métaphores, ajoute encore aux difficultés de compréhension. La chanson qui illustre le mythe donne également naissance à une danse. Ainsi s'installe entre les mythes-fondateurs — la tradition orale et le patrimoine chorégraphique de l'île — une relation féconde toujours vivace aujourd'hui.

Les cycles mythiques se poursuivent dans l'espace de l'île, passant de groupe en groupe, et de lieu en lieu. Dès lors chaque groupe local est gardien de la part du mythe qui se situe sur son propre territoire. Il renvoie au groupe voisin pour connaître la suite du récit. Le cycle mythique devient ainsi une sorte de discours partagé entre les groupes qui se suivent en chaîne les uns après les autres. En principe chacun n'a le droit de parler que de la part du récit qui gravite autour de ses

1. Le terme de « temps du rêve » ou « dreaming time » renvoie à l'univers mythologique de la société aborigène d'Australie. De « grands ancêtres », à la fois hommes et animaux, créèrent le monde et mirent en forme son espace. Ils habitent depuis dans des lieux sacrés : pierres, montagnes, arbres ou trous d'eau. Cette vision n'est pas sans similitudes avec celle des gens de Tanna.

propres lieux. La connaissance de la toponymie contenue dans le mythe est d'ailleurs perçue comme une sorte de « propriété » locale, car le fait qu'elle ait été mémorisée puis transmise de génération en génération à l'intérieur d'un groupe est la meilleure preuve de l'authenticité de ses droits sur le territoire.

En cheminant dans l'espace, les traditions orales font surgir des grappes de noms de lieux. Chaque grand cycle mythique peut être considéré comme une « route » avec un point de départ et une série de lieux forts qui sont autant de relais dans sa propagation. Le point de départ est toujours le plus important, c'est ce qui est exprimé par le mot bislama *stamba*<sup>1</sup>. L'homme qui est en effet à la *stamba*, c'est-à-dire qui habite sur le lieu de fondation, est aussi le « gardien » du mythe tout entier. Il peut se prévaloir d'une préséance sur les autres.

Tanna est une île tout entière surgie de la saga des lieux. Le récit relevé à Ipaï et à Loanatom sur le rivage nord-ouest de l'île, explique la fondation du monde.

### *La horde hurlante*

Wuhngin (ou Wuhngën) est l'esprit qui créa la terre : il ne s'agit ni d'un homme ni d'un héros ; Wuhngin est pur esprit et personne ne lui connaît d'apparence charnelle. Au commencement du monde, Wuhngin existait ; il créa la Terre pour créer les îles, puis les pierres pour donner des formes à la terre. Depuis, l'esprit de Wuhngin habite le Mont Melen dont le sommet est visible de toutes les régions de Tanna. Cette montagne du sud est considérée comme une gigantesque pierre dressée qui est la mère de toutes les autres et le premier des lieux sacrés de l'île. Son sommet est interdit à la plupart des hommes de Tanna, *a fortiori* aux étrangers de l'île.

La terre commença son voyage à la pointe nord-est de Tanna, puis elle descendit vers le sud par l'ouest et remonta enfin par l'est pour revenir à son point de départ. Tout au long du voyage de la terre, l'île émergea, prenant les contours et les dimensions qui sont aujourd'hui les siens. Cette terre, qui créa des terres, est appelée « *numapten* »<sup>2</sup>, ce

1. *Stamba* vient de l'anglais « stump », c'est la souche ou le fondement de l'arbre.

2. Tous les noms cités en langue vernaculaire proviennent des langues de l'ouest de l'île (Lenakel) et du Centre Brousse qui sont proches l'une de l'autre. Lorsque des noms provenant d'autres langues de l'île seront cités, il sera fait mention de leur origine. Le U se prononce ou, comme dans le français « route », le E se prononce é, comme dans le français « béré », et le G se prononce de façon dure, comme dans le mot français « goût », la distinction avec le k est parfois peu sensible.

qui signifie « la maison de la terre », nom par lequel on désigne l'île de Tanna dans la société traditionnelle. Lorsque la terre fut revenue à son point de départ, elle prépara son kava, le but, puis elle se reposa. Elle plongea ensuite dans la mer et disparut pour réapparaître au nord, où elle créa de la même façon l'île d'Erromango. Elle continua son voyage dans cette direction, créant sur son passage de nouvelles îles. Toutes ces terres sont considérées comme des filles de Tanna, puisqu'elles ont surgi après, dans la sillage créateur de la *numapten* : ainsi la tradition énumère-t-elle Erromango, Aniwa, Futuna et plus loin Emae, Makura et Mataso, ces dernières îles formant la limite de l'espace connu par la société traditionnelle de Tanna.

Parce que la terre était nue, inerte et dénuée de formes, Wuhngin envoya une matière dure, les pierres ou *kapiel*. Dans la plupart des traditions orales, ces pierres vinrent de la mer ; selon d'autres, elles surgirent directement des entrailles de la terre ou parfois, comme à l'est de l'île, de celles du volcan. Mais toujours le souffle de Wuhngin les faisait apparaître. Sur la matrice molle de l'île, les pierres créèrent les formes géographiques : les montagnes, les caps et les pointes marines, les arêtes rocheuses, les lignes de crêtes, les rochers et les pierres isolées. Ces pierres étaient de nature voyageuse et bruyante. En débarquant sur l'île, elles créèrent un vaste tumulte et se lancèrent dans une ronde fantastique, s'échelonnant en groupes séparés qui se faisaient la guerre et ne cessaient de s'opposer les uns aux autres. Dans cette sorte de tumulte magique et d'errance anarchique, il n'existait ni repos, ni lieu d'escale. Les pierres qui parlaient et se battaient s'épuisèrent dans une compétition qui les opposait sans trêve possible. Mais ce faisant, elles créèrent le monde et le paysage de l'île.

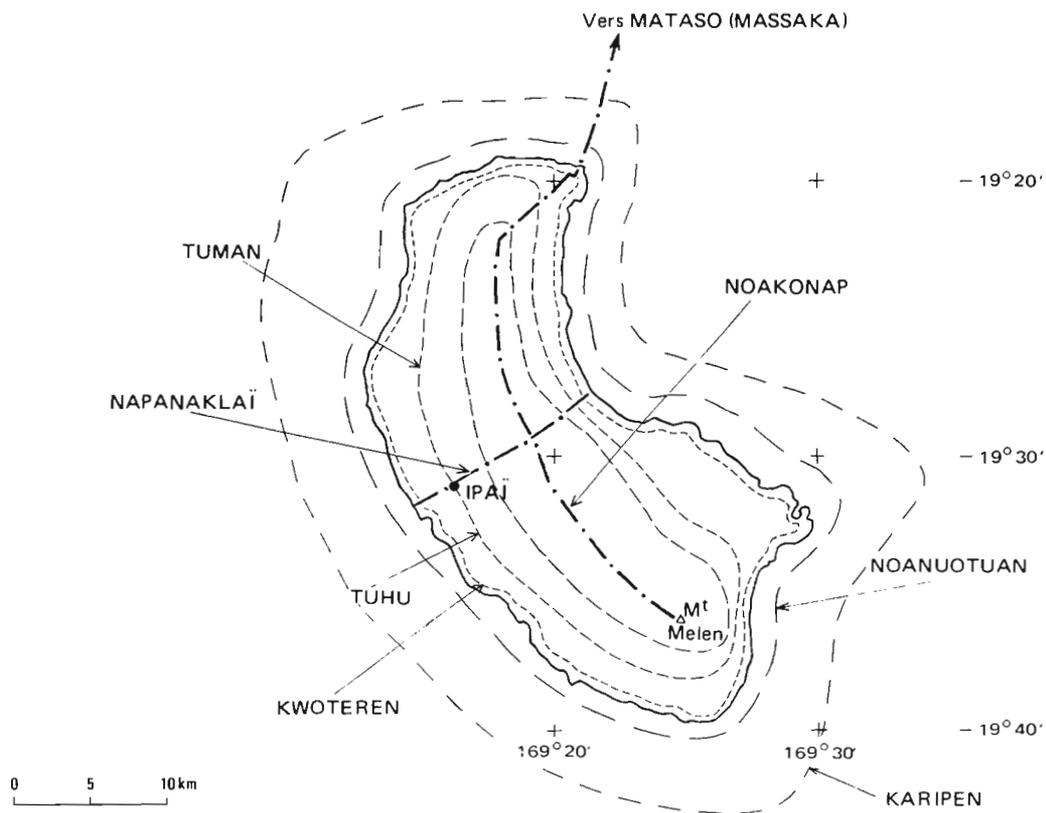
Les pierres tracèrent d'abord les routes (*suatu*). Trois grands itinéraires majeurs surgirent de la ronde magique : on les appelle dans l'ouest de Tanna les *nikokaplalao*, « ce qui fait le tour de la pirogue »<sup>1</sup>. La principale de ces routes porte le nom de *kwoteren*, elle suit le bord de mer en faisant le tour<sup>2</sup> entier de l'île. Une seconde route suit un tracé parallèle par le milieu de la pente. Une troisième enfin accomplit le tour de l'île par la montagne et la ligne de crêtes. Les pierres décidèrent également de deux routes maritimes qui se développent en boucle autour de l'île : la première passe à la limite du récif, la seconde du nom de *karipen* emprunte le grand large et décrit

1. Dès l'origine, la « maison de la terre » (*numapten*) est ainsi assimilée à une pirogue (*niko*), c'est-à-dire un espace lié par des routes. La première pirogue de Tanna est un « territoire indivis » et sans frontières intérieures.

2. L'actuelle route littorale carrossable suit en partie le trajet de la *kwoteren*.

## LES «NIKOKAPLALAO»

Les routes créées par les Kapiel lors du « temps du rêve »  
(tradition d'Ipaï)



un vaste cercle extérieur. La *karipen*, ou route des grandes pirogues, était considérée comme la plus sûre lors des déplacements, car elle passait loin de la terre ferme et de ses éventuelles embûches. Ces routes « de pierre » portent des noms connus dans toute l'île ; elles possèdent une mémoire, un « esprit » et un « souffle » qui les font assimiler à une personne. Tout au long de leur trajet s'égrènent des pouvoirs et des significations secrètes.

Les pierres cheminèrent ainsi longtemps sur les routes, non pas en ordre paisible, mais dans un désordre querelleur. Celles qui suivaient la route de montagne étaient particulièrement batailleuses ; elles formaient une horde hurlante, tournant sans cesse dans l'espace clos de l'île. Les pierres qui suivaient la route du rivage cherchaient plutôt à s'en protéger. Elles furent les premières à se lasser de cette errance perpétuelle ; une fatigue, une immense fatigue s'empara d'elles. Dans la région d'Ipaï, la pierre Wiwo s'immobilisa face à une passe de récif nommée *Lasüm*. Comme elle souffrait d'un abcès à la jambe qui l'empêchait de marcher, elle se retira de la ronde pour se cacher à la limite des flots. D'autres suivirent cet exemple, notamment la pierre Waniko qui, à force de tourner dans l'île, fut victime d'un torticolis. Les pierres du rivage se fixèrent ainsi, une à une, en cherchant à se cacher : on dit à Ipaï que la plupart étaient des « enfants » ou des « femmes ». Plus haut, la horde hurlante des « hommes » continuait ses combats ; ils avaient formé des « compagnies » (*nahwüto*), sortes de bandes inégales qui ne cessaient de se battre et de se poursuivre. Pourtant, peu à peu, la fatigue les saisit également. Le long des routes, elles se fixèrent par grappes échelonnées à distances régulières les unes des autres. Alors, pour la première fois, la paix régna sur l'île.

### *Le premier des mondes*

En se stabilisant, la horde hurlante devint une société paisible. Les pierres magiques qui devinrent de plus en plus silencieuses et de plus en plus immobiles donnèrent naissance à un réseau de lieux redoutables, dont les forces magiques restent vivantes et continuent à gouverner le monde. Dès que la nuit tombe, ces pierres s'animent à nouveau. Des esprits en sortent : ce sont des *yarimus* (en bislama « *devel* » ou « diables », comme les appelèrent les missionnaires) ; ils prennent une forme vaguement humaine et errent dans la forêt, peuplant l'espace nocturne d'ombres inquiétantes. Ces *yarimus* ont leurs

propres routes, leurs points de rencontre, leurs lieux, leurs territoires, leurs noms. Ils mangent des nourritures crues, prélevant les tubercules qu'on laisse à leur usage dans les jardins. Ils peuvent, la nuit, venir dans les cases posséder les femmes ou attaquer sur les chemins les hommes attardés qui ne sont pas rentrés chez eux. Ils connaissent parfaitement la vie des gens dont ils partagent le territoire et surveillent le comportement ; l'inconnu qui, de nuit, se glisse dans un pays qui n'est pas le sien, est la cible préférée de leur attaque. Ils peuvent le tuer ou provoquer de graves blessures par morsure. Les *yarimus* sont considérés comme étant en dehors du cercle de l'humanité ; on leur attribue la plupart des maladies inguérissables et les morts subites. La coutume de Tanna considère que tout ce qui existe à la surface de l'île tire son pouvoir des pierres magiques qui en parsèment la surface et la nuit, donnent naissance au monde inquiétant des *yarimus*. Les esprits perpétuent ainsi la vie ancienne de la horde originelle : ils errent, pouvoirs magiques à l'état pur, dans le feuillage des grands arbres ou sur les sentiers secrets de la forêt. Le monde des humains, qui s'en inquiète, se terre dans ses clairières au sol nu, à l'intérieur de ses clôtures. Dans leurs jardins parfois, ils laissent des portes battantes à mi-hauteur, pour que les *yarimus* ne s'offusquent pas de voir leur route barrée et puissent y pénétrer. Ce monde des esprits errants, à la fois proche et dangereux, constitue la face vivante des pierres ; il manifeste la prééminence des forces de la nature magique sur la société des hommes.

La Coutume de Tanna distingue les « pierres blanches » (*kapiel tuan*), qui portent toutes un nom particulier et sont investies d'un pouvoir magique et les « pierres noires » (*kapiel apen*), anonymes et représentant des forces inertes, magiquement neutres. Seules les pierres blanches servent de réceptacle aux pouvoirs sacrés de Wuhngin et sont habitées par les *yarimus*. En règle générale, chaque montagne, chaque crête, chaque rocher doté de formes insolites, sont des « pierres blanches » ; de même certaines pierres sous-marines ou crêtes du récif frangeant. A Tanna tout ce qui forme lieu et porte un nom rappelle l'une des phases de ce temps sacré et représente une maille spéciale dans le tissu magique.

Deux grands types de lieux magiques dès lors apparaissent : les *kapiel assim*, simples rochers investis d'un pouvoir spécialisé, entourés de tabu plus ou moins forts, et les *ika ussim*, véritables aires sacrées, investies de pouvoirs multiples, entourées d'interdits très forts que l'homme ordinaire prend bien soin de respecter. Les *kapiel assim* forment un réseau dense de lieux égrenés de part et d'autre des grandes routes de la Coutume — chacun d'entre eux représente la

fixation de l'une des pierres errantes de l'origine. Ce sont en général des rochers de corail blanc aux formes dentelées, entourés parfois d'un petit bosquet sacré où l'homme du commun ne se risque pas. Ces *kapiel* sont des pierres mères ; on peut détacher d'elles ou ramasser à leur pied des fragments de roche qui, enfermés dans un panier ou un *niko* (petite pirogue de bois), continueront à porter l'esprit de la roche mère. La force magique qui en sourd pourra continuer à agir, même éloigné du lieu où elle puise son pouvoir.

Ces pierres-lieux tissent une sorte de filet à mailles plus ou moins denses, qui traverse toute l'île. Les grandes aires sacrées, ou *ika ussim*, considérées comme des lieux de surgissement de pouvoirs multiples représentent les points forts. Selon la force des interdits qui les entourent, ces aires sacrées sont laissées en forêt sur des superficies plus ou moins grandes. Certaines d'entre elles peuvent ainsi s'étendre sur deux ou trois hectares, formant des bois sacrés, où seul le magicien du groupe (*yatamassim*) peut entrer. Certaines aires sacrées s'étendent encore sur des superficies bien plus importantes : des montagnes, des collines entières sont par exemple considérées comme de gigantesques *kapiel*. Les Monts Melen et Tukosmera en sont les cas les plus connus, mais la plupart des montagnes ou des reliefs de Tanna sont considérés comme des lieux plus ou moins habités par les forces magiques.

Le rivage de Loanatom aligne ainsi des grappes de pierres magiques en face des passes du récif : une cinquantaine sur un front de mer d'environ trois kilomètres de long. Pour la plupart, les « pierres blanches » se tiennent entre la route du rivage (*kwoteren*) et celle qui passe en mer au ras des récifs (*noanuotuan*). Chacune a son histoire, ses pouvoirs et sa signification. La pierre du chargement, *lun*, fut par exemple posée à un endroit de la route *kwoteren* pour aider ceux qui marchaient à porter les cargaisons de nourriture. Un peu plus loin, la pierre du courage, *tuku*, donne à ceux qui marchent chargés, le courage d'aller jusqu'au bout de leur route. Plus loin apparaît la pierre à signification inverse, la pierre *nura*, ou pierre du repos. Celle-ci, fatiguée de tourner dans la ronde des pierres guerrières, fit sécession et se cacha en contrebas de la route. Elle est à l'origine de la fatigue et du repos, mais il s'agit d'une pierre dangereuse, car les esprits des morts la choisissent fréquemment pour venir se reposer eux-mêmes. Cette pierre est à la fois un lieu dont les pouvoirs guérissent de la fatigue et un endroit de communication avec les morts.

Plus surprenantes sont les traditions qui entourent les deux pierres du rat : *kao tuan* (le rat blanc) et *kao apen* (le rat noir). Elles furent laissées par les guerriers pour fournir des nourritures de toutes sortes

aux bandes qui se succédaient sur la route. Elles sont à l'origine de la présence des rats sur cette partie de l'île, mais elles jouent également un rôle dans les magies agraires et disposent d'un pouvoir spécial sur le soleil et la capture des poissons. Au bord de mer, deux pierres émergent, à marée basse, dans l'alignement des précédentes, nommées *ukas* et *kasawar*. Elles enserrant une passe de récif de Lowkatu Apen. Ces deux pierres représentent les jambes du rat, tandis que les deux pierres Kao sont ses testicules. La tradition rapporte que le rat fornique ainsi avec les malheureux poissons engagés dans la passe. Les écailles de ceux-ci le blessent, à l'exception du poisson bleu de corail dont la peau est douce. De ce poisson, le rat est amoureux et réciproquement. Opérée sur place, la magie des pierres du rat permet la capture des poissons du récif coralien.

Sur la route de moyenne pente, deux autres pierres, *kutuhan* et *yarimus*, vont encore plus loin dans le symbolisme magique. La pierre *kutuhan* est liée au pouvoir technologique de la fabrication du panier. Sa forme évoque vaguement une femme assise, confectionnant un panier ; les stries de la roche qui s'entrecroisent symbolisent les décorations du panier. Plus bas, une cavité représente son sexe. Si la pierre mâle, dite « *yarimus* » est introduite dans le sexe de la femme, elle peut déclencher à distance des phénomènes de frénésie sexuelle chez les groupes ennemis, ce qui ne tarde pas à provoquer la discorde et leur extermination mutuelle. En dépit d'une apparence qui pourrait être joyeuse, la pierre *kutuhan* est particulièrement redoutée : elle est de celles par qui la guerre arrive.

D'autres pierres enfin représentent la source des pouvoirs cosmiques. Un récit leur est lié :

« Au temps où les *kapiel* tournaient autour de l'île en bandes guerrières, les batailles étaient continuelles, surtout parmi les pierres du haut. L'un des motifs principaux de ces batailles venait du fait qu'aucun *kapiel* n'aimait que l'un d'entre eux s'élevât au-dessus des autres. La pierre des roseaux, *nuhying*, était partie à Erromango, où elle s'était fixée et avait acquis un grand pouvoir : les roseaux devenus les rois d'Erromango recouvraient l'île entière. Les pierres de Tanna, jalouses, se réunirent à Imaya'une, au cœur du Centre Brousse, et décidèrent de punir *nuhying*. Après avoir bu ensemble du kava à Loanpapel, six *kapiel* partirent pour Erromango : *nekam* (le feu), *nematang* (le vent), *ming* (les tremblements de terre), *nihin* (la pluie), *kalvalva* (le tonnerre) et *nemangat* (le soleil).

*Ming* et *nihin* déclenchèrent sur Erromango un fort tremblement de terre, suivi de pluies diluviennes qui noyèrent plaines et vallées. *Kalvalva* illumina et embrasa le ciel de son tonnerre, puis *nemangat*, le soleil, provoqua une grande sécheresse. *Nekam*, le feu, s'en prit à la végétation et *nematang*, le vent, transforma le feu en brasier. Les roseaux, pris dans la fournaise et calcinés, périrent jusqu'au dernier. La pierre *nuhying*, brûlée, fut ramassée par les *kapiel* de Tanna, cuite à Luanumen (Lenakel) et par-

tagée avec toutes les autres pierres de l'île. A Erromango, un *kapiel* survécut. Il monta au sommet de la montagne Warantap et de là apostropha les *kapiel* de Tanna : " Qui a mangé la tête de *nuhying* ? " Personne ne répondit. Le *kapiel* d'Erromango aperçut alors une pierre nommée *lukassanga* et s'adressant personnellement à celle-ci, il lui répéta sa question avec force. *Lukassanga* prit peur : " J'ai vu ce matin *kapun* qui passait avec un paquet enveloppé de feuilles. " " Bien ", dit le *kapiel* d'Erromango. La nuit-même, *kapun* fut littéralement empalé par les roseaux qui sortaient de tous les orifices de son corps et se fichaient dans le sol. Il est depuis resté fixé à l'endroit où il dormait, recouvert de roseaux. Et les roseaux, eux, ont envahi Tanna et déserté Erromango. »

Chacune des six pierres responsables de la mort de *nuhying* est à la tête d'un réseau de lieux dispersés sur l'ensemble de l'île. Chacun est capable de faire naître ou d'interrompre le pouvoir cosmique ou climatique qui correspond à son nom. La pierre *kapun* est la pierre de ceux qui ont peur et cherchent une cachette (pouvoirs de dissimulation et de découverte des fugitifs). La pierre *lukassanga* est la pierre de la dénonciation, de ceux qui ne savent pas se taire. La pierre *nuhying* est la pierre de la reproduction des roseaux ; elle est également associée aux magies de mort. Le feu est interdit dans tous les endroits où se trouvent les pierres *nuhying*.

### *Le surgissement des hommes*

Les grandes routes de la Coutume sont ainsi parsemées de « pierres blanches » qui s'égrènent en grappes plus ou moins denses. Un paysage enchanté surgit, formé de montagnes ou de rochers qui s'harmonisent avec les grandes forces cosmiques.

Dans la première tradition de Tanna, l'idée de libre mobilité est associée à la guerre. Lorsque les pierres tournaient autour de l'île en bandes hurlantes, elles n'avaient pas de nom et ne portaient pas de pouvoir bien identifié. Simplement elles allaient et se battaient en tumulte au gré de leurs rencontres, sans qu'aucun ordre ne les lie. Lorsqu'elles se fixèrent, elles reçurent des noms propres et devinrent des lieux ; les *kapiel* « s'enfonçèrent » alors dans le sol et communiquèrent avec les puissances souterraines de la terre. Devenues des lieux, elles portent depuis l'architecture et la signification du monde. Cette antinomie entre le tumulte et le silence, entre l'enracinement et le voyage, est au cœur de la pensée mélanésienne de Tanna. La mobilité, c'est la horde, turbulente et guerrière, anarchique et sans statut ; le

fixe, c'est « la société », le silence de ceux qui savent, le secret, le territoire, la naissance des fonctions et des statuts sociaux, l'apparition du pouvoir. Le passage de la horde à la société des lieux a donné progressivement naissance au monde territorial des hommes-pierres.

J'ai cru longtemps que les hommes n'étaient que l'émergence des pierres, qu'ils représentaient dans la pensée de Tanna la face diurne du monde nocturne des esprits *yarimus* qui peuplent la forêt. Les hommes de Tanna affirment en effet que les pierres vivantes sont leurs « bubu », c'est-à-dire leurs ancêtres. Mais en s'identifiant aux pierres de leur territoire, les hommes de la Coutume ne se réclament pas nécessairement d'une filiation généalogique avec elles, ils entendent seulement qu'ils sont habités par le même « esprit ». Il n'y a pas de réelle différence de nature entre les humains et les pierres de l'origine, les premiers ont suivi les secondes, mais toutes les pierres n'ont pas donné naissance à des hommes. Le phénomène humain est concomitant à l'apparition lente de la vie biologique. Certaines pierres ont donné naissance aux éperviers, aux requins, aux tortues, aux rats, aux oiseaux, etc. ; ces animaux devinrent ensuite souvent des hommes, mais d'autres pierres avant elles donnèrent directement naissance aux premiers hommes.

L'apparition des premiers hommes résulte d'une diaspora à partir de quelques pierres-lieux particulièrement significatives. Mais le phénomène humain ne fut que très progressif, le « temps du rêve » se poursuivit longtemps encore : il dura tout le temps de l'origine, celui où l'espace prit ses formes définitives et la société son ordre. Durant cette période, les « premiers hommes » étaient tout autant des pierres que des hommes. Ils étaient riches en nature, c'est-à-dire en magie, mais ils étaient pauvres en culture, c'est-à-dire en « Coutume ». Ils ne formaient pas un ordre qui puisse les lier, n'avaient pas de véritables aliments et, surtout, parmi eux, les femmes n'existaient pas. Ils habitaient un monde d'errance et de solitude, froid et asexué. Eux-mêmes se dissociaient à peine des esprits qui les entourait. Les « premiers hommes » étaient apparus sur une terre nue et sans arbre, qui n'était pas préparée pour eux. Sortant de la pierre, ils errèrent dans un univers minéral et froid, sans lieux propres ni abris sinon la roche qu'ils partageaient avec les *yarimus*, ces êtres de néant. Privés de lieux, les hommes-pierres ne pouvaient avoir d'identité, de même que dénués de pouvoir, ils n'avaient pas de secrets à dissimuler. Aussi parlaient-ils beaucoup !

La tradition rapporte alors que sur le sol noir et stérile de l'origine, la première forme de végétation fut une mousse sombre, sorte de petit

lichen qui pousse sur les pierres après les pluies. Ce lichen, issu de la pierre, prépara la voie à l'arbre. Le premier poussa près du rivage du territoire Nemenëk, tout près de l'actuelle place de danse de Loaneai : c'était un banian (*Ficus sp.*) ou *nepük* en langue de Tanna. Comme il était l'unique, on lui donna un nom propre : *nesis*. Les premiers hommes se regroupèrent près de l'arbre, puis les banians se multiplièrent et les hommes-pierres les suivirent, peuplant le rivage d'abord, puis la montagne. Auprès de ces grands arbres, les hommes trouvèrent enfin leur territoire. Du banian surgirent ensuite les autres plantes : l'arbre *nip* dont le cœur est comestible, puis toute la cohorte des plantes du rivage et de la montagne. La vie réelle des hommes put commencer. Les arbres poussaient en ordre dispersé ; les hommes s'éparpillèrent pour mieux profiter de leur ombrage, de leurs fruits et de leurs racines. Grâce à la connaissance des plantes, les premiers hommes commencèrent à contrôler la puissance magique des pierres. Ils apprirent qu'à chaque *kapiel* correspondent des plantes particulières et qu'ainsi l'homme peut maîtriser les cycles qui permettent la reproduction de la nature. Mais pour que l'homme devienne pleinement homme, il leur manquait encore la nourriture chaude — le « hot kakaï » — et surtout la présence de la femme. L'apparition en fut concomitante.

### *Et la femme vint...*

Dans un petit village situé à la lisière de la vaste étendue des White-Grass, sorte de savane où vivent par bandes des troupeaux de chevaux sauvages, un vieil homme, Kooman, garde le récit secret qui donne la clé de l'apparition de la femme et des nourritures humaines :

« Au début, seuls les *kapiel* peuplaient l'île de Tanna. Dans le récif immergé au large des White-Grass, entre la baie de Loanatom et d'Ipak, se tient une pierre du nom de Noburbunemel. Cette pierre est une femme. Plus au nord, existe à la verticale de Lownamilo, sur le bord de la mer, la pierre Kamtuwe, qui est un homme. Kamtuwe aima Noburbunemel, de leur union naquit une pierre-homme, du nom de Kooman. Kooman grandit avec sa mère à Yetpalakamtiwe, un endroit proche du rivage, d'où il est possible d'apercevoir le rocher de Kamtuwe.

A cette époque, les pierres ne connaissaient même pas le feu ; elles faisaient sécher et chauffer leur nourriture au soleil. Elles se nourrissaient des racines de roseaux, de fougères et de fruits sauvages. Un jour, Kooman partit à la chasse aux pigeons verts, monta au sommet du grand arbre

Nesas<sup>1</sup> et se construisit une cachette avec des feuilles et des branches. Un pigeon approcha. Kooman brandit son arc mais le pigeon alla droit sur lui et se posa sur l'extrémité de sa flèche. Son apparence se transforma : il devint une femme de chair. Kooman se mit à trembler et faillit tomber à terre d'émotion.

— « Ne tire pas, lui dit la femme. Je viens d'une autre contrée et je m'appelle Penoa<sup>2</sup>. Et toi, où habites-tu ? »

— « J'habite avec ma mère », répondit Kooman.

— « Qui est ton père ? »

— « Mon père est Kamtuwe. Il ne vit pas avec nous. »

— « Combien avez-vous de maisons ? »

— « Deux. Une pour ma mère, une pour moi. »

— « Emmène-moi. »

Penoa et Kooman prirent le chemin du bord de mer. Arrivé chez lui, Kooman cacha Penoa, car il craignait les réactions de sa mère. Lorsque Noburbunemel revint, elle comprit que quelque chose s'était passé, car son fils tremblait encore. Elle questionna Kooman qui lui raconta ce qui lui était arrivé.

— « Montre-moi cette femme. Sans doute n'est-ce qu'un *yarimus*... »

Noburbunemel se méfiait, mais lorsqu'elle aperçut Penoa, son doute disparut et elle en fut heureuse pour son fils. Penoa en effet était bien une femme, car elle avait mis des peintures rituelles sur son visage — ce que ne font jamais les *yarimus* — et elle était belle. Noburbunemel apprêta une couche commune pour Kooman et l'inconnue, puis elle offrit des racines de fougères séchées à Penoa, mais celle-ci refusa de manger. Lorsque la mère partit se coucher, Penoa dit à Kooman :

— « Je n'aime pas vos nouritures. Les miennes sont meilleures. »

Le lendemain Kooman partit dans la forêt chercher la racine de la plante *napatum*, dont le goût est le meilleur et l'offrit à Penoa qui refusa encore.

— « J'ai un autre nom, je m'appelle Naunum<sup>3</sup>. »

Ce même jour, lorsque la mère présenta à nouveau des racines de fougères à Penoa, elle ne les prit pas.

— « Je vais partir de l'autre côté de la mer, très loin, chez moi, là où sont mes nouritures. Je vous les ramènerai. Ne vous inquiétez pas, je serai de retour demain. »

Penoa s'en fut au bord de mer, pénétra dans les flots ; au fur et à mesure qu'elle marchait, la mer s'ouvrait et se refermait sur ses pas. Elle revint le lendemain. Elle apportait les tubercules de taros, les ignames, les bananes, les noix de coco, les fruits de l'arbre à pain, les poules. Elle portait toutes ces nouritures sur son dos, nouées ensemble et s'appuyait pour marcher sur une branche de canne à sucre. Son front était orné de feuilles de choux canaques qui retombaient en désordre sur son visage ; dans sa main libre, elle portait un tison de braises : le feu. A cette vue insolite, Kooman et Noburbunemel prirent peur et voulurent s'enfuir, mais Penoa les retint. Elle alluma un brasier, tua la poule et la fit cuire, puis elle rôtit l'igname. Elle partagea ensuite ce repas en trois parts. Ni Kooman, ni sa mère n'osèrent d'abord y goûter, cependant, lorsqu'ils finirent par se décider, ils furent émerveillés.

1. Il s'agit d'un banian : comme les premières pierres, les premiers arbres magiques et en particulier les banians portent des noms propres.

2. Penoa, en langue des White-Grass, signifie pigeon.

3. Naunum, dans la langue des White-Grass, signifie nourriture (« kakai » en bislama).

— « Kooman, mon fils, s'écria Noburbunemel, ta chance est grande. Tu viens de trouver une vraie femme et elle t'apporte la nourriture des hommes. »

Sur les conseils de Penoa, la mère et le fils firent un grand jardin au lieu-dit Iken (« l'endroit »), au bord de mer. Ils plantèrent là toutes les pierres que Penoa avait ramenées. Ces pierres donnèrent de la nourriture et le jardin ne cessa de fructifier, grâce aux magies que Penoa enseignait à Kooman. Ce dernier appela alors tous les autres hommes-pierres qui habitaient Tanna ; à Iken, il fit trois grands « *niel* »<sup>1</sup> et les distribua selon les routes par lesquelles ses invités étaient venus. Les nourritures passant ainsi de main en main se difusèrent alors dans l'île.

Kooman et Penoa vivaient ensemble à Iken. Une fille leur naquit, du nom de Nemeï. Un jour, Kamtuwe invita son fils pour un *niel* qui avait lieu dans le nord de l'île. Kooman et Penoa s'y rendirent, laissant leur enfant à la garde de Noburbunemel. Ils reçurent là-bas un panier rempli de fruits de l'arbre à pain et ils prirent le chemin du retour. Kooman marchait devant. Penoa suivait, portant le panier rempli de fruits de l'arbre à pain attaché à son front. A Iken, Nemeï, l'enfant, se mit soudainement à pleurer. Noburbunemel le prit dans ses bras, mais Nemeï l'inonda d'urine. Furieuse, la mère de Kooman reposa l'enfant et l'injuria. A ce moment-même Penoa sentit une douleur monter dans ses seins. Elle comprit ce qui se passait et pleura. Inquiet, Kooman s'arrêta de marcher. Elle détacha soudain le panier de son front et le jeta violemment au loin. Libérés, les fruits de l'arbre à pain se répandirent dans toutes les directions, les plus gros roulant jusqu'à White Sands<sup>2</sup>.

— « Ta mère insulte ma fille, j'ai été bonne avec vous mais vous êtes mauvais avec moi<sup>3</sup>. »

Revenue à Iken, Penoa reprit sa fille et s'en fut au bord de mer. Elle pénétra dans les flots : la mer s'ouvrit. La vieille mère de Kooman qui l'avait suivie en pleurant voulut la retenir et s'engagea sur les pas de Penoa, mais la mer, en se fermant sur elle, la noya. Kooman était resté au bord de mer, regardant sa femme et sa fille disparaître vers une île inconnue et sa propre mère se noyer<sup>4</sup>. Penoa disparut vers une île inconnue dont on ne connaît que le nom : Lapnuman, le pays du dieu Mwatiktiki, père de toutes les nourritures. Plus tard, Kamtuwe eut avec une autre pierre un second fils du nom de Yepmol. Le temps passait et Kooman restait triste. Il voulait partir à la recherche de sa femme et de sa fille dans l'au-delà des mers, mais Yepmol le retint :

— « Nous sommes tous sortis de la mer, les pierres comme les hommes. Mais pour nous, ce temps est clos ; en sortant des eaux, nous avons perdu toute chance d'y revenir. Maintenant nous appartenons à la terre. Penoa et

1. Le *niel* signifie littéralement un amas de dons empilé en tas au milieu d'une place de danse : faire un *niel* signifie « offrir ». La fête du *niel* est à Tanna la fête de l'échange. Le terme de *niel* désigne aussi un arbre du bord de mer au bois dur qui sert de charbon de bois et de charpente aux maisons. Il s'agit du *Casuarina equisetifolia*, ou bois de fer, en bislama « oak tree ».

2. C'est la raison pour laquelle les arbres à pain donnent des fruits plus volumineux dans l'est de Tanna.

3. L'insulte est considérée comme très grave dans le code d'honneur traditionnel de Tanna. Celui qui injurie perd tout crédit et celui qui subit l'insulte est en droit de tuer. De nombreuses guerres s'expliquent par l'insulte : l'injure n'est jamais oubliée et doit être réparée. Agissant ainsi, Penoa est conforme au code de conduite de Tanna.

4. Il se trouve encore sur place : la pierre de Kooman existe sur le rivage des White-Grass, tandis que Noburbunemel gît un peu plus loin : c'est une pierre immergée.

Nemeï sont reparties, mais Nemeï reviendra car elle est née sur l'île, elle appartient à une race qui est de cette terre. »

Comme Yepmol l'avait annoncé, Nemeï revint plus tard sur Tanna. Kooman la « paya » en renvoyant à sa mère un cochon, une grande igname et un pied de kava. Grâce à Nemeï, la lignée de Kooman (Namiplomatua) s'est perpétuée jusqu'à nos jours à Lamassak et à Lowkurus. Ces lignées se partagent toutes deux la région des White-Grass et l'ensemble des lieux où s'est déroulé le cycle mythique de l'arrivée des nourritures et de l'apparition de la femme. »

Dans ce mythe particulièrement riche, le premier homme « s'humanise » grâce à la femme. Il passe de l'état de nature à l'état de culture : la femme permet à l'homme de sauter d'un stade à l'autre en l'introduisant dans l'univers de l'échange des nourritures. Le mythe fonde également le *niel*, c'est-à-dire l'échange qui lie les hommes. Celui qui reçoit la nourriture doit la redonner à d'autres, ce faisant il agit en homme, car ce que fit Kooman au « temps du rêve », avec les premières nourritures, les hommes doivent le refaire tout au long de la vie. L'homme se distingue des pierres en ce qu'il mange des aliments cuits qu'il partage avec ses alliés. Les esprits *yarimus* mangent de la nourriture crue et ne la partagent pas : ce sont des êtres infra-humains qui gardent leur nourriture pour eux. Ils sont riches en magies, mais pauvres en coutume et n'ont pas de sociabilité. Et sans doute est-ce bien pour cette raison que Cook et ses compagnons ne reçurent jamais de vrai *niel*<sup>1</sup> durant tout leur séjour à Tanna. Ils ne donnaient rien d'intéressant, on ne leur offrit rien d'essentiel ; en fait on les prit pour des *yarimus*, gentils et familiers, mais non pas comme de vrais hommes.

Le mythe de Penoa situe également l'origine des nourritures. Elles viennent de l'île mythique de Lapnuman, flottante, qui se déplace comme une pirogue et passe parfois au large de Tanna d'où les hommes l'aperçoivent, diffuse, dans les brumes de l'horizon. Mwatiktiki, ce dieu au nom polynésien, est son roi ; parfois il vogue seul sur les flots, les deux pieds reposant sur des noix de coco, en jouant de la flûte.

Yepmol, parlant à son frère Kooman, énonça également deux autres grandes lois de la Coutume. Les hommes sont des « hommes-lieux », qui doivent vivre là où leurs pères ont vécu. Quant à Nemeï, sa fille, elle devait revenir, un jour, car la femme partie au loin doit être rendue : telle est la grande loi de l'échange de mariage. La route du sang de l'alliance revient toujours à son point de départ. Celui qui

1. A l'exception du tout premier moment du contact, où l'on offrit à Cook par méprise un cochon et quelques ignames, mais comme on l'a vu, ce geste ne se reproduisit pas par la suite.

donne sa fille en mariage, doit voir revenir un jour une autre femme pour la marier à son propre fils.

Les mythes du versant est de l'île présentent des versions différentes et parfois complémentaires du même phénomène. Lors de cette même période nébuleuse, où les pierres étaient des hommes, des pirogues abordèrent à Sulphur Bay et à Port-Résolution. A l'avant de la pirogue se tenait le dieu Mwatiktiki lui-même ; l'équipage de pierres mâles ou *yani niko* (littéralement « les voix de la pirogue ») dirigeait l'embarcation à l'arrière, tandis que des pierres de sexe féminin, les *naotupunus*, se tenaient au milieu. La pirogue contenait aussi les pierres des nourritures : taros, ignames, arbres fruitiers, poissons et coquillages, etc. Le soir de l'arrivée dans la baie d'Ipeukel, Mwatiktiki, fatigué de son long voyage, s'endormit sur la plage, tandis que les pierres de sexe mâle se coiffaient les unes les autres. Profitant de ce sommeil et de cette inattention, les pierres de sexe féminin volèrent les pierres de la nourriture et s'enfuirent. Lorsqu'il s'en aperçut, Mwatiktiki entra dans une grande colère et, s'adressant aux *naotupunus*, leur lança cet anathème : « Vous avez volé les pierres de la nourriture ! A partir de ce jour, vous serez les seuls à vous en servir, les seuls à travailler, vous nourrirez les autres. »

Les pierres *naotupunus* se dispersèrent. Ipeukel, qui est considéré sur le rivage de l'est comme le centre de redistribution d'une grande partie des nourritures de Mwatiktiki, garde la mémoire précise de tous les itinéraires de dispersion et des noms des clans *naotupunus* qui répartirent les nourritures dans l'île. Quand à Mwatiktiki, il demeura sur le territoire de Tenkahi (Ipeukel), au lieu-dit Ensefa, une aire sacrée située dans la montagne, au nord de Port-Résolution. Tant à l'ouest qu'à l'est de l'île, les pierres de la nourriture essaimèrent d'allié en allié et de lieu en lieu. Les lieux qui contiennent les pierres des magies agraires sont considérés depuis comme les lieux bénéfiques où se tient l'esprit de Mwatiktiki. Mais Mwatiktiki porte une face sombre : Naumus, son propre esprit maléfique. Si les hommes ne respectent pas les lois magiques et les interdits rituels énoncés par Mwatiktiki, Naumus les frappe. Il est le gardien de la loi de Mwatiktiki, sa « police », comme disent les gens de Tanna. De même que certains clans d'hommes-lieux sont attachés à la garde des lieux bénéfiques de Mwatiktiki, d'autres ont pour mission de garder les lieux de sa malédiction. Ils peuvent en principe contrôler le pouvoir magique qui en émane : arrêter une famine et tout aussi bien la provoquer. C'est là une position puissante mais aussi très inconfortable.

Le clan attaché à la garde du lieu Tangalua, sur le versant est du nord du Centre Brousse, fut par exemple exterminé lors d'un raid

*L'ARBRE ET LA PIROGUE*

vengeur décidé par les autres clans, à la suite d'un cycle de cultures particulièrement catastrophique. Des alliés venus de Lowkataï se chargèrent d'une basse besogne, que les clans voisins ne pouvaient exécuter en raison de leurs liens de sang avec les victimes qu'ils désignaient. Depuis, le lieu maléfique de Tangalua n'a plus de gardien vivant, mais ses pouvoirs sont toujours là, enracinés sur le territoire.

## CHAPITRE VIII

### La société des origines

*« Tout ce qui existe au sens fort du mot, qu'il s'agisse d'une montagne, d'un point d'eau, d'une institution ou d'une coutume, est reconnu réel, valable et chargé de significations, parce que cela est apparu au commencement. »*

Mircea Eliade <sup>1</sup>

En 1977 et 1978, les multiples conflits fonciers et politiques qui embrasaient le centre de Tanna poussèrent les groupes coutumiers à se créer une structure d'autorité politique unitaire. Face aux leaders du parti chrétien nationaliste du Vanuaaku, les « païens » de la région du Centre Brousse désignèrent ceux qui, à leurs yeux, avaient le droit de parler en leur nom. A ma grande surprise, les sages de la coutume révélèrent que ce qui leur importait n'était pas tant de reconnaître les « chefs » actuels, mais de rechercher ceux qui, à l'origine, les avaient faits tels. Les hommes de la Coutume recherchèrent en premier lieu les clans « fondateurs » : ils s'efforcèrent de découvrir les descendants directs des premiers hommes surgis sur le sol de l'île, les « rili man », autrement dit « les hommes véritables », ceux qui étaient à l'origine des premiers pouvoirs de la Coutume et les avaient ensuite répartis dans l'île. Les hommes de la Coutume remontèrent ainsi aux prémises de leur société, voire jusqu'à la fondation du monde, à la « stamba ». Ce faisant, leur raisonnement ne procédait pas par filiation généalogique ou par une remontée dans le temps, mais par un

1. *Religions australiennes*, Paris, 1972.

mouvement dans l'espace. On chercha d'abord à nommer les lieux sacrés primordiaux par lesquels les hommes, puis les nourritures, étaient apparus sur l'île, et à partir de là, on désigna les hommes attachés à la garde de ces lieux comme les « grands hommes » de la Coutume. Le pouvoir réel leur revenait. Les *yani niko*, ou « voix de la pirogue », furent investis de l'autorité politique : ce sont en effet les « premiers hommes » à être issus des pierres et ces maîtres de la parole dominant naturellement le champ politique : ils veillent sur le territoire. On les reconnaît au fait qu'ils sont attachés aux lieux magiques créés par Wuhngin et qu'ils gardent les plus anciennes grandes places de danse, surgies à cette époque. Kooman, le héros du mythe des White-Grass, est par exemple l'un de ces *yani niko*.

Après les *yani niko* viennent dans l'ordre hiérarchique les *naotupunus*, autrement dit les clans locaux associés aux réseaux de lieux porteurs des magies de fécondité agraire. Ces clans sont mythiquement liés au monde féminin ; on dit dans l'île que les *naotupunus* sont des « femmes ». La vie entière de Tanna repose sur leur activité magique. Ce lien avec le monde sacré des nourritures les exclut par là même du champ politique : ils n'ont donc pas de « voix », mais seulement un pouvoir qui s'identifie à un devoir. Si les clans de *yani niko* sont les « voix de la pirogue », les clans *naotupunus* en sont le « ventre ». La première société de Tanna semble s'être construite dans cette perspective dualiste : de même que les forces de la nature sont divisées entre des principes masculins et des principes féminins, la société de l'origine est elle-même partagée entre des clans masculins, maîtres du domaine politique et des clans féminins, maîtres du domaine magique. Cette première division des statuts sociaux fonde la « pirogue » de la Coutume, la première société à avoir surgi du sol de Tanna. Cette société porte un nom : la « *nepro* »<sup>1</sup>.

### *Le meurtre de semo-semo*

A ce moment de l'histoire de l'île, seuls les dieux Wuhngin et Mwatiktiki régnaient sur Tanna. Le territoire de l'île était seulement ponctué de lieux et d'arbres sacrés, au pied desquels les hommes

1. Le terme de *nepro* (ou *niprow*, selon les aires linguistiques) est également associé à l'arbre *Bleasdalea lutea* (P. Cabalion, « Les noms des plantes en chichelamar », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, 1985). Cet arbre est appelé, dans la région des White-Grass, *Nip*, c'est l'un des premiers à avoir surgi du sol, tout de suite après le banian.

s'enracinaient. Les routes, déjà tracées par la ronde des pierres turbulentes et les limites naturelles des rivières, étaient les seules marques visibles au sein d'un espace politique non partagé. L'éclatement de la pirogue originelle et la partition de l'espace en « territoires » politiques intervinrent plus tard ; un nouveau cycle mythique fondé sur le meurtre d'un héros maléfique en fait le récit. A ce point précis, la création culturelle bascule encore vers le versant ouest de l'île. Le mythe de la fondation des territoires est détenu par la place de danse d'Ipaï ; je donne ici la version complète du mythe, telle qu'elle me fut racontée par Nemisa et son fils Yameu, de la place de danse d'Ipaï, et par Niluan, voix de la pirogue de la place de Lenamuitoka qui, par sa lignée, se rattache également à Ipaï :

« Semo-Semo habitait Anatom. Il était très grand et il dévorait les hommes. Lorsqu'il eut mangé tous ceux d'Anatom, il s'en prit à ceux de Tanna et des autres îles du Sud, dont il extermina la population. Il ne cessait ainsi d'aller et venir entre les îles, mangeant les habitants un à un, puis revenait chez lui à Anatom où il se reposait. A Tanna, tous avaient été dévorés, sauf une femme et son enfant. Semo-Semo finit par s'emparer de ceux-ci. Il les porta à Yemieltossun, un peu au Nord de Lenakel, sur un lieu du bord de mer et il dévora la femme. L'enfant était une petite fille qui n'avait encore ni dent ni nom ; Semo-Semo l'oublia dans les herbes. Laisseée seule, elle déterra la racine de l'arbre, *namum mihien*, qu'elle téta comme s'il s'était agi du sein de sa mère, puis elle s'endormit. Semo-Semo était reparti sur Anatom à la recherche d'autres proies. L'enfant restait le seul être vivant de l'île.

La petite fille grandit. Les dents lui poussèrent et bientôt les cheveux. Elle alla alors jusqu'aux herbes *nia* (kangourou-grass) qui poussent à proximité et prit l'habitude d'en manger les racines. Leur goût légèrement sucré évoque celui de la canne à sucre. Au fur et à mesure qu'elle grandissait, la petite fille élargissait le cercle de ses déplacements et bientôt elle entendit le bruit de la mer et se dirigea vers elle. Au début, elle eut très peur, mais elle alla ensuite jusqu'à toucher l'eau, puis à se laver le visage. Elle se baigna, vit des poissons qu'elle ne put attraper ; en revanche elle captura deux crabes. Elle aperçut alors près du rivage deux pierres : elle frappa sur l'une qui était ocre et de la fumée jaillit. Il s'agissait en effet de la pierre *nekam* : son pouvoir magique est de donner du feu. La fille souffla alors sur la fumée, prit des herbes sèches du bord de mer et les noua en gerbe, puis elle les présenta à la fumée. Elle souffla encore et le feu se mit aux herbes : elle rajouta des bois secs ; elle venait d'inventer le feu. Elle prit ainsi l'habitude de vivre près du rivage, ne s'éloignant jamais du feu et l'empêchant de s'éteindre, tout en masquant la fumée pour que d'Anatom, Semo-Semo ne l'aperçoive. Elle commença alors à faire des promenades plus longues. Elle découvrit ainsi les jardins des hommes que Semo-Semo avait dévorés et sur lesquels les ignames continuaient de se reproduire. Elle suivit les lianes de l'igname jusqu'à un trou et déterra son tubercule, puis elle ramassa des choux qui poussaient tout autour et elle fit le premier lap-lap<sup>1</sup>.

1. Pâte de tubercule et de lait de noix de coco cuite à l'étuvée sous un amoncellement de pierres chaudes. Le lap-lap qui est le plat traditionnel de l'archipel est enveloppé de feuilles de choux canaques, d'herbes et de feuilles odoriférantes.

La fille grandit, se nourrissant du produit des jardins abandonnés, de poissons et de crabes de récif. Elle devint une femme. Un jour, se baignant dans la mer, elle aperçut une liane *nolu* qui flottait. Elle s'en saisit et s'amusa avec. La liane *nolu* pénétra dans son sexe. Plus tard le ventre de la femme commença à grossir : à l'intérieur d'elle-même deux enfants bougeaient. Elle s'appliqua des médecines afin de se purifier pour que la croissance des enfants soit harmonieuse et que son ventre ne devienne pas trop gros<sup>1</sup>. Plus tard, deux garçons lui naquirent. Lorsqu'ils furent plus grands, elle leur confectionna des arcs et des flèches pour qu'ils commencent à chasser les oiseaux et les pigeons de la forêt. Elle circonçoit ensuite ses deux fils (*kawir*) et pour cela elle construisit une barrière de roseaux (*nowan-kulu*) où, le temps que la blessure guérisse, elle garda les enfants enfermés, venant chaque soir leur apporter la nourriture nécessaire. Quand la blessure fut cicatrisée, les garçons sortirent et ce jour-là, leur mère confectionna un grand lap-lap d'ignames.

La mère fabriqua ensuite une sagaie et apprit aux garçons à s'en servir. De leur mère, les deux garçons apprirent peu à peu tout ce qu'un homme doit savoir faire : pêcher, chasser, construire des maisons et des barrières de roseaux, des pirogues, travailler un jardin, planter des ignames, etc.<sup>2</sup> Un soir, ceux-ci demandèrent à leur mère :

— " L'île est grande, mais nous sommes seuls : y a-t-il ailleurs d'autres hommes et d'autres femmes ? "

— " Je suis le seul être humain, leur répondit la mère ; un géant est venu ici pour dévorer ceux qui autrefois vivaient sur l'île. Ce géant, c'est Semo-Semo et il vit sur Anatom... Si je l'appelle, aurez-vous le courage de le tuer ? "

Les garçons ne répondirent pas. Ils reprirent leurs jeux, se déplaçant avec leur pirogue, tirant à l'arc. La mère ne leur avait pas donné de nom ; entre eux, ils s'appelaient " Weli ", l'aîné et " Mimia ", le cadet. Plus tard encore, la mère reposa sa question :

— " Aurez-vous le courage de vous battre et de tuer Semo-Semo ? "

Weli, l'aîné, ne répondit rien, Mimia, le cadet, enfin répondit :

— " Mère, j'aurai ce courage, je tuerai Semo-Semo. "

La mère prépara alors un grand repas pour le soir, qu'elle partagea avec ses fils :

— " Demain, je vais appeler Semo-Semo, si nous mourons, nous aurons pris ensemble le repas de notre mort. "

La mère prépara ensuite les sagaies pour la bataille et les planta une à une dans le sol, régulièrement espacées, de Yemieltossun jusqu'à Lowanunakiapabao en suivant la route du rivage, *kwoteren*. Ils montèrent au-dessus de la colline qui domine Yemieltossun et la nuit ils allumèrent un grand feu. La mère prépara ses deux fils pour la guerre ; elle leur enduisit le visage et les cheveux d'huile de coco, elle noua autour de leurs bras des bracelets d'écorce de coco et autour de leurs chevilles, elle attacha des gerbes de lianes et de feuilles blanches. La colline, où elle apprêta ses fils et où le feu était allumé, s'appelle depuis " *Wuhngin rodi nekam ken* ", c'est-à-dire " l'endroit où Wuhngin fit le feu ". Tous trois se rendirent là où les premières sagaies avaient été préparées et ils attendirent Semo-Semo. La mère

1. On considère à Tanna qu'une grossesse idéale implique que le ventre reste petit. Des « médecines » traditionnelles sont appliquées pour réduire la taille des femmes enceintes.

2. La version réelle du mythe est encore plus détaillée : chaque geste des activités traditionnelles est décrit, de même que de nombreuses magies sont évoquées avec le nom des lieux dont elles sont issues.

portait une jupe de fibres neuve <sup>1</sup> et dans chaque main elle tenait des gerbes de roseaux, symboles de mort. La première, elle entendit le souffle du géant qui venait à leur rencontre.

— “ Il arrive. Courage, mes fils. ”

Weli, l'aîné, commença à trembler, mais Mimia le réconforta :

— “ Frère, n'aies pas peur, ce jour-même, nous tuerons Semo-Semo. ”

Le bruit s'amplifiait comme un grand vent qui venait d'Anatom, le souffle du géant se rapprochait d'eux. La mer se leva et devint forte.

— “ Il arrive... Il vient sur nous ”, dit la mère et, pour encourager ses fils, elle se mit à chanter. Entendant cette chanson qui le narguait, Semo-Semo cria :

— “ Où êtes-vous, mes nourritures ? Je viens pour vous manger... ”

La mère donna alors à ses fils leurs noms d'hommes : Kasasow à l'aîné, ce qui signifie “ celui qui tremble ” et Kaniapnin au cadet, “ celui qui tue le danger ”.

— “ Kasasow, Kaniapnin, *kiyaho* Semo-Semo... ” chantait la mère, “ Kasasow, Kaniapnin, vous allez tuer Semo-Semo... mes enfants, toi qui trembles et toi qui tues, vous allez tuer Semo-Semo... ”

Lorsque Semo-Semo fut tout près, les deux garçons lui jetèrent ensemble leurs premières sagaies, puis ils s'enfuirent le long de la route *kwoteren*. A chaque sagaie qu'ils lançaient, Semo-Semo, tout en les poursuivant, l'arrachait de son corps et la mangeait. Il leur criait :

— “ Vous courez, mais pour aller où ?... Je vais vous attraper et vous manger. ”

La mère qui courait devant lui répondait :

— “ Tu manges quoi ? Tu ne manges rien, en attendant les feuilles de roseaux te coupent le cul ! ”

Elle insultait ainsi Semo-Semo que la rage envahissait et que les sagaies ne cessaient de percer, mais sans qu'il s'arrête de courir et de crier. La poursuite dura tout le long de la route *kwoteren* ; les garçons couraient, s'arrêtaient, jetaient les sagaies qu'ils avaient préparées, puis reprenaient leur course folle. Devant, la mère les encourageait, elle insultait le géant en agitant ses roseaux : celui-ci devenait fou de rage. Au lieu-dit Lamwinu, au-dessus du mouillage de Lenakel, une sagaie en bois dur du nom de *nape* atteignit Semo-Semo au ventre. Il tomba à genoux, cracha son foie mais se releva et reprit la poursuite <sup>2</sup>.

— “ Je vais vous attraper et vous manger ”, cria-t-il à nouveau.

— “ Manger quoi ?... ” répondit la mère qui l'insulta encore.

La rage de Semo-Semo est alors à son comble mais il ne peut rattraper les fuyards, il commence à s'essouffler. Arrivant au sommet de la colline “ *Wuhngin rodi nekam iken* ”, Kasasow et Kaniapnin parviennent à l'endroit où ils ont planté leurs deux dernières sagaies. L'une s'appelle *nepina*, l'autre *niseko*. Kasasow prend la sagaie *nepina* et la lance sur Semo-Semo qu'elle atteint à l'emplacement de l'oreille gauche, pénétrant ainsi dans la tête. Cette fois Semo-Semo tombe sur les genoux, étourdi ; il dode-

1. La jupe de fibres traditionnelle ou « gras ket » en bislama (*grass-kirt*) sert de parure aux femmes lors des danses rituelles de nuit. La « gras ket » « se compose de deux brins extraits soit du dos des feuilles de bananier, soit de l'écorce de burao (*Cordia sucordala*) que l'on a mis à rouir. Une fois sèches, ces fibres minces comme des fils sont roulées deux par deux sur la cuisse pour former un fil plus résistant et plus rigide qui servira à confectionner les jupes » (J.-M. Charpentier, *op. cit.*).

2. Le foie est toujours à cet endroit, sous la forme d'une roche noire à Lenakel. Ce lieu détient des pouvoirs secrets que ne connaissent pas ceux d'Ipaï. Le foie est considéré comme un symbole de force et de puissance. C'est un pouvoir de guerre.

line, cherche à se relever, mais n'y parvient pas. Kaniapnin l'achève alors avec la sagaie *niseko* qu'il lui lance dans l'oreille droite. Foudroyé, le géant s'écroule et tombe mort au sommet de la colline.

La mère et ses deux fils ne s'approchèrent qu'avec méfiance, craignant une ruse ou un réveil de Semo-Semo. Ils appelèrent alors la fourmi rouge et lui dirent de parcourir le corps afin de s'assurer de la mort du géant. Ce qu'elle fit, mordant la chair et parcourant l'œil ouvert de Semo-Semo, sans que les sourcils de celui-ci ne cillent. La fourmi noire, dont les morsures sont plus cruelles, parcourut également le cadavre qui ne bougea pas. La mère et ses fils appelèrent alors tous les pigeons et oiseaux de l'île qui vinrent auprès du cadavre. Les deux frères demandèrent aux pigeons de pénétrer à l'intérieur du corps pour s'assurer encore une fois de sa mort, mais ceux-ci, emplis de crainte, refusèrent. Seul un petit oiseau de couleur vert clair se décida : il mit sa tête dans l'anus de Semo-Semo, regarda bien à l'intérieur, puis la retira, annonçant sa mort. Le frère de cet oiseau, plus gros que le précédent et de couleur rouge, se décida enfin à pénétrer à l'intérieur du corps de Semo-Semo. Débutant par l'anus, il le parcourut dans son entier et en ressortit par la bouche.

— “ Es-tu bien sûr qu'il soit mort ? ” demandèrent les deux frères.

— “ Oui, il est bien mort ”, répondit l'oiseau rouge.

Mais les pigeons autour n'étaient pas encore convaincus :

— “ Tu mens ”, dirent-ils.

L'oiseau revint alors dans le corps de Semo-Semo, entrant cette fois-ci par la bouche et ressortant par l'anus :

— “ Je vous dis qu'il est mort. ”

Les pigeons cette fois le crurent et tous s'approchèrent : la perruche dont les couleurs sont rouge, vert et jaune, le pigeon vert, le rouge-gorge, noir et rouge, firent le tour du cadavre.

— “ Qu'allons-nous en faire ? ” demandèrent les deux frères.

C'est alors que du corps, ils entendirent les cris de tous les pigeons que l'ogre avait mangés et qui étaient encore dans son corps. Kasasow et Koniapnin taillèrent des bambous aiguisés et commencèrent à découper le cadavre en coupant d'abord la tête, puis la langue et enfin le corps entier, dont ils entassèrent les morceaux devant eux. Un peu à l'écart, ils posèrent les intestins fumants de Semo-Semo et tout ce qu'ils avaient contenu en sortit, des poules, des rats, des pigeons, des oiseaux de toutes sortes. Tous ces êtres parlaient, chantaient et retrouvaient la vie. Kasasow commença le partage des morceaux du corps de Semo-Semo pour tous les êtres vivants qui se trouvaient autour de lui<sup>1</sup>. A chacun il donnait un nom et désignait un lieu destiné à devenir son territoire, puis il y jetait un morceau du cadavre. Mais tous ces êtres étaient trop nombreux. Kaniapnin intervint et conseilla à son aîné d'agir autrement :

— “ C'est trop long, tu n'arriveras jamais au bout. ”

Kasasow nomma alors les territoires deux par deux, leur jetant chaque fois un morceau du corps qu'ils étaient destinés à se partager. Les poules, les rats, les oiseaux rejoignirent ainsi les lieux qui leur avaient été attribués. Et c'est ainsi que la vie reprit sur Tanna.

Lorsque le partage du cadavre fut achevé, Kasasow et Kaniapnin jetèrent les gros intestins à Ipaï, sur un lieu qu'ils dénommèrent “ Semo-Semo ”. Le

1. En fait, en agissant ainsi, Kasasow et Kaniapnin faisaient un *niel* : de l'ennemi tué, ils partageaient le corps pour le donner aux futurs hommes de Tanna, représentés encore seulement par des oiseaux.

bambou acéré qui leur avait servi à couper le corps fut jeté un peu plus loin à Lowkweriya. Les deux frères et leur mère s'en allèrent ensuite vers le nord de l'île. Ils habitent depuis à Dankët, dans une grotte peu accessible du rivage que la mer envahit à marée haute. L'entrée est gardée par une pierre dressée qui représente un guerrier du nom de Yapum, veillant sur la sécurité de Kasasow et Kaniapnin. A l'intérieur, deux hautes pierres évoquent les héros du cycle mythique. Leur mère est située plus haut, dans un endroit que l'on considère comme sacré. En effet, lorsqu'elle arriva au bout de sa route, celle-ci dit à ses deux fils :

— “ Je suis vieille et je suis devenue laide. Laissez-moi me cacher, je ne veux plus que personne me voie. ” »

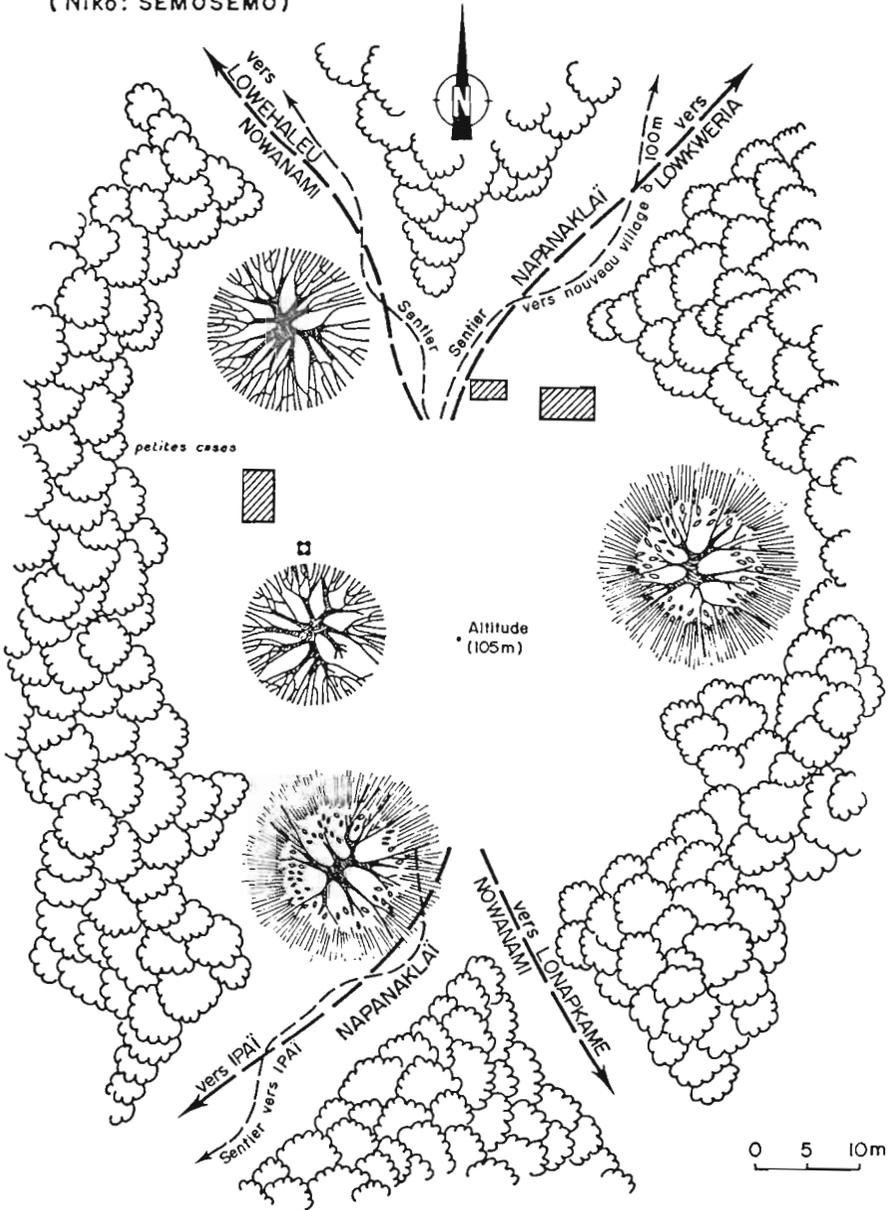
La pierre de la mère est au-dessus, près de la voûte de la grotte, dans un endroit secret et humide, d'où l'eau tombe goutte à goutte jusqu'aux visages de ses deux fils, comme le faisait autrefois le lait qui sourdait d'elle pour les nourrir. Ces gouttes sont les larmes de la mère. On remarque, au pied des deux statues, des arêtes de poissons, vestiges des repas pris par Kasasow et Kaniapnin. La nuit, ils sortent en effet pour pêcher ; leurs lignes de pêche sont représentées par des stries sur le récif tout proche. Dankët est un lieu secret, mais dont toute l'île connaît l'existence et sur lequel règne un magicien du nom de Nowkahut. Le maître du lieu tient les magies de guerre ; il peut, en officiant, réveiller les pouvoirs qui sont concentrés à Dankët autour des pierres de Kasasow et Kaniapnin. On dit aujourd'hui à Tanna que, lorsque la guerre du Pacifique faisait rage, les hommes de la Coutume se rendirent à Dankët pour en réveiller les pouvoirs. Ce geste donna la victoire à leurs amis américains.

### *La naissance des pirogues*

Le mythe de Semo-Semo est sans doute l'un des plus beaux et des plus riches de Tanna. On peut le considérer comme le mythe fondateur par excellence : ce meurtre fonde en effet l'organisation sociale et la division territoriale de l'île. Les cycles mythiques précédents sont une série d'épisodes géographiques fragmentés, allant de pierre en pierre et de lieu en lieu, justifiant tel ou tel pouvoir local, mais n'ayant pas de prétention à fonder globalement la société. Avec le mythe de Semo-Semo, s'impose au contraire une vision totale de l'espace poli-

LA PLACE DE DANSE DE  
**YUWUNIER**

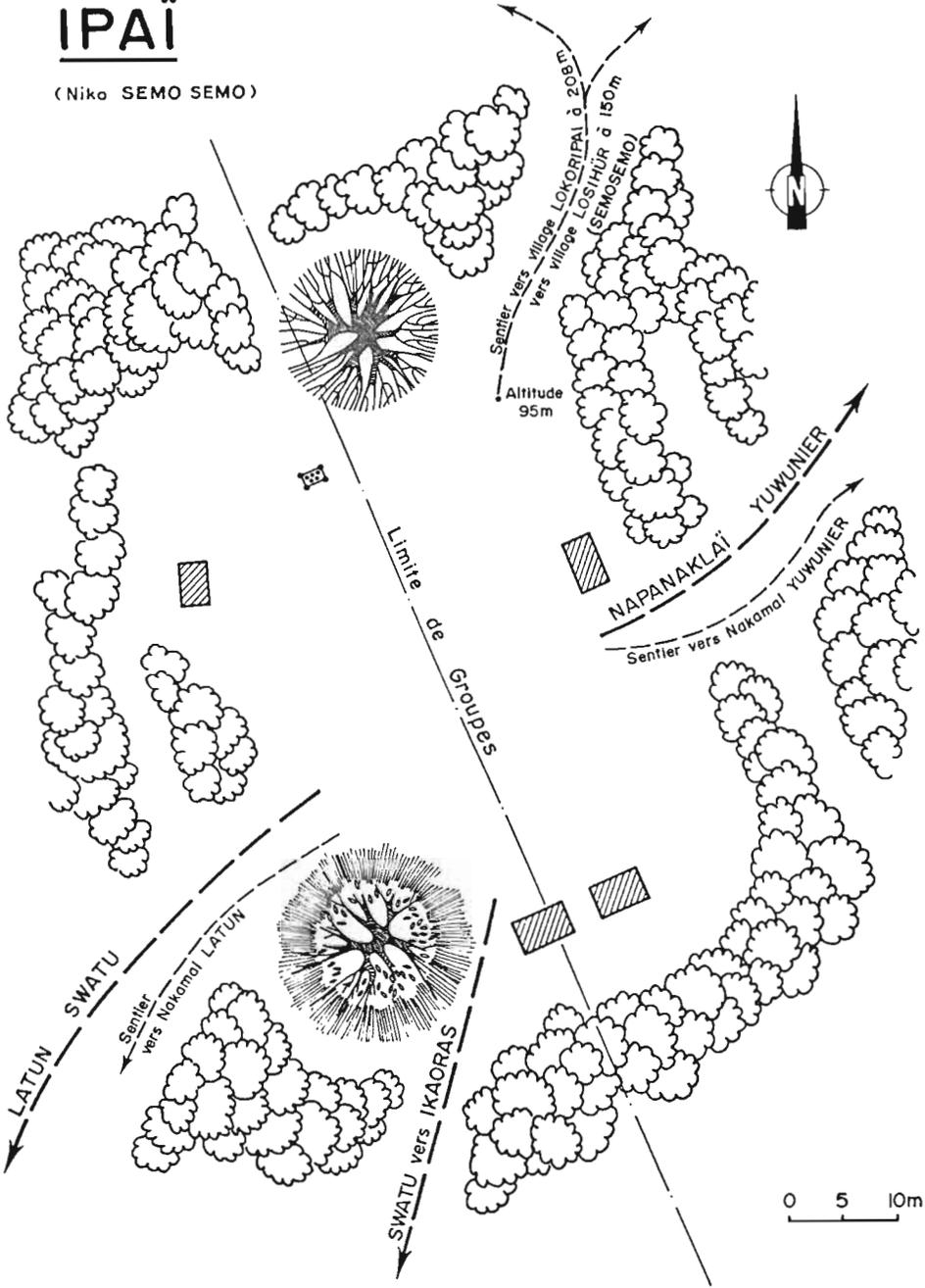
(Niko: SEMOSEMO)



LA PLACE DE DANSE DE

# IPAÏ

(Niko SEMO SEMO)



tique de l'île, en même temps que l'explication cohérente de ses divisions.

Selon la même tradition, après le meurtre de Semo-Semo les hommes appaurent définitivement sous leur forme actuelle. Jusqu'alors ils faisaient partie de ces êtres magiques indifférenciés, à la fois pierres, oiseaux ou habitants des mers, passant d'une apparence à l'autre et se déplaçant librement dans l'espace. Avec la création des territoires, tous les êtres héritent, dans le mouvement, d'une « chair », d'une identité symbolique et de racines physiques. Dès lors ils ne peuvent plus ni changer d'apparence ni évoluer à leur guise dans l'espace. L'identité va de pair avec le territoire : être homme, c'est être de quelque part, c'est appartenir à une « pirogue ». Les héros fondateurs ont, quant à eux, quitté le monde visible pour repartir dans le sommeil éternel des pierres et des lieux.

Tout au long du récit de Semo-Semo, la poésie et l'émotion transparaissent, les conteurs ménagent leurs effets. La mère et ses deux fils sont considérés sur le rivage ouest comme la mère et les pères du peuple de Tanna et leur ultime recours contre tout danger extérieur qui viendrait à nouveau les menacer. Un autre trait surprenant dans ce mythe est le rôle central dévolu à la femme. Les héros civilisateurs en Mélanésie ou en Polynésie sont des hommes — du moins en général ; or ici le rôle principal est tenu par une femme. Cette tradition « féministe » est rare au Vanuatu, particulièrement dans les sociétés du centre et du sud à forte inflexion patrilinéaire.

Pour les conteurs d'Ipaï, la mère de Kasasow et Kaniapnin n'a d'ailleurs pas de nom propre. Elle apparaît comme le symbole de la féminité, la substance de la fonction maternelle. Par la femme, la société des hommes revient à la vie et retrouve les chemins de la civilisation. C'est elle qui prend l'initiative du défi à Semo-Semo, décide de la tactique et du choix du terrain. Le nom de la colline *Wuhngin rodi nekam iken*, où elle allume le feu qui va faire venir Semo-Semo, est significatif : la mère à ce moment n'est plus seulement une femme, elle est Wuhngin, le dieu de Tanna. Dans le mythe, les pouvoirs et les actes de la mère se confondent avec ceux du dieu primordial. Tout au long du combat son rôle sera décisif. La femme apparaît bien ici la compagne et l'inspiratrice des guerriers. Dans le combat qu'elle ose engager, c'est elle qui donne aux hommes le courage du défi et l'intelligence de la ruse ; la victoire de ses fils sera la sienne. Les guerriers, en appliquant la stratégie que leur a indiqué la femme, n'engagent pas un combat de front qui leur serait fatal. Face à la force brutale, ils jouent la ruse et s'arrangent pour étirer le théâtre des opérations. La longue poursuite qui va s'ensuivre leur permet-

tra de multiplier des coups qui n'auraient pu être assenés en une seule fois. C'est ainsi que Semo-Semo, percé de toute part, rendu fou par les insultes de la mère et épuisé par sa course, finit par succomber.

Kasasow avait peur, son nom l'indique. Il était pourtant l'aîné, mais c'est son frère cadet qui lui insuffle le courage et, en fait, le dirige. Cette dialectique aîné/cadet se retrouve dans bien des mythes mélanésiens, notamment dans celui de Tagaro dans le nord de l'archipel, où le frère cadet doit toujours compenser la bêtise, la malveillance ou la lâcheté de ses frères aînés. Ici, le rapport est plus subtil. Kasasow demeure le chef, mais celui qui le pousse à agir et exerce le pouvoir réel reste en arrière, dissimulé par l'ombre de son aîné. Il en est ainsi, à Tanna, pour bien des aspects de la « chefferie » : l'homme qui représente le pouvoir agit pour le compte d'un autre qui le pousse en avant car les « chefs » réels ne se montrent pas.

L'acte de mise à mort, dont va surgir la société des hommes, c'est un peu le « meurtre fondateur » selon René Girard<sup>1</sup> ; le geste initial de violence donne en effet un fondement sacré à l'organisation sociale. Semo-Semo apparaît bien comme la victime, malfaisante sans doute, mais victime quand même, dont la mise à mort permet la construction de la société. De son cadavre jaillissent les « pirogues » de Tanna. L'île entière reste politiquement divisée, mais elle est réunie organiquement par l'acte de violence sacrée qui la fonde à son origine.

Le récit et la chanson de Semo-Semo se concluent par la litanie de noms de groupes nés du partage du corps du géant. A chacun de ces noms — les premiers étant cités seuls, les suivants deux par deux — est associé un groupe « tribal » désigné par un nom générique et par le lieu d'une place de danse autour duquel s'ordonne le territoire. Chacun de ces territoires est une « pirogue » ou *niko*. La pirogue unique est devenue multiple : l'espace n'est plus la structure ouverte des origines mais un monde compartimenté par plus d'une centaine de territoires indépendants.

Chaque groupe tribal se prévaut en principe d'un morceau du corps du géant ou de l'un des animaux ou des nourritures que l'on retrouva dans ses boyaux : ainsi les *nalhyaone* de la place de danse de Lamlu reçurent-ils le crâne de Semo-Semo, les *namasmitane* de Lowkhamal la ceinture rituelle d'un homme imprégnée du sang de l'ogre (*mitane*), d'où leur nom de « Namasmitane » (le sang de la ceinture) etc. Dans ce partage, certains groupes reçurent des parts moins nobles, ainsi ce

1. « Des choses cachées depuis la fondation du monde » Paris, 1978.

groupe qui reçut le contenu des intestins de Semo-Semo et dont on dit ailleurs qu'ils tiennent leur origine des excréments du géant. D'autres en revanche sont mieux lotis : le nord entier est associé au cœur de Semo-Semo, reçu par le groupe des Nomtowanse. Les Kasarumene des White-Sands sont associés aux muscles porteurs du dos, ce qui les identifie à un groupe charnière, porteur de valeurs fondamentales. Ipaï, gardien du mythe, à tout seigneur tout honneur, s'identifie aux intestins de Semo-Semo, c'est-à-dire à ce que l'on considère comme la puissance vive et la racine magique de l'être. Ce groupe est dès lors le seul à porter le nom de « Semo-Semo », ce qui lui donne le droit de raconter le mythe dans son entier.

En appelant les noms de pirogue deux par deux, Kasasow et Kaniapnin ont jeté les bases d'une relation d'alliance privilégiée qui, de proche en proche, parcourt l'île entière ; les groupes voisins ainsi jumelés dès l'origine se déclarent en effet frères et s'interdisent entre eux tout acte de guerre. L'alliance ainsi instituée n'a pas d'autre fondement que le mythe. Le partage du cadavre de Semo-Semo apparaît donc comme un dénouement. La société des origines en sort divisée, fixée dans un ordre territorial, mais unie par des relations d'alliance fondées sur la proximité. Elle n'est ni conflictuelle, ni partagée en amis et ennemis ; la société des pirogues ordonne l'espace en le nommant plus qu'elle n'y crée des coupures profondes. Dans ce sens, le mythe de Semo-Semo achève la mise en forme du monde commencée par Wuhngin.

### *La société égalitaire*

La société née du meurtre de Semo-Semo renvoie au temps mythique originel que toute l'île considère comme son « paradis perdu ». Celui de la *nepro*. Pour les hommes de Tanna, le mot *nepro* évoque le temps de la société simple et égalitaire. Les groupes de statut masculin gardent le territoire, les groupes de statut féminin les nourrissent. Pas de structure politique au-delà de cette organisation simple. Chaque pirogue est l'égale ou l'alliée de sa voisine et cette société unie est une société sans guerre. Au temps de la *nepro*, dit-on « les hommes n'avaient pas d'armes de guerre, ils jouaient seulement en bandes qui se jetaient les unes aux autres des brins de fougère. » Bref, cette société simple est bien celle, idéale, de la fondation mythique. Les pirogues sont égales, les hommes sont complémentaires les uns des

autres : la seule structure de relation qui les réunit est celle de la dimension horizontale de l'échange. Tout ce qui est reçu doit être rendu dans les mêmes termes. A cette époque, ni le kava, ni le cochon n'existent encore, la seule nourriture sacrée est la tortue marine (*yao*).

Deux des grands rites de la Coutume de Tanna renvoient à la société de la *nepro*. Le premier d'entre eux, le *niel*, signifie le partage de la nourriture entre alliés. Le *niel* n'implique pas de profit, il ne désigne ni gagnant, ni vaincu : la dette, ce puissant mécanisme de stratification sociale qui prévaut dans les sociétés à grades du nord de l'archipel, n'existe pas dans la première société de Tanna. On rend strictement ce que l'on a reçu, on donne tout ce que l'on a et l'on attend de même de la part de son allié ; au fond, c'est un comportement de type « potlatch »<sup>1</sup>. Les *niels* portent le plus souvent sur une nourriture spécialisée ; on donne par exemple un *niel* d'ignames contre un *niel* de taros, un *niel* de bananes contre un *niel* d'ignames de canne à sucre ou de poissons. L'aspect esthétique prime : le groupe qui invite son allié sur sa propre place de danse la décore entièrement avec les présents qu'il va offrir : les ignames (ou tout autre produit) sont alors déposées et forment des piles gigantesques au milieu de la place de danse tandis que tous les baniens qui s'élèvent sur la bordure ruissent d'ignames emmêlées qui chutent en longues tresses des plus hautes frondaisons. Aujourd'hui, des dons de cochons accompagnent les *niels* agricoles. Cette vaste cérémonie d'échange est à la base de l'alliance politique ; elle se clôture par des danses qui durent toute la nuit, chacun des deux réseaux d'alliance se succédant jusqu'à l'aube sur la place. Les grandes danses de Tanna trouvent leur origine dans la coutume du *niel* qui exalte la fertilité magique des jardins de Tanna.

### *Le partage de la tortue*

Mais le rituel suprême de la première société de Tanna porte sur le partage de la nourriture de la tortue marine (*yao*). Seuls certains des groupes du rivage possèdent les pierres magiques qui permettent la capture des tortues dans les baies où elles ont coutume de venir épisodiquement pondre leurs œufs. Ces groupes de magiciens du rivage

1. Le potlatch, nom d'une tribu indienne nord-américaine, est un rite d'échange total qui signe l'alliance politique. Deux groupes alliés s'échangent tous leurs biens de valeur puis y mettent le feu. Il ne peut y avoir ni gagnant ni perdant dans l'échange : tout ce qui est donné est détruit.

opèrent alors pour le bénéfice des plus grandes places de danse qui possèdent le droit de la cuisson de l'animal. La tortue capturée fait l'objet d'un rituel d'échange et de partage qui resserre l'alliance des groupes locaux et reflète les niveaux de préséance. Le groupe qui capture la tortue la fait suivre en effet vers la place de danse qui l'a commanditée, en suivant la règle stricte des chemins d'alliance. Celle-ci transite alors de lieu en lieu, payée à chaque étape par un don équivalent, représenté aujourd'hui par un cochon glabre <sup>1</sup>, jusqu'au groupe qui détient le droit de cuisson. Dans certains cas, notamment lorsqu'elle a été capturée sans être payée à l'avance par un autre groupe, la tortue vivante est laissée libre de son destin ; on la laisse s'engager elle-même vers la route qu'elle se choisit pour être sacrifiée. Son crâne, réceptacle de son pouvoir magique et siège de son intelligence, est alors donné à l'aîné du clan des *yani niko* qui le mange en secret, s'investissant ainsi du pouvoir de décision et de l'intelligence de l'animal sacré. Le corps de la tortue est ensuite partagé en cinq parts : chacune des jambes et des épaules est donnée à l'un des groupes alliés, en suivant la direction des quatre grandes routes qui partent de la place de danse. Le dos central enfin, le siège de la force vitale, est consommé, mis à l'étuvée au four de pierres chaudes par le groupe qui l'a fait cuire. Ce repas sacré est appelé *numanim*, ce qui signifie le « sang de la tortue » ; ne le mangent que les « frères » qui vivent sur le même territoire.

Le partage de la tortue exprime l'alliance. Par sa consommation rituelle, la société de la *nepro* affirme une première ébauche d'organisation sociale : la hiérarchie politique se précise au bénéfice des grandes places de danse et des *yani niko* qui ont le droit de cuisson de la tortue, tandis que se dessinent dans l'espace les directions d'alliance marquées par les routes de la Coutume.

Aucun mythe connu n'est à l'origine du rite de la tortue ; il paraît lié à la plus ancienne mémoire de l'île. Dans l'est de Tanna, on affirme que les tortues furent apportées dans la pirogue de *nwatiktiki* en même temps que les premières nourritures. A l'ouest, la tortue est considérée comme un animal sacré qui préexiste à l'homme et fait partie du tissu magique originel. Dans ce cas l'animal sacré est associé à *Wuhngin* ; en le mangeant, on mange *Wuhngin*, on communique avec la force sacrée originelle. On se trouve, avec le culte de la tortue, devant l'un des plus anciens de l'humanité océanienne.

1. Le cochon glabre est considéré par la société traditionnelle de Tanna comme la valeur rituelle suprême. Dans le nord de l'archipel, les cochons qui font l'objet d'un commerce incessant sont élevés pour la croissance de leurs dents recourbées. Dans le sud, c'est la grosseur de la bête et, critère pour nous plus étonnant, son absence de poils qui donne à la bête sa valeur.

Lors du partage, les clans de « la voix de la pirogue » affirment bien leur préséance sur les clans des magiciens agraires : ces derniers cuisent la tortue pour les premiers qui la répartissent ensuite vers les alliés politiques. On ne peut toutefois encore parler de véritable « chefferie ». Le pouvoir dans la société de la *nepro* renvoie seulement aux lieux de fondation, aux « stamba », or celles-ci sont multiples.

L'évocation de la société de Tanna confirme dans une certaine mesure la première impression de Cook et de ses compagnons, lorsqu'ils décrivirent Tanna comme une « société sans chef ». Les hommes des territoires de pirogues sont en effet libres et pratiquement égaux : chacun dans la mesure où il dispose d'un lieu d'origine auquel se référer, possède un nom, une parcelle de pouvoir et dès lors une dignité qui le rend complémentaire de ses alliés. Parallèlement, les relations d'antériorité qui, de lieu en lieu et de pierre en pierre, font revenir aux lieux de fondation des pouvoirs, ne tissent pas véritablement une relation de pouvoir politique. Celui qui est à la « souche » d'un pouvoir est en effet seulement le fondateur d'une relation qui se poursuit ensuite librement dans l'espace. Chaque maille du réseau est tout aussi indispensable pour que la relation puisse se continuer et chacune constitue en soi une « sphère d'autonomie ».

En répartissant leurs pouvoirs dans des lieux multiples, les hommes de la société de la *nepro* ont volontairement détruit toute forme possible de pouvoir central : ils ont fait de leur espace un tissu de *nexus* dont chacun des nœuds est en pratique autonome et tout autant solidaire des autres. Les seules relations qui réunissent les différentes mailles politiques de cette société du réseau, celle du *niel* et celle de la tortue, sont au fond d'essence égalitaire. Elles n'impliquent ni allégeance, ni forme quelconque de domination : le respect des antériorités, la réciprocité des échanges et la fidélité aux cheminements de l'alliance sont ses seules lois.

### *La « deuxième société » de Tanna :*

La place de danse d'Ipaiï, qui garde le mythe de Semo-Semo, fut creusée et aplanie à mains d'hommes. Ipaiï signifie « plonger » : le lieu plonge en effet dans la terre, source de tous les pouvoirs et de toutes les magies. Cette position éminente ne pouvait pas ne pas se mani-

fester à nouveau dans les possibilités d'explication offertes par le mythe de Semo-Semo.

Kasasow et Kaniapnin, découpant le cadavre du géant, avaient fait deux tas : dans l'un, les morceaux du corps empilés, dans l'autre les intestins fumants. Lorsqu'ils eurent achevé le partage, il ne restait plus que des intestins vidés de leur contenu. Les hommes d'Ipaï revendiquent avoir trouvé là les symboles d'un nouveau pouvoir politique : la *kweriya*, ou épervier, dont les aigrettes cérémonielles se portent lors des rituels, et la *tut*<sup>1</sup>, ou ceinture rituelle. Toutes deux sont les symboles d'un nouveau pouvoir politique.

Semo-Semo en effet ne pouvait pas être un simple *yarimus*, comme le croient encore la plupart des habitants de l'île. Cet être magique associé à l'esprit du dieu Wuhngin était en réalité une tortue, l'animal sacré de la société de la *nepro*. Cette affirmation traverse tout le discours des groupes coutumiers de la côte nord-ouest. Le sacrifice de la tortue reproduit dès lors le meurtre fondateur de Semo-Semo : ceux qui mangent la tortue, mangent Semo-Semo et en même temps Wuhngin, la force initiale du monde. Ipaï transfère sur le rite du partage de la tortue l'acte de violence initial qui est à l'origine de la première société de Tanna. Le « secret » d'Ipaï devient ainsi le cœur même de la Coutume, puisque la société égalitaire de *nepro* s'y achève et qu'une autre société, celle de l'honneur de l'épervier — la *kweriya* — en surgit.

Après la mort de Semo-Semo, les mythes fondateurs de la Coutume tiennent alors un nouveau et long discours, réparti dans d'autres lieux et souvent gardé par de nouveaux groupes. La nouvelle tradition orale bascule vers la côte est et le rivage de White-Sands où les clans d'Ipeukel et de Yaneumwakel s'affirment comme de nouveaux centres politiques. Une « deuxième » société jaillit sur le terreau fertile de l'île magique. La société des origines — la *nepro* — avait privilégié les fonctions politiques des maîtres du sol ou *yani niko* et celles de la magie agraire des *naotupunus*, la deuxième société de la Coutume y ajoute la dimension de l'honneur. Une aristocratie locale surgit : les *yrëmëra*, ou seigneurs, qui forment au-dessus des deux premières fonctions sociales, une troisième catégorie. La *kweriya*, symbole de l'épervier, roi du ciel, en est la marque ; un nouveau et vaste rituel d'échange, le *nekowiar*, célèbre la magnificence des seigneurs *yrëmëra*.

Plus tard enfin, l'île va encore se diviser en deux « moitiés » poli-

1. Le chef marche devant et les hommes du commun, les *yolatkokon*, marchent derrière en tenant sa ceinture ou plus exactement tirés en avant par la force de la ceinture.

tiques (ou phratries) : les *koyometa* et les *numurukwen*, ce qui fut un peu la revanche des chefs politiques *yani niko*, sur le pouvoir d'honneur acquis par l'aristocratie des *yrëmëra*. La société simple devint complexe, mais l'île y perdit tragiquement son unité pour s'engouffrer dans le sombre tourbillon de la guerre <sup>1</sup>.

La deuxième société de Tanna signe dans une certaine mesure un échec : le « pouvoir fort » qui a tenté de s'y constituer, soit par l'invention de l'honneur, soit par celle de la division en deux moitiés, n'a pas réellement abouti : dans l'île turbulente, le pouvoir reste en effet toujours inachevé. Les gens de la Coutume qui se sont penchés longuement sur leur passé à la fin des années 1970 ont ensuite voulu oublier ou presque les apports et les symboles de cette deuxième société. Leur discours continue à privilégier la société de la *nepro*, identifiée aujourd'hui à un « paradis perdu » et c'est toujours la société des origines qu'ils rêvent de faire revivre. Les constructions sociales et rituelles ultérieures — sauf peut-être le cycle du *nekowiar* — leur sont apparues douteuses, voire dangereuses ; seul compte l'ordre mis en place par les ancêtres de pierres. La société de l'honneur et des moitiés fut en effet mise en place au cours de l'histoire des hommes ; elle n'appartient déjà plus à la saga de l'origine.

1. Se reporter au chapitre en annexe : « La deuxième société : l'honneur, l'inégalité et la division », p. 00.

## CHAPITRE IX

### Le retour de la magie

*« La pensée magique n'est pas un début, une ébauche, la partie d'un tout non encore réalisé : elle forme un système bien articulé : indépendant sous ce rapport, de cet autre système que constituera la Science [...]. »*

Claude Levi-Strauss <sup>1</sup>

Les hommes de la Coutume sont par nature des magiciens, ce sont des arbres dont les racines sont sacrées. Les missionnaires presbytériens, par leur acharnement à traquer toutes les formes de magie dans lesquelles ils voyaient des manifestations sataniques, ont contribué, bien malgré eux, à leur renouveau. Lorsqu'à partir de 1940, une grande partie de la population de Tanna décida de suivre les voies nouvelles de la prophétie de « John Frum », elle affirma d'abord qu'elle reprenait l'essentiel des pouvoirs sacrés que lui avait confisqué la théocratie presbytérienne. Le grand retour à la Coutume passait d'abord par le retour à la magie. Les hommes de Tanna, en redevenant des magiciens, retrouvèrent leurs certitudes.

1. La Pensée Sauvage.

## *La fonction magique*

Il n'est pas un clan à Tanna, pas un homme doté d'un nom traditionnel, qui ne dispose d'une parcelle de pouvoir dont il puisse se prévaloir. Mis bout à bout, ces pouvoirs définissent un espace de puissance qui s'incarne dans la société et l'espace de l'île tout entier. Ces pouvoirs dérivent des pierres et des plantes. Les pierres deviennent magiques lorsqu'elles sont associées au monde végétal : chaque « pierre blanche » a « ses » feuilles, dont la connaissance se transmet entre magiciens : par le frottement de ces feuilles sur la pierre, par un certain nombre de gestes et d'observations rituelles, l'effet magique survient. L'homme qui se sert d'une de ces pierres doit, en principe, être issu du clan consubstantiel à la pierre : si tel n'est pas le cas, il y a blasphème et cela se retournera contre lui. Le magicien s'adresse à l'esprit de la pierre, il crache ; ce signal permet la communication avec le monde des esprits et lui sert à se faire reconnaître d'eux<sup>1</sup>. Grâce à la relation entre l'esprit de la pierre et la personne du magicien, ce dernier peut agir sans danger.

Il existe à Tanna une infinité de pratiques magiques. Chaque groupe et chaque lignée détiennent leurs secrets. L'île entière est un « panthéon », un espace sacré peuplé « d'esprits » dont chacun, à l'image des hommes, a son propre territoire, ses lieux, ses routes et un pouvoir particulier. Pas un geste, pas un état de la vie quotidienne qui n'aient un répondant dans ce monde parallèle. Les vertus humaines elles-mêmes — intelligence, don de la parole, droiture, esprit d'entreprise, respect de la parole donnée, etc., ainsi que les diverses maladies — ont leurs lieux et leurs « médecines », qui permettent de les développer chez ses amis ou de les affaiblir chez ses ennemis.

Le principe de la magie repose sur la dualité entre les principes du chaud et du froid. Un malheur, une maladie, une mauvaise récolte sont attribués à l'excès d'un principe sur un autre. La fonction magique consiste à rétablir l'équilibre rompu en restaurant l'harmonie. Dans le cadre de la pensée de Tanna, les hommes représentent le concept chaud, les femmes le concept froid<sup>2</sup>. Wuhngin fit venir de la

1. L. Lindstrom, « Spitting on Tanna », *Océania*, n° 3, 1980.

2. Ce principe de la séparation symbolique entre le chaud et le froid se retrouve dans toute la civilisation mélanésienne. Une ethno-botaniste, Dominique Bourret (*Les Raisons du corps : éléments de la médecine*

mer les premières pierres *yani niko*, ce furent les hommes ; Mwatiktiki fit venir à son tour les pierres de nourriture *naotupunus*, ce furent les femmes ou, plus exactement, une confrérie d'hommes dont le totem et le symbole féminin relèvent du « froid ». Les nourritures au contraire sont « chaudes ». Le travail sur les jardins associe à la fois les hommes et les femmes ; le principe chaud actif et le principe froid passif sont tous deux nécessaires à la fructification des plantes. Les *naotupunus*, « hommes-femmes », réalisent en eux-mêmes cette symbiose créatrice. Si les pierres de l'origine, *yani niko*, assument les valeurs de puissance et de guerre qui vont de pair avec le monde masculin, les pierres *naotupunus* participent, elles, du monde féminin de la paix et de la fécondité. Pour cette raison, le code moral de la guerre traditionnelle épargnait en principe la vie des femmes, des enfants et celle des *naotupunus*. L'île entière, dit-on, « mange dans leurs mains ». Ce sont des mains qui ne se coupent pas.

S'ils participaient malgré tout à une expédition guerrière et s'ils frappaient ou mettaient en joue un ennemi, les magiciens agraires devaient au préalable prononcer le nom de leur *yani niko*, annonçant ainsi qu'ils agissaient au nom du chef de guerre. Ils se situaient, au moins de façon théorique, en dehors du monde violent. Mythiquement proches des femmes, ils partageaient leur sort en cas de guerre et se cachaient dans la brousse. Leur rôle retrouvait en revanche tout son éclat, la guerre terminée, lorsque des cycles cérémoniels ouvraient l'ère de paix : des femmes étaient échangées pour mariage, la puissance magique détenue par les *naotupunus* se communiquait aux jardins vivriers, les biens rituels étaient offerts en abondance aux anciens ennemis avec lesquels on se réconciliait. C'est grâce au monde féminin dans son ensemble, à celui des vraies femmes, comme à celui des magiciens associés au monde féminin, que la paix redevenait possible entre les vrais hommes.

Au centre de l'île, on affirme également que les magiciens agraires sont des *yolat koken*, c'est-à-dire des serviteurs politiques. Ils agissent sur l'ordre des Grands Hommes et sont ensuite rétribués par eux. On ne les considère pas comme des hommes d'honneur mais de devoir ; leur place reste discrète au sein de la place de danse où un endroit consacré à Mwatiktiki leur est réservé lorsqu'ils boivent le kava. Mais on les entoure du respect qui enveloppe ceux qui se consacrent au

*traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie*. Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines, vol. XVIII, n° 4, 1982) écrit notamment à propos de la pratique médicale calédonienne : « Certaines écorces récoltées sur la côte est doivent être ramassées au moment où le soleil levant les touche ; les mêmes sur la côte ouest au moment du soleil couchant. Ces arbres sont dits chauds à l'est et froids à l'ouest : ils seront utilisés pour des maladies de type opposé, dites aussi chaudes ou froides : des plantes chaudes, sèches, masculines, soigneront des maladies froides, humides, féminines et vice-versa. »

dialogue avec les forces invisibles. Un magicien du Centre Brousse, maître de la magie des bananes, me disait un jour, avec un grand sourire : « Vous les Blancs, vous croyez être les meilleurs, vous possédez de grands pouvoirs, mais vous êtes petits à côté des Noirs [...] » Et comme je lui demandai pourquoi, il me répondit : « Nous avons les pierres [...] Sans elles, ni les arbres, ni les plantes ne pousseraient ; la vie s'éteindrait. » Que peut bien représenter la puissance d'un avion à côté de celle qui fait naître et pousser un arbre ? Que pèsent les forces mécaniques à côté de celles de la vie ? Les magiciens de Tanna possèdent les secrets de la nature magique et ont cessé depuis longtemps d'être émerveillés par le pouvoir des Blancs.

### *Les magiciens agraires*

Le travail du magicien agraire consiste par excellence à bien faire pousser l'igname. Cette magie de fécondité intervient aujourd'hui uniquement lorsque de grands rituels sont préparés et met pratiquement en branle toute la chaîne des magiciens de la région considérée. Dans ce cas-là, le processus est toujours identique : le magicien procède d'abord sur son propre jardin à des travaux agricoles que l'ensemble de la communauté reproduit à son tour. Il se soumet ensuite à des obligations diverses qui le coupent de la vie sociale quotidienne pendant toute la période de fécondité végétale. Durant la période de croissance de l'igname, le magicien vit isolé, surtout des femmes dont tout contact risquerait de nuire à sa communication avec la force magique de la pierre. Il ne mange que sa propre nourriture, une nourriture « dure », faite de tubercules rôtis au feu, et ne consomme pas d'eau : la seule boisson qui lui soit permise est le kava qu'il prépare et boit seul, le soir près de ses pierres. On comprend qu'au bout d'un certain temps de ce type de vie, le magicien entre dans un état second qui le rend propice aux visions et au dialogue avec les forces surnaturelles.

Son premier geste rituel consiste à laver les pierres magiques dans leur petite pirogue de bois avec une eau issue de la mer ou d'une source sacrée et à les frotter longuement avec les feuilles et les écorces de plantes qui leur sont associées et qu'il est seul à connaître. Les feuilles de *narwirü* (*Cordyline sp.*), emblèmes personnels de Mwatiktiki, sont par exemple associées à toutes les magies d'igname. Le magicien crache ensuite sur le mélange et formule des incantations à Mwatiktiki.

Lorsque tout est prêt, la petite pirogue contenant les pierres est enveloppée dans les feuilles et enterrée dans le jardin du magicien <sup>1</sup>. Pour le reste, ce dernier se comporte en jardinier modèle. Il sera le premier à défricher, à préparer le sol, puis à planter et enfin à récolter. Le jardin magique ou *nemayassim*, cultivé par le *naotupunus* et les siens, est investi d'une force surnaturelle qui se communique ensuite aux autres jardins de la communauté.

Dans le territoire dépendant de la place de danse d'Ipaï, le jardin magique entretenu par le magicien se situait toujours au même endroit, près du rivage. L'eau de mer servait à laver les ignames ; lorsque la préparation magique était achevée, le *naotupunus* plantait les semences dans deux buttes géantes. Ces buttes portent des noms de femmes, *yawillum* et *nowaktu apen*, et sont considérées comme les mères de toutes les autres buttes. Les magies qui leur étaient portées fécondaient les buttes ordinaires <sup>2</sup>. Le travail magique proprement dit s'achève avec la fête des prémisses de la plante. Dans le cas des ignames, celle-ci est appelée *kamaru nu*, qui signifie « attacher les ignames ». A l'époque où les roseaux fleurissent, le magicien retire les premières ignames du jardin sacré et les distribue aux membres de son groupe. En échange ceux-ci « paient » son travail par un « lap-lap » de bananes, un cochon, une poule, un pied de kava. L'homme redevient alors un être semblable aux autres : il peut enfin dormir avec sa femme, boire de l'eau, manger des « lap-lap » et des nourritures « molles ». Sa relégation, des défrichements d'août jusqu'à la fête des prémisses, en mars ou début avril, aura duré six mois.

Dans le jardin magique abandonné, ce qui n'a pas été consommé le jour des prémisses est laissé à la disposition de Mwatiktiki et des esprits errants. Les interdits sur les autres jardins sont levés, notamment les tabous de circulation qui, en période de fécondation, pèsent sur les enfants, les femmes en période de menstruation ou les hommes ayant eu un rapport sexuel récent. Les jardins sont alors ouverts à tous et le temps de la libre consommation, des fêtes et des échanges rituels commence.

La magie se déroulait autrefois chaque année. Pour le magicien c'était un honneur les bonnes années, une tâche ingrate les mauvaises et un réel danger s'il survenait une catastrophe dans les jardins. Aujourd'hui, la fonction magique tend à se simplifier. Un seul

1. Je ne décris là que des pratiques magiques connues de tous : certaines ne peuvent être dévoilées.

2. Les buttes *yawillum* et *nowaktu apen* ne sont plus utilisées depuis l'époque de la christianisation, mais elles existent toujours dans un bosquet au milieu de la cocoteraie. Les disciples de « John Frum », qui souhaiteraient les voir remettre en pratique, se heurtent aujourd'hui à l'opposition de leurs partenaires chrétiens.

homme, contre plusieurs autrefois, assume la tâche et observe les tabous, souvent aidé par le fils réel ou adoptif qui le remplacera, une fois initié à sa future fonction. En règle générale, la relégation complète n'est observée que pour les années où un grand rituel est en préparation. Les années normales, on se contente d'un rituel plus souple et d'une relégation de quelques jours, réduite au temps où le magicien « lave » ses pierres et plante ses ignames dans le jardin sacré.

Le magicien des ignames est aussi le maître de la magie du soleil. Peu de temps après le défrichage et autant de fois qu'il sera nécessaire jusqu'à ce que l'effet attendu se produise, le *naotupunus* crachera et frottera la pierre du soleil avec des feuilles particulières, puis la suspendra dans un panier au-dessus d'un feu allumé et entretenu en permanence avec des bois spéciaux. Lorsque la pluie est souhaitée, le magicien possesseur de la pierre des pluies, la lave près d'une source chargée de pouvoirs, la frotte avec d'autres feuilles et la laisse au contact permanent de l'eau courante. Lorsqu'on souhaite que les pluies cessent, la pierre est retirée et asséchée ; c'est alors au tour de la magie du soleil d'agir. D'autres techniques, à base de feuilles magiques, sont employées pour faire venir les vents ou au contraire les faire cesser. On les utilisait également avant les départs de voyage en pirogue pour d'autres îles, afin d'atténuer les vents ou de les faire souffler dans la direction souhaitée.

Toutes les plantes qui entrent dans le patrimoine de l'horticulture traditionnelle ont leur magie : ignames mais aussi taros, bananes, kavas, choux canaques, cannes à sucre, etc. Il existe encore des magies pour l'élevage du cochon, la guérison de ses maladies, sa bonne croissance et son retour heureux en cas de perte. D'autres pour la chasse, la pêche, la lutte contre les rats dévastateurs des jardins, pour la guerre et pour l'amour, etc. Leur répertoire est presque infini ; chaque groupe a ses techniques, ses pierres, ses propres traditions. D'un village à l'autre, ces magies spécialisées peuvent se prêter, s'échanger, se monnayer : le magicien ne travaille pas seulement pour les siens, il est au service de tout le système d'alliance.

### *Les jardins enchantés*

Fécondée par la pratique magique, l'horticulture traditionnelle devient un rituel : beauté et fécondité des jardins de Tanna témoi-

gnent de la gloire du dieu Mwatiktiki. L'horticulture, qui s'organise selon un calendrier et des techniques en principes immuables, se reproduit chaque année selon les mêmes rythmes. Le jardin du magicien constitue, sur un espace réduit, l'expression parfaite de ce modèle.

Dans l'ensemble, la production horticole traditionnelle obéit à des valeurs essentiellement culturelles. La recherche du beau va de pair avec une exigence de qualité : on ne cherche pas à produire des tubercules nombreux, mais des tubercules prestigieux qui répondent aux exigences du don. Et ce comportement d'esthète conduit les gens de la Coutume à passer beaucoup plus de temps à obtenir ces tubercules, donnés ou échangés, qu'à récolter des ignames de consommation. Dans le jardin traditionnel, les ignames destinées aux échanges rituels sont appelées les ignames des *yrëmëra*. Les autres sont des ignames *yolat koken*, c'est-à-dire des ignames-sujets. Alors que les ignames *yrëmëra* sont cultivées pour leur taille, les ignames *yolat koken*, destinées à la consommation, le sont pour leur prolificité. Chaque clone d'igname cérémonielle est soigneusement répertorié et cultivé dans une niche écologique individuelle : c'est le complexe butte-trou. A la grandeur de la butte, à sa position au centre du jardin, à la profondeur du trou et aux soins accordés aux tuteurs de roseaux, on reconnaît les grandes ignames cérémonielles placées en tête de la classification des clones. Le jardin traditionnel s'ordonne ainsi par rapport aux buttes centrales consacrées aux ignames *yrëmëra*.

L'horticulture est un geste culturel qui vise à reproduire un ordre parallèle à celui des hommes. Les ignames ont leurs mythes d'arrivée, leurs territoires, leurs lieux de fondation, leurs pierres magiques et leur hiérarchie. La plantation des ignames cérémonielles ressort dès lors à l'œuvre d'art. Du reste, si on le considère globalement, le jardin de Tanna n'est pas un ensemble homogène, c'est plutôt une mosaïque, une addition de buttes, autant de niches écologiques différentes. La butte traditionnelle, ou *toh*, diffère selon les types de sol, la valeur de l'igname qu'elle abrite et l'habileté ou l'imagination de son constructeur. Chaque horticulteur peut donner libre cours à son sens esthétique lorsqu'il organise un jardin ou construit ses buttes : certains en réalisent parfois de gigantesques qui peuvent atteindre quatre mètres de diamètre à la base et plus de deux mètres de hauteur.

La construction d'une *toh* débute par le creusement d'un trou dont la profondeur peut atteindre un mètre. Il est ensuite comblé par un mélange d'humus, de terre fiable, de cendres de végétaux et de roseaux provenant du brûlis opéré lors du défrichage. Ces cendres



Plantation de l'île de Tanna (Dessin de Riou, gravé par Barbant)

servent de compost naturel. Les magiciens y ajoutent les feuilles qui ont servi à nettoyer leurs pierres lors de la préparation magique. Dans l'axe du trou, on construit alors la butte de hauteur variable — un à deux mètres — avec la terre d'horizons pédologiques de surface que l'on prélève en râclant le sol alentour ou en creusant au besoin d'autres trous plus superficiels. Cette terre est pétrie soigneusement à la main pour la rendre le plus friable possible. La butte reproduit ainsi, sur un espace réduit et artificiellement recréé, l'ordonnance du jardin : dans l'axe central, s'élève la grande igname *toh* et sur ses bords poussent les *katuk toh*, ou ignames de bordure de type rond ou court, parfois aussi des reprises d'ignames longues destinées à la simple consommation. Enfin, à partir de février, lorsque les *toh* commencent à être recouvertes par le foisonnement des lianes, on plante entre les buttes des plants de kava qui, une fois la récolte achevée, seront les seuls à occuper la jachère, deux ou trois années encore. Pour soutenir la croissance des lianes aériennes, les cultivateurs installent des tuteurs en roseaux, légèrement inclinés, qui s'étendent en longueur sur l'un des côtés de la butte. Dans le cas des grandes buttes, les lignes de tuteurs peuvent atteindre huit mètres de longueur, dans les cas plus moyens, quatre mètres. Ce sont la longueur et la robustesse des lianes, ainsi que la grandeur du complexe butte-trou, qui déterminent la qualité des ignames. Les plus longues architectures de tuteurs partent du centre du jardin, les autres se disposent en étoile autour d'elles : les alignements de tuteurs forment ainsi un écheveau complexe dont les éléments s'appuient parfois sur les contreforts des buttes qui se font face. La nécessité de prévoir un espace pour les tuteurs oblige à une séparation de deux ou trois mètres entre chaque butte.

En décembre, sur la terre nue, l'amoncellement brun des buttes que prolongent, comme autant de bras décharnés, les longs bâtis blanchâtres de roseaux secs, offre une architecture étrange à la géométrie irréaliste. Mais l'image est brève : dès janvier, l'explosion végétale recouvre bâtis de roseaux et buttes mères. Le jardin disparaît sous un chevelu de lianes et de jeunes pousses qui se répandent en longues traînées emmêlées. Le tout se confond alors avec la forêt dont il épouse les couleurs : cette époque est appelée *narua*. La brousse, dit-on, est tellement drue et épaisse que les cochons sauvages eux-mêmes s'y perdent.

Les jardins traditionnels de Tanna se maintiennent ainsi dans les régions « coutumières », plus ou moins nombreux, plus ou moins menacés. Leur diminution ponctuelle, certaines années, ne doit pas faire illusion : ils reviennent en nombre dès qu'un rituel important est prévu localement. De tout l'archipel, l'île de Tanna est celle où l'hor-

ticulture traditionnelle est la mieux préservée. Cela n'est pas un hasard : « John Frum », en ressuscitant la Coutume, a donné un regain de vie à la magie et avec elle au monde des jardins enchantés.

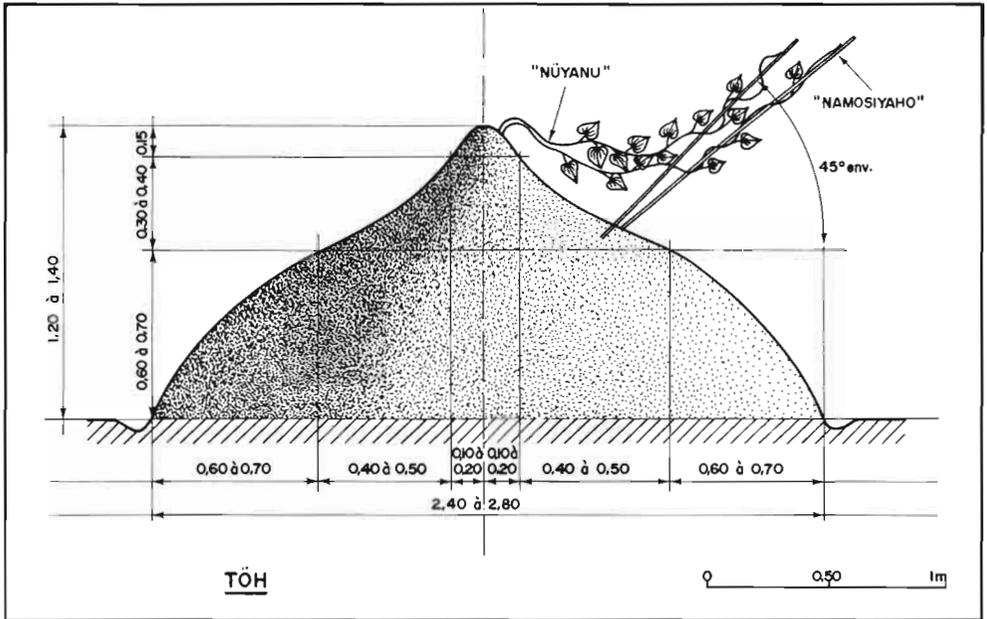
### *Les magies de pierre et de lieux*

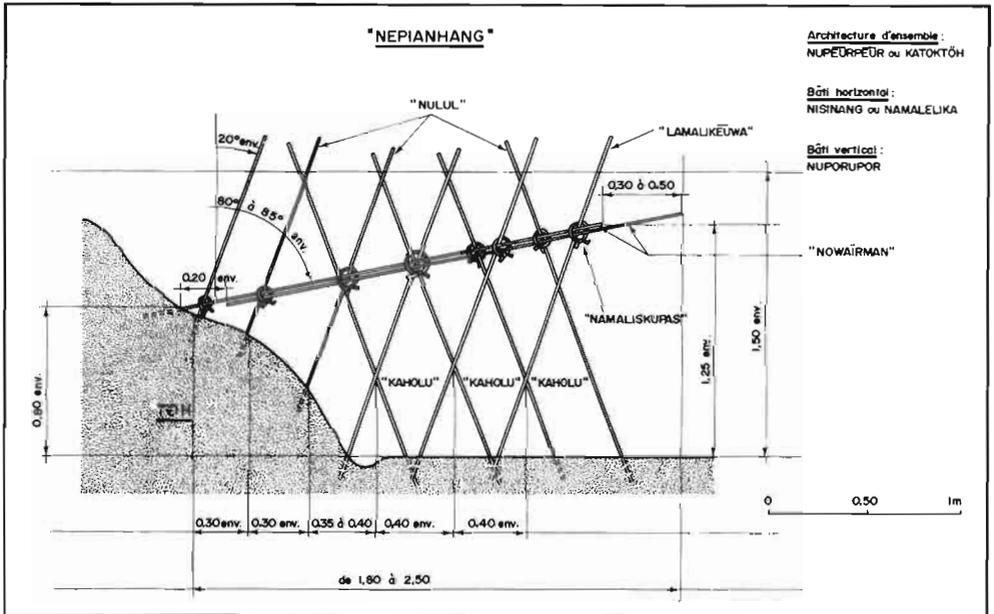
Mais le retour de la magie ne porte pas seulement sur la pratique agraire ; il embrasse aussi toutes les magies de lieux, de plantes et d'eau. Un premier patrimoine de connaissances est pratiquement connu de tous. Il porte sur des plantes aux vertus bénignes, appliquées pour les maladies les plus courantes. Certaines médecines déjà plus élaborées appartiennent aux traditions familiales : toute lignée en possède un certain nombre. Pour les cas les plus importants enfin, il existe des médecines secrètes, détenues seulement par quelques guérisseurs — des « cleva »<sup>1</sup>.

Ces guérisseurs sont à la fois des botanistes avérés, grands connaisseurs de la thérapeutique par les plantes et des visionnaires. Lorsqu'une maladie se déclare et que les remèdes courants sont inopérants, on se rend chez un « cleva ». Celui-ci prend connaissance du cas, puis entre en période de jeûne et de claustration. Il ne s'alimente presque plus, quitte sa femme et absorbe surtout du kava dans un coin de brousse isolé. La nuit, des songes lui apportent la clé du problème posé. La maladie identifiée, il suffit alors de renvoyer à la pierre et à l'homme qui a le pouvoir de guérison ou encore à une thérapeutique spéciale que le voyant compose lui-même à partir de ses plantes. Les médecines de plantes sont presque toujours composées de plusieurs types de feuilles et écorces que l'on a laissé macérer dans l'eau un certain temps. L'ethno-pharmacien Pierre Cabalion l'explique fort bien : « La reconnaissance des symptômes morbides suit une autre logique que celle de la sémiologie occidentale et l'interprétation de leur énoncé est très souvent ardue. Quel terme faut-il adopter pour traduire les noms des maladies reconnues [...] comme la maladie du kava, celle du requin, de l'igname crue, de la banane ou du taro ? La croyance commune attribuée à divers esprits, appelés diables ou fantômes, les causes de la maladie. C'est en combattant ces entités

1. Le mot bislama « cleva » dérive du mot anglais « clever » qui signifie intelligent. Le cleva est quelqu'un qui sait, un « savant » de la Coutume.

L'architecture des tuteurs de roseaux sur les buttes d'igname (toh)





J. BONNEMAISON ET H. GORON

naturelles que l'on peut rétablir la santé du patient. Cette convention permet d'appeler médicaments des recettes *a priori* dénuées d'activité physiologique, puisque leur but n'est pas de guérir directement, mais bien de chasser les esprits du corps de la victime <sup>1</sup>. »

Il existe d'autres magies liées à des arbres, des sources ou des points d'eau. L'eau vive est associée à un culte très ancien. Elle lave les corps comme elle lave les pierres : son rôle est d'embellir et de purifier. L'eau associée à l'arbre est plus spécialement considérée comme la « source » de la musique. Auprès de certaines sources et d'arbres précis, se rendent ceux qui ont la charge de créer les chansons nouvelles. Le bruit de l'eau qui coule, le bruissement du vent dans les feuilles constituent un environnement sonore reproduit par le chansonnier. Il suffit d'être là, dit-on, de faire le vide dans sa tête et d'attendre ; la musique ne peut alors manquer de venir. Les chansonniers, créateurs de poésies chantées, le sont par statut : il s'agit d'une fonction sociale comme les autres, héritée en ligne partrilinéaire et liée à un nom particulier. Les poètes sont considérés comme des magiciens.

A l'eau vive sont associés d'autres pouvoirs. La source sacrée « lave » des mauvais sorts, guérit de certaines maladies entachées d'impureté et renforce la vigueur du corps. Les nouveau-nés, après le sevrage, y sont baignés afin de croître en force et de se prémunir contre les magies maléfiques. Les femmes s'y plongent au sortir de leurs règles afin de se purifier, on y immerge les ignames de semence avant de les planter. Lors de la récolte des prémisses, les « tabu » <sup>2</sup> sont placés sur l'eau de la source pour qu'elle ne soit pas au contact d'un élément « impur ». Les sources sont aussi le siège des magies amoureuses. Dans le Centre Brousse, faire boire à quelqu'un l'eau d'une source particulière conduit à le rendre amoureux. La femme sur laquelle un homme a jeté son dévolu perd le sommeil et se rendra d'elle-même auprès de celui qui la désire. La liste des pouvoirs de l'eau pourrait être multipliée.

Il existe ou existait aussi des pierres de guerre et d'habileté à la guerre, des pierres du courage et de la force, des pierres de l'intelligence, d'union et de désunion, des pierres qui « portent » les langues parlées par les hommes, des pierres qui marquent le territoire, enfin des pierres de magie de divination et de maléfices, des sources et des arbres de magie de beauté et d'amour. Toutes ces pierres, lieux et

1. « Médecine traditionnelle et soins de santé primaire : association ou développement séparé ? » Communication au congrès de Mexico sur la médecine traditionnelle, Publication ORSTOM, Port-Vila, 1984.

2. Le mot est utilisé en bislama pour désigner les interdits rituels.

sources renvoient à un pouvoir personnalisé qui s'incarne dans un homme et dans une lignée.

Pratiquement chaque grande pirogue de terre, ou couple de pirogues, possède, sur l'un de ses territoires, une de ces grandes aires sacrées — les *ika ussim* — dont les pouvoirs sont multiples. On se sert d'elles pour envoûter à distance un ennemi particulier, voire un groupe entier en cas de guerre. Un prêtre, un « tabu-man » en bislama, ou *yatam assim* en langue du Centre Brousse, est attaché à la garde de ce lieu. Le tabu-man, en contact permanent avec le monde magique des esprits *yarimus*, est investi de l'esprit de la « pierre ». Pour cela, il est tenu à distance respectueuse par les autres : par exemple il boit son kava seul, dans un lieu qui lui est réservé. Le tabu-man n'agit que sur ordre des « voix de la pirogue » qui le rétribuent ensuite. Son pouvoir est à double tranchant, car il est également capable de faire disparaître le mal qu'il pourrait susciter. Les tabu-man, considérés comme des êtres dangereux, à mi-chemin entre le monde des hommes et celui des esprits *yarimus*, « mettent la nuit d'autres yeux » racontent des hommes de la Coutume. Ainsi ils peuvent voir les *yarimus* et participer à leur vie, notamment à leurs actes guerriers ou leurs ébats amoureux. Le jour, ils reprennent leurs yeux d'homme et reviennent vivre dans le monde des mortels. Pour cette raison, le groupe délègue au tabu-man le devoir de nourrir les *yarimus* afin que ceux-ci ne viennent pas piller les jardins. Pour cette mission, « l'homme-tabou » réserve, dans son propre jardin, un espace spécial constitué par une butte d'igname autour de laquelle pousse un assortiment de tout ce qui est cultivé. Ce carré symbolique n'est jamais récolté. Dans certains cas, la butte d'igname est surmontée d'un petit échafaudage de roseaux représentant la maison des *yarimus*.

Les grandes aires sacrées sont souvent associées deux par deux à proximité des itinéraires traditionnels. On les retrouve dans d'autres territoires et sous des noms différents. Les aires sacrées forment ainsi des réseaux supra-territoriaux, traversant l'île selon un axe est-ouest, avec un « cœur » situé, en général, sur la route axiale de l'île et des « mains » qui rejaillissent sur les deux versants de l'île.

Au sud du Centre Brousse, l'aire sacrée de Layanepayak s'étend sur un bosquet de près de trois hectares ; la garde en est confiée au descendant direct du *yarimus* qui, avant de se fixer et « dormir » dans ce lieu, mangeait les hommes. Dans l'aire sacrée de Layanepayak, l'actuel « tabu-man » pénètre en « nambas » (étui pénien), après avoir subi des « tabu » de purification sexuels et alimentaires. Il doit, entre autre, se débarrasser des odeurs trop humaines qui peuvent irriter le

*yarimus*. Le lieu est d'autant plus dangereux que l'on se rapproche de son centre ; le « tabu-man » n'y avance qu'en « tremblant » ; le moindre manquement à la loi du lieu provoque en effet des morts et des maladies dont il sera automatiquement accusé. Un autre des réseaux de lieux magiques le plus craint se trouve dans le Centre Brousse. La « pierre » contenant le *yarimus* est entièrement immergée dans l'eau d'une rivière. Il est interdit de couper du bois tout autour et la moindre blessure ou chute entraîne la mort. Il suffit au « tabu-man » de briser la branche d'un bois spécial sur la roche, en prononçant le nom de l'homme visé, pour que celui-ci, littéralement envoûté, meure sans tarder. Cette magie d'envoûtement, liée à la parole, correspond à la société des origines des *kapiel* et de la *nepro*. On la justifie dans l'idéologie traditionnelle en disant que cette magie était la « prison des chefs », en d'autres termes, le moyen de se faire obéir et de punir ceux qui manquaient au code de relation sociale. Aujourd'hui, ces magies d'envoûtement ont pratiquement cessé ; la crainte des lieux est restée, mais le « tabu-man » tend à devenir un homme plus tranquille, qui vit comme tout un chacun.

En dehors des *ika assim*, se répartissent les multiples lieux à *kapiel*, liés en général à des *yarimus* plus débonnaires et pour lesquels la simple magie des hommes du territoire suffit. Certaines de ces magies de lieux, perdues aujourd'hui, ne sont plus utilisées. A la longue il s'est produit une certaine banalisation d'un espace autrefois entièrement empreint de surnaturel... un peu comme si les hommes aux racines magiques, fatigués de l'étendue de leurs pouvoirs, avaient cessé d'y croire.

### *Les magies noires*

D'une toute autre portée sont les *netük*, ou magie noire, qui correspondent à la deuxième société de Tanna : celle de l'honneur et des moitiés politiques ; Karapanemum en est le maître (voir annexes). Les informateurs traditionnels sont en général moins diserts sur les *netük* car tous les hommes de Tanna continuent de les redouter. En 1978, le bruit courut que les magies noires avaient repris au nord de l'île. On parlait d'empoisonneurs qui frappaient des villages entiers et de morts suspectes par dizaines. Je n'ai pas rencontré alors un seul habitant des zones où je me trouvais qui ait émis le moindre doute sur la réalité de ces empoisonnements. Le contexte politique rendait

encore plus tragiques les rumeurs : les gens des groupes coutumiers y voyaient la main de leurs adversaires politiques. Des expéditions, véritables raids guerriers, furent alors entreprises contre les villages soupçonnés de fournir les meurtriers.

La technique des magies noires diffère de celle des magies de lieux. Pour agir, il faut en effet s'appuyer sur un élément matériel quelconque appartenant à la victime : cheveux, mégots de cigarette, déchets d'aliments, bouts de vêtements, etc. Ces éléments, enveloppés de feuilles particulières, sont déposés dans un paquet que le magicien met en contact avec la pierre *netük*. Plusieurs procédés et incantations magiques sont ensuite utilisés. Le résultat est une mort rapide de la victime : atteinte de fièvres et de maux de tête dans la matinée, elle se couche et meurt avant la tombée du jour. C'est à ce signe que l'on reconnaît la marque de la magie noire. Les hommes qui la pratiquent sont des « sorciers » et non pas des individus habités par la présence des esprits invisibles comme le sont les magiciens des pierres. Peut-être est-ce la raison pour laquelle ils effrayent davantage. Ils disposent d'une technique secrète redoutable qui échappe au pouvoir de la communauté. Car cette « magie sauvage » voyage. On comprend dès lors l'acharnement à traquer ceux qui pourraient posséder les pierres *netük* et la facilité avec laquelle fusent les accusations dès qu'une mort suspecte survient. Il semble que la sorcellerie des *netük* se soit aujourd'hui « enrichie » de procédés nouveaux, provenant notamment des îles du nord de l'archipel. Les *netük* actuels agiraient au moyen de cendres résultant de la combustion de paquets spéciaux appelés *nëlapen*, une technique empruntée à la sorcellerie en usage dans l'île d'Ambrym et connue en bislama sous le nom de « Su ». Ces cendres sont mélangées au kava ou à la nourriture de celui dont on veut la mort. Redoutable parce que pratiquée entre proches, cette sorcellerie peut toutefois être utilisée à des fins bénéfiques de guérison. Les *nëlapen* étant liés au monde des esprits morts qui errent la nuit, c'est à eux que s'adressent les incantations. Ils sont souvent détenus par des hommes plus jeunes qui les ont ramenés de leurs voyages dans les autres îles de l'archipel.

### *Les phénomènes de voyance*

Par la magie de l'espace ou du rêve, les hommes essaient d'entrer en communication avec le monde de l'inexplicable. Cette démarche

est traditionnelle bien qu'elle ait pris un nouvel essor à l'époque contemporaine, avec le développement du mouvement « John Frum », dont tous les leaders étaient et restent des voyants.

Dans la société traditionnelle, la voyance était un privilège accordé à certaines lignées. Lorsqu'un problème se posait, on s'adressait à un *yanmik* qui, par statut, avait le pouvoir d'entrer en contact avec le monde des esprits. Dans la Coutume, le *yanmik* est un possédé, une sorte de « chaman », dont l'esprit va rencontrer les esprits *yarimus* et obtenir d'eux les secrets recherchés. Cette fonction a aujourd'hui évolué et, à ma connaissance, il n'existe plus guère d'hommes ou de femmes aptes à tenir ce rôle dans l'actuelle société. En revanche, ceux que l'on appelle les *yemelait*, ou visionnaires, sont devenus plus nombreux. En fait, tout homme qui a des songes peut se targuer d'un pouvoir de vision et de prophétie. Le *yemelait* ne présente pas de signes extérieurs de « possession », mais son esprit quitte son corps durant la nuit pour dialoguer avec les morts ; il découvre alors les secrets des maladies, le sens des événements actuels et les leçons à en tirer. Les *yanmik* traditionnels s'adressaient aux esprits des « pierres » ; les *yemelait*, eux, entrent en contact avec des morts, récents ou connus. Le glissement de la magie vers la communication avec l'au-delà du monde des vivants est un trait caractéristique de l'évolution de ces dernières années. Le monde minéral des *kapiel* et des esprits reste présent et respecté, mais les hommes actuels s'en éloignent au bénéfice de ces nouvelles magies. Ainsi la magie sort-elle de plus en plus de l'armature des pierres où la société traditionnelle avait tendance à l'enfermer pour se présenter comme un phénomène « libre ». Un homme sans statut, sans nom coutumier, sans « pierre » particulière, habitant même dans un lieu qui lui est disputé, peut s'essayer à cette magie et s'y tailler éventuellement un certain succès : les rêves et les techniques sont en effet à la portée de quiconque. Dans ce tournant, le mouvement « John Frum » a servi en l'occurrence d'accélérateur. Ses leaders n'ont en général ni « pierre » ni statut particulier, ce sont même souvent des « transplantés » ; il y a là l'indice d'une mobilité sociale nouvelle, dont les effets, tôt ou tard, concorderont avec l'apparition d'une autre société.

### *Le dialogue avec les morts*

On sait que le « pays des morts » se situe dans les profondeurs de la terre. Car la mort n'est pas la brisure de l'être, mais un changement de

lieux et la plongée dans un nouvel espace dont les gouffres terrestres ou sous-marins sont les entrées naturelles. Les rochers qui s'enfoncent dans le sol et dont on ne voit pas les soubassements, les racines des grands arbres qui plongent dans la terre, les sources qui jaillissent de ce sous-sol sont en contact direct avec le pays des morts.

De ce monde, pourtant, personne n'a connaissance. Il est sous terre, mais où ? Et qui connaît son nom et le genre d'existence que l'on y mène ? Les gens disent simplement d'un mort qu'il a « plongé », c'est-à-dire qu'il est parti, sans que l'on sache vers où. Mystère du chemin des morts dont la magie actuelle des voyances et des divinations a fait son cœur. Le monde des rêves devient une pérégrination vers le monde de ceux qui ont disparu : l'univers des « John Frum » est aujourd'hui presque tout entier bâti sur le dialogue avec les morts ; il ne s'agit plus là de la Coutume originelle, mais d'une croyance.

Autrefois, les morts du littoral devaient être immergés dans des nattes, attachés à une pierre et jetés dans des passes du récif bien particulières, où des requins venaient les dévorer <sup>1</sup>. Dans le Centre Brousse, on les installait assis et recouverts de nattes dans des grottes souterraines. Aujourd'hui, les morts sont enterrés dans un endroit proche de la place de danse. Si les bonnes règles du deuil et du rituel funéraire ne sont pas observées, si l'enterrement ou l'immersion n'ont pas eu lieu dans le bon endroit et dans de bonnes conditions, si les cochons nécessaires lors des repas funèbres n'ont pas été sacrifiés, l'esprit du mort ne peut suivre la route qui va le mener à l'entrée du séjour. Il devient alors condamné à demeurer une âme errante, perd ses lieux et ses routes, se confond avec les esprits *yarimus*, ces êtres de froid et de néant, et partage leur vie. C'est aussi le triste sort de ceux qui ont été tués à la guerre et dont le corps est tombé aux mains de leurs ennemis : ils ne rejoindront jamais la chaude amitié de ceux qui les ont précédés dans le trépas <sup>2</sup>. Le même risque guette ceux qui meurent loin de Tanna et dont le corps ne revient pas sur l'île : enterrés dans une terre étrangère, ils ne pourront pas trouver les routes qui mènent à l'entrée du séjour des morts. Des morts qui, d'une manière générale, continuent souvent de s'intéresser aux affaires du monde. La nuit, leur esprit revient rôder près des lieux des hommes. Ils trouvent un réceptacle dans les plantes « totémiques » qui pous-

1. Cette pratique avait lieu en particulier dans les clans qui font du requin l'un de leurs totems.

2. Les gens de Tanna traduisent cette idée en affirmant que lors d'un festin anthropophagique, ce n'était pas un homme que l'on mangeait, mais un *yarimus*. Ils ne font dès lors qu'anticiper, car celui qui n'est pas enterré (ou immergé) dans les lieux de son clan a perdu toute chance de rejoindre le pays des trépassés. Ce n'est plus un homme et il ne sera jamais un ancêtre, c'est donc un *yarimus*.

sent sur leur lieu de sépulture. Ce sont avec eux que les voyants cherchent à entrer en communication. Peu après la mort tragique d'Alexis Yolou, le chef politique des « John Frum », un fort tremblement de terre secoua l'île : on l'attribua aussitôt à une manifestation de son esprit et à un message posthume que les différents voyants de l'île cherchèrent à interpréter.

Pour l'homme de Tanna, les morts demeurent donc des êtres proches. Mais alors que les anciens cherchaient surtout, par leurs rituels, à s'en protéger, la tendance semble aujourd'hui s'inverser. Toute une partie de l'actuelle société traditionnelle cherche à établir un dialogue avec les morts afin d'en tirer de nouvelles sources de connaissance. Le monde des « pierres » et des *yarimus* est certes toujours omniprésent — on continue à le respecter, particulièrement dans les magies nourricières et de fécondité agraire — mais tout un univers de magies nouvelles tend de plus en plus à se superposer à lui. Le kava, qui ouvre le monde des rêves, joue dans cette nouvelle perspective un rôle de plus en plus important. Face à ces nouvelles tendances qui s'épanouissent surtout en milieu « John Frum », les païens, fidèles à leurs pierres et à leurs lieux sacrés, comme c'est le cas de ceux du Centre Brousse, demeurent très méfiants.

## CHAPITRE X

### La guerre volée

*« Long stil fit, i no got sori... » (Lorsque la guerre est volée, elle est sans merci<sup>1</sup>.)*

La guerre faisait rage, dans la deuxième moitié du siècle dernier, lorsque débarquèrent les premiers missionnaires. Depuis ce temps, le conflit n'a jamais cessé. Pourtant, selon la tradition orale, le temps de la *nepro* était un temps de paix et d'unité. L'île, dit-on, ne formait qu'une seule et même entité culturelle et politique, une seule « pirogue ». Tout le peuple de Tanna vit aujourd'hui dans la nostalgie de cette période...

Par la séparation qu'ils opèrent dans leurs récits entre une période de paix suivie d'une période de guerre, les gens de Tanna affirment bien que « leur société est d'abord une histoire ». Cette société se comprendrait mal si on la considérait comme une « structure » qui se reproduirait, au fil des générations, identique à elle-même : elle apparaît au contraire engagée dans un « destin ». De cela, chacun des grands groupes de l'île est parfaitement conscient. Leur recherche d'une solution au problème de la désunion constitue le fond du débat « politique » d'aujourd'hui.

1. Parole d'un homme de Tanna.

## Pourquoi la guerre ?

Les mythes l'affirment : la cause profonde de la guerre, c'est le don ou du moins ses conséquences. La guerre ne peut pas naître de la division des hommes sur des territoires différents. Cette division suit des limites naturelles : les territoires créés par Wuhngin constituent une « nature » qui, en soi, ne peut être une cause ou un objet de guerre. Les hommes, lorsqu'ils restent sur leur territoire, connaissent la paix ; c'est lorsqu'ils en sortent et entrent en relation les uns avec les autres, qu'ils risquent la guerre. A l'image de leurs ancêtres de la horde hurlante, ce sont des forces batailleuses et susceptibles, en relation perpétuelle de compétition. En temps de paix, les rituels d'échange sont les domaines où se joue cette compétition. Tout *niel* est, comme on l'a vu, un don qui implique réciprocité par un don équivalent ou par un service de même nature. Mais cette relation qui dans son principe est égalitaire et d'essence généreuse, peut dans la pratique aboutir à des résultats inverses. Car le geste du don peut être perçu comme l'expression d'une volonté de domination politique par celui qui, ne pouvant le retourner dans la même exacte mesure, entre dans la spirale du complexe d'infériorité et de la vanité blessée. Inversement, celui qui donne trop connaît alors un sentiment de frustration. Le don, s'il n'a pas de contrepartie égale, crée la dette et par là brise l'égalité originelle. Ce danger explique qu'aujourd'hui encore, tous les rites d'échange se caractérisent par une comptabilité minutieuse et une stricte égalité de dons et de contre-dons. Le moindre manquement à cette règle risque de se retourner contre le but recherché, transformant un pacte d'alliance en une offense et privant l'un des partis de sa donne, l'autre de son honneur.

Les traditions orales rapportent que la première des grandes guerres de Tanna, opposant des groupes importants, eut lieu aux White Sands, dans la région du volcan. La « pirogue » de Yaneumwakel avait invité celle d'Ipenien pour procéder à un échange rituel de pigeons verts (*nowamenek*). Les deux « pirogues » formèrent plusieurs compagnies de chasseurs qui, le jour venu, échangèrent leur butin. L'une des deux compagnies donna moins que l'autre, ce qui fut reçu comme une insulte. On prit rendez-vous dans la plaine des cendres du lac Siwi pour se battre. Massaka, chef de guerre d'Ipenien, avait gagné le *nowamenek* : c'était un « grand homme », un héros,

célèbre pour son adresse à la chasse. Il mena le combat contre l'alliance formée par ceux de Yaneumwakel mais lui et les siens furent battus. Les corps des guerriers d'Ipenien et de leurs alliés furent jetés dans le lac Siwi tandis que Massaka, sain et sauf, s'enfuyait par la route du nord. Il traversa le Centre Brousse, quitta Tanna et sa longue fuite s'acheva à Mataso, dans les îles Shepherds où, selon le mythe, il répandit les pigeons de Mwatiktiki qui y étaient inconnus <sup>1</sup>.

Une autre tradition évoque le début des guerres dans le Centre Brousse. Deux groupes s'affrontaient, ils se livraient à un simulacre de guerre lorsque de petites pierres, portées par la marée, vinrent mourir sur la grève. Certains hommes s'en saisirent pour en faire des pierres de jet. Le chef de l'un des deux groupes, reconnaissable à la feuille de taro sauvage qu'il portait au bras, fut tué. Son corps fut jeté dans le lac Siwi, mais il refusa de couler, malgré la lourde pierre attachée à sa jambe. En désespoir de cause, la victime fut enterrée dans le sud de l'île à Enfitana. De là, la guerre se ralluma aussitôt opposant toutes les pirogues de Tanna. Ce fut la première grande guerre.

Le plus ancien de ces récits explique l'origine de la guerre, le second fait état explicitement de la division de l'île en deux « moitiés » politiques : les *koyometa* et les *numurukwen*. Avec ces moitiés, la guerre prit une nature différente et de nouvelles structures de pouvoir virent le jour à l'est de l'île.

Dans les premières guerres de la *nepro*, le combat était, dans un sens, loyal. On dit que dans ce cas « two falla i fit blong agree », ce qui, en bislama, signifie « on se battait d'un commun accord ». Mais il pouvait exister des affrontements sauvages menés au mépris des lois. Ce type de guerre est appelé en bislama « stil fit », autrement dit « la guerre volée », celle qu'on n'a pas le droit de faire. L'histoire de la société de Tanna se serait jouée dramatiquement au nœud gordien du passage de la « guerre d'un commun accord » à la « guerre volée ».

### *Pour la gloire des grands hommes*

La guerre d'un commun accord n'est pas considérée comme un phénomène aberrant qui détruit la société, mais bien au contraire

1. Dans la tradition de Tanna, l'île de Tongoa dans les îles Shepherds porte depuis le nom de Massaka.

comme un rite qui fait partie du jeu de la relation sociale. Elle n'est pas le contraire de la relation d'échange ; elle en est le prolongement par d'autres moyens.

L'absence d'une autorité politique centrale sur l'île, l'égalité de droit et l'autonomie de chacun des groupes qui composent le *nexus* social, entretenaient en effet une compétition quasi permanente. Les rites de l'échange constituaient un premier moyen pour établir une relation de domination entre grands hommes. Mais le même but pouvait être atteint encore plus radicalement par la guerre, au cas où l'une des parties voulait aller plus loin. C'est par l'alternance entre les rites de guerre et l'échange de biens cérémoniels que s'affirmait en définitive l'honneur des grands hommes. Une extrême susceptibilité semble avoir marqué les relations qu'entretenaient ces personnages. Pour en limiter les effets, toutes les rencontres sociales entre groupes différents étaient soigneusement formalisées par le rite. Le moindre manquement aux règles de préséance était considéré comme une insulte qui n'avait d'autre issue que la guerre. Au fond, la société de Tanna est bâtie sur une contradiction : elle est de nature égalitaire mais d'aspiration aristocratique. La compétition des « égaux » s'y révélait permanente.

Si l'on fait le bilan des causes de guerres traditionnelles, elles semblent avoir assez rarement résulté de convoitises économiques ou d'intérêts proprement matériels. Dans la Coutume de Tanna, les biens économiques, produits au-delà de la norme de subsistance, sont destinés à être « donnés » dans les cycles d'échanges rituels domestiques ou politiques. Pourquoi donc se battre pour arracher aux autres ce qui, de toute façon, est destiné à être donné ? Le concept même du vol n'a eu que peu de réalité dans la société traditionnelle. Dans la Coutume, les biens ne s'accumulent pas mais circulent constamment. On est riche du don que l'on fait et de la qualité de relation sociale qui en découle, non pas de la thésaurisation de biens qui, de toute façon, ne se prêtent pas à une longue conservation. De même, le territoire adverse peut, si on en a les moyens, être conquis et saccagé mais en aucun cas usurpé. En d'autres termes, on combattait l'adversaire, mais on ne lui prenait pas ses terres. Il y avait là un saut que la société de la Coutume se gardait bien de franchir.

Les grands hommes, pour employer une métaphore familière à Tanna, sont des « arbres » qui croissent en hauteur. Ils se battent pour dominer et conquérir l'espace du ciel et de la gloire, mais ils ne croissent pas aux dépens du territoire des autres. Chaque arbre doit rester fidèle à ses racines ; il ne peut se magnifier que sur sa propre terre. Une fois envahi, le territoire de l'adversaire était évacué ; la

guerre avait désigné un vainqueur et l'honneur d'un grand homme avait été poussé plus haut, cela semblait suffisant. A quoi bon en outre aurait-il servi d'occuper une terre adverse alors que l'horticulture itinérante ne réclamait ni tenure permanente, ni propriété fixe des sols ? La guerre d'antan, une fois bien conclue, s'achevait par le retour à l'état territorial antérieur.

### *Le comportement dans l'arène*

La guerre mélanésienne se règle dans un langage codé qui la fait ressembler à un rite dont l'issue incertaine est sacralisée par le sang de ceux qui vont mourir. Le territoire fournit le cadre de l'arène. Il y a des lieux pour se battre, des routes pour trouver des alliés, des règles et des « tabu » à observer. La guerre se déroule à champ ouvert, aux yeux de tous, dans un combat codé. Femmes, enfants et vieillards n'étaient pas affectés par une activité qui n'intéressait que les hommes et, plus précisément, les « hommes véritables », c'est-à-dire les *yani niko* ou « voix de la pirogue », aptes à un statut de pouvoir politique. Pour se battre, il fallait avoir atteint un certain âge, autrement dit ne plus être imberbe. A ce signe fondamental, se reconnaît chez les jeunes gens le passage à l'état d'homme. Ils avaient alors le droit de « prendre femme » et... le devoir de combattre pour l'honneur des grands hommes, quand ce n'était pas pour le leur.

Les magiciens agraires étaient absents des champs de bataille, ce qui exprime leur état politique diminué. Les magies dont ils sont les maîtres portent une puissance qui leur vaut le respect mais les exclut du domaine du pouvoir et de l'arène de compétition. Pour cette raison, le territoire dépositaire des lieux d'origine des magies agraires — Ipeukel — était en principe privé de l'honneur redoutable d'abriter les guerres traditionnelles d'antan. La même loi de rejet s'appliquait aux hommes du nord de l'île. Ceux-ci en effet sont tous considérés comme des « filles de Yapar », la femme du nord, épouse du héros Kaluas, l'homme du sud. Les « hommes-femmes » du nord, en particulier ceux d'Imafin, maîtres des rituels de circoncision et magiciens renommés, se voyaient, en raison de leur statut, réduits à une neutralité de principe qui les tenait à l'écart de l'univers de la guerre.

L'une des grandes règles de la guerre voulait que le combat n'oppose jamais des groupes directement en conflit, seuls les alliés des parties en présence s'affrontaient. Cette règle découle du principe

de la parenté de sang entre territoires voisins. Le sang ne peut en effet faire couler son propre sang ; un frère ne peut tuer son beau-frère, ni un neveu son oncle maternel. Dans la Coutume, le monde « vécu » est celui où l'on sait nommer les êtres aussi bien que les lieux. L'interdiction de la guerre au sein de cet espace garantissait un minimum de paix physique. La paix civile n'était pas garantie pour autant car c'est bien souvent au sein de cet espace de proximité que naissent les conflits les plus âpres. Le paradoxe était donc entier ; la guerre était possible là où il n'y avait pas de conflit mais elle était interdite là où ils existaient. La civilisation du réseau qui « apparente » les voisins et en fait des « mêmes », obligeait à recourir, pour en découdre, à des détours complexes. Pour combattre son voisin, la solution consistait à s'adresser à un tiers suffisamment éloigné pour s'acquitter de la tâche sans faillir à la loi du sang. L'étranger lointain venait donc verser le sang que la trop proche parenté et proximité spatiale interdisait à soi-même de faire couler. On retrouve là une certaine duplicité de la Coutume : ce qu'on ne peut faire soi-même, on peut toujours le faire faire par quelqu'un d'autre ou encore le faire au nom d'un autre. Dans un tel système, une loi, même réputée incontournable, secrète elle-même la parade qui la rend inutile...

Pour agir de la sorte, le réseau des routes d'alliance fonctionnait de la même façon que dans le cas des règles de mariages ou des rituels d'échange. Si A, désireux de régler un compte avec B, ne peut aller au

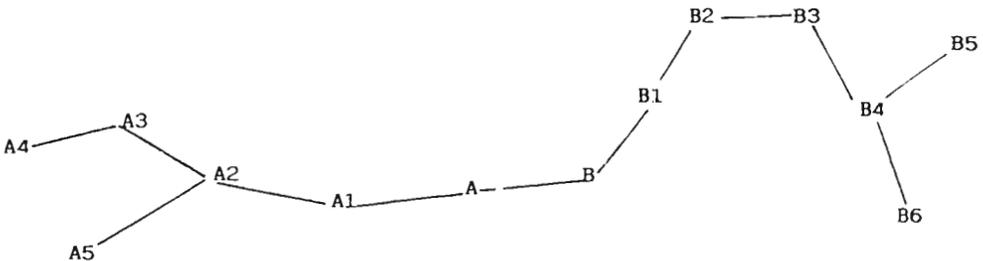


Schéma des relations d'alliance

combat contre lui, il s'adressera à ceux « qui sont dans son dos » pour le faire à sa place. Le chemin de l'alliance se transforme alors très exactement en un « sentier de guerre ».

Le principe de construction de ces coalitions de guerre repose sur la liberté de décision de chacun des partenaires. Le message chemine librement : chaque allié s'adresse à qui il veut pour donner suite à l'invitation. Il peut même bloquer le message. L'opposition d'un allié sur le cheminement d'alliance oblige dès lors à se tourner vers d'autres routes et à rechercher d'autres alliances.

« Couper le banian » représente la métaphore explicite de la déclaration de guerre. Le messager donnait aux alliés une branche de banian coupée que l'on faisait passer de proche en proche. Accepter la branche du banian, c'était accepter son message, le relayer vers ses alliés et entrer soi-même dans la coalition. Lorsque chacun des belligérants avait constitué deux partis de guerre, le défi était lancé. « D'un commun accord », un rendez-vous était pris pour la rencontre, quelque part dans un espace neutre et dégagé. La plaine de cendres du lac Siwi était l'un de ces lieux, les savanes herbeuses des White Grass sur la côte ouest en étaient un autre ; à l'occasion, on défrichait par le feu des endroits spéciaux pour que la rencontre puisse avoir lieu, au vu et au su de tous. Une fois le lieu de l'affrontement choisi et le jour fixé, le guerrier s'apprêtait à la guerre comme s'il allait à une fête ; il fuyait le monde des femmes et observait les interdits alimentaires destinés à le durcir et à le rendre invincible. La veille du combat, il se baignait dans des trous et vasques d'eau sacrée ou près des sources d'eau chaude. Ce bain rituel, appelé *amatua*, purifiait des contacts que les guerriers avaient eus auparavant avec le monde des femmes ; il protégeait également des mauvais sorts et des magies maléfiques jetés par les ennemis. Partout les magiciens des deux partis s'activaient pour entraîner la victoire de leur camp, tandis que les devins rêvaient, prédisaient un sort victorieux ou conseillaient une stratégie pour la bataille. Après le bain *amatua*, les hommes s'enduisaient de feuilles odoriférantes et de substances végétales qui rendaient leurs corps huileux ; ils se peignaient le visage en barres transversales de couleur jaune et rouge. Les *yrëmëra* distribuaient les plumes de coq ou d'épervier à ceux qu'ils jugeaient les plus dignes de les représenter sur le lieu du combat. Bref, les guerriers portaient apprêtés comme pour la danse, les magies de beauté étant tout autant nécessaires à la guerre que les magies d'invincibilité. La guerre représentait l'un des grands moments de la vie sociale ; les réseaux d'alliance se rétablissaient et les « chefferies » se confortaient. Les guerriers étaient beaux, comme le sont aujourd'hui les danseurs

peints, décorés de plumes, de feuilles et de fleurs : la guerre est aussi un spectacle.

Lors de ces batailles, les boucliers étaient inconnus. Les pierres de jet, maniées avec adresse, représentaient une arme redoutée : elles étaient de plusieurs types, comme ces pierres *kako*, légèrement recourbées, que l'on jette au moyen d'une fronde en liane, que le lanceur fait tourner à bout de bras. Plus tard vinrent les pierres *kasawaso* (ou *kasoso*), dont les gens de Yenkaï — pourtant hommes de paix — s'étaient fait une spécialité<sup>1</sup>. Chaque guerrier possédait plusieurs de ces pierres dans le panier qu'il emportait à la guerre. Deuxième arme de jet : le grand arc de guerre en bois de fer, long d'environ deux mètres. Enfin, pour le combat rapproché, les sagaies et un casse-tête (*nal-nal*, en *bislama*).

Le combat d'arène était précédé de discours ainsi que de chants et de danses spéciales destinés à intimider l'ennemi tout en donnant à chacun le « cœur » nécessaire. Le combat prenait rarement la forme d'une bataille rangée : le plus souvent, sous un front mouvant, ponctué par des reculs et des avances, se déroulait une série de combats individuels du style duels singuliers. Ceux qui avaient la réputation d'être des grands guerriers, les héros de chaque camp, faisaient alors la preuve, au vu de tous, de leur vaillance et de leur courage. Souvent la mort de l'un de ces « héros » arrêtait le combat ; le parti à qui il appartenait refluait, les vainqueurs restaient maîtres du champ de bataille.

### « Attacher ensemble les pirogues »

Les véritables protagonistes qui avaient déclenché les hostilités observaient la joute guerrière de loin et leur rôle se bornait à faire des magies en faveur de leurs alliés. Dans le cas des guerres à champ ouvert, se déroulant dans le respect des règles, il revenait aux grands hommes de la région d'y mettre fin en temps voulu. La guerre décidée d'un commun accord était alors « conclue », soit parce qu'un vainqueur se dessinait — et le champ de bataille restait alors en sa possession — soit parce qu'il y avait eu assez de morts des deux côtés.

1. Ces pierres sont fabriquées à partir d'un mélange de cendres volcaniques pures et de résine de l'arbre appelé en *bislama* « *milktree* » (*Antiaris toxicaria*) ; l'amalgame forme une sorte d'enduit que l'on peut réduire aux dimensions et formes voulues. Cet enduit est ensuite placé à l'intérieur de bambous et cuit à petit feu. On obtient alors des sortes de petits cylindres de ciment dur, de forme et de dimension homogènes qui, bien maniés par une fronde, constituent des projectiles redoutables.

Les hommes de Tanna se servent, pour désigner le retour au calme, d'une nouvelle métaphore : « abattre la voile de la pirogue », ce qui signifie mettre fin à l'errance de la pirogue, la calmer et lui faire retrouver la sérénité du havre de la paix.

Une grande guerre doit en principe se conclure par la préparation d'un grand *nekowiar*, où se retrouvent, mais pour un tout autre propos, les antagonistes précédents. Le *nekowiar* signe donc la réconciliation. Sans lui il ne peut y avoir de paix politique réelle entre des anciens ennemis ; inversement si le conflit dure dans les cœurs et que l'un des éléments du système d'alliance persiste dans son désaccord, le *nekowiar* ne peut s'organiser<sup>1</sup>. Les messages ne circuleront pas et tout le mécanisme constituant les mariages de compagnies de danse sera bloqué, ce qui risque tôt ou tard de provoquer la reprise des combats. La fonction profonde du *nekowiar* est donc de réunir les bouts de la route que le conflit a rompu. Les *yrëmëra*, qui s'étaient tus pendant le temps des hostilités reprennent alors leur position à l'avant de la pirogue et commandent le travail des « hommes-femmes » — les *naotupunus* — qui vont permettre l'abondance dans les jardins. On dit encore à Tanna que le *nekowiar* est à l'image de la liane *katik*, une liane très forte que l'on emploie dans la construction des pirogues : il refait l'unité, il noue les nations les unes aux autres, il « attache les pirogues » (*alise niko*). Le « sentier de la guerre » redevient alors un chemin d'alliance.

En marge du *nekowiar*, une série de prestations parallèles sert à régler le conflit une fois pour toutes : les protagonistes s'échangent aussi bien des alliances de mariage que leur droit de souveraineté sur des bouts de terre (les *silen*). Dans ce dernier cas, il s'agit de matérialiser et d'inscrire dans le sol la nouvelle alliance. Les guerriers tués sont « remboursés » en cochons, en terre, en femmes : le vaincu oublie sa défaite et le vainqueur sa victoire. Des chansons, sortes de poèmes codés, sont créées pour mémoriser le conflit et célébrer les noms des héros qui y ont acquis de la gloire. Tels sont les principes d'une guerre mélanésienne contrôlée par les maîtres des pirogues (les *yani niko*).

1. C'est l'une des raisons pour lesquelles ces dernières années, il n'a pas été possible de faire un seul *nekowiar* dans le Centre Brousse ou dans l'ouest de Tanna. Le long de la route Napanaklai, en particulier, les oppositions restaient trop fortes pour que le rite de paix puisse s'accomplir ; les chaînons intermédiaires refusaient de faire circuler les messages venant de groupes auxquels ils étaient politiquement hostiles.

## *La guerre des réseaux*

Ce type de guerre permet une libération contrôlée de la violence : l'affrontement a bien lieu, mais on lui conserve certaines limites, qu'il s'agisse du nombre des victimes, de la mise à l'écart des non-belligérants et de l'intégrité territoriale des groupes concernés. En évitant de mettre en contact direct les parties directement intéressées, en choisissant de procéder par alliés interposés, la société de l'île marque le souci très clair de contrôler l'instinct de violence. La guerre a servi à une plus grande expression de la gloire des grands hommes qui, tout à la fois, ont su l'animer et l'arrêter. Mais le contrôle strict de la guerre mélanésienne a aussi une fonction spatiale : elle permet à l'univers des routes et aux réseaux d'alliance de demeurer constamment « ouverts ».

La société de Tanna fonctionne, on l'a vu, sur la base de réseaux spatiaux qui réunissent le long d'un itinéraire une succession de groupes autonomes, en relation constante. Chaque maille de ce *nexus* doit pouvoir communiquer avec ses voisines. La fluidité le long de la chaîne de relation est indispensable pour qu'un message puisse passer, faire le tour de l'île et même éventuellement rayonner vers les autres îles du sud. Qu'un seul maillon « saute » et la chaîne se casse ; les échanges des femmes pour mariage à longue distance ne peuvent plus opérer, les complexes d'échanges rituels également. Personne ne peut sauter, sans risques, une maille manquante : si A refuse de communiquer avec B, tous ceux qui sont dans le dos de A et tous ceux qui sont dans le dos de B seront également privés de relation. Il faudra alors chercher d'autres « portes », d'autres intermédiaires, créer de nouvelles routes... La guerre directe qui éclate entre voisins géographiques disloque le réseau des relations sociales qui va de place de danse en place de danse. Avec elle, l'île retourne à son cloisonnement originel, dont aucune grandeur, aucune construction d'ensemble ne peut sortir ; le conflit condamne au mariage consanguin et interdit toute relation lointaine. Aussi convient-il d'éviter ce type de guerres : d'autres doivent venir se battre à la place des groupes concernés. La pirogue A se tourne vers ceux qui sont dans son dos et la pirogue B fait de même. L'affrontement direct est évité. La guerre achevée, les groupes « ennemis » qui n'auront jamais été que des adversaires indirects pourront reprendre des relations de voisinage normales.

Si la division en deux « moitiés », *koyometa* et *numurukwen*, fut au début si bien acceptée, c'est sans doute parce qu'elle se moulait parfaitement dans ce système en réseau. L'idéologie des deux pirogues, en pénétrant au cœur de chacune des « pirogues » territoriales, revint à créer dans chacune des mailles du filet deux groupes locaux frères, eux-mêmes maillons de deux chaînes d'alliance continues faisant le tour de l'île. Au cas où les *numurukwen* d'une « pirogue » entraient en conflit avec leur vis-à-vis *koyometa*, ils s'adressaient à tous les *numurukwen* de l'île pour régler le différend à leur place et les *koyometa* faisaient de même. Le code de l'alliance était donc simplifié et rendu encore plus efficace : les messages circulaient librement en s'adressant chaque fois à des alliés de la même identité politique.

Il en résulta des réseaux d'alliance beaucoup plus mobiles ; les messages tournaient rapidement sur toute l'île et permettaient aux « grands hommes » qui les lançaient des rassemblements bien plus puissants. Le problème d'un chaînon manquant ou hostile dans le *nexus* spatial des relations ne se posait plus ; tout message bloqué par une des « moitiés » de la chaîne pouvait circuler par l'autre. L'alliance des phratries en permettant la continuité de la communication constituait donc une avancée vers une plus grande unité politique de l'île. La société n'était plus formée par une centaine de « pirogues » autonomes et peut-être anarchiques, mais par deux « moitiés » mimétiques qui les traversaient toutes et que commandaient en quelques lieux-forts des grands hommes, en relation constante les uns avec les autres. Le point central du système reposait en définitive sur cette relation. Les « grands hommes », *koyometa* et *numurukwen*, qui occupaient les places de danse commandant les systèmes d'alliance, déclenchaient la guerre et l'arrêtaient à volonté. L'ordre social tenait dans la qualité de leur accord. En somme, la Coutume reposait sur un pouvoir bicéphale qui impliquait un dialogue permanent entre ses leaders. C'est lorsque ce dialogue cessa, que l'ensemble de la société évolua de plus en plus mal : « la guerre des pirogues » devint alors « une guerre volée ».

### « La guerre volée »

La « guerre volée » est une guerre sauvage et sans loi qui n'obéit à aucun contrôle, social ou culturel. Ici, le secret et la ruse prévalent. Si

un groupe entend régler des comptes avec un autre, le premier de ses préparatifs consistera à fermer toutes les issues par lesquelles l'ennemi serait susceptible de s'échapper ou de recevoir du secours de ses alliés. Il faut donc prévenir tous les voisins géographiques pour imposer leur silence. Ceux-ci, s'ils ferment leurs routes et ne reçoivent plus de message, « font les sourds » ; le groupe adverse, isolé et enveloppé dans une chappe de silence, ne peut plus communiquer ni faire passer de message. Coincé au centre d'une masse hostile, sans échappatoire possible, le voici pris au piège. Il n'y a plus dès lors qu'à agir à l'improviste, c'est-à-dire sous la forme d'un « raid » meurtrier, d'une exécution accomplie par surprise, de nuit ou de préférence à l'aube. Le parti adverse attaque le territoire choisi et se porte sur ses hameaux ; on ne cherche pas ici à se mesurer à l'adversaire, on cherche à l'anéantir. Pour cela, le « blocage des portes », autrement dit des routes, est essentiel. Les victimes perdent toute chance de salut si leurs alliés ferment leur territoire et ne répondent pas au message de secours. Le cas de non-accueil des fugitifs semble toutefois avoir été extrêmement rare : les alliés, s'ils ont été contraints d'observer une neutralité silencieuse — ce qui, en soit, constitue déjà une trahison par rapport à leur statut — ne peuvent décemment refuser l'accès de leur territoire aux rescapés. On dit alors pudiquement qu'ils « entrouvrent leur porte » : les fugitifs ne resteront pas sur le territoire soi-disant allié, car l'ennemi est trop proche et leur présence serait dangereuse pour leurs hôtes, mais ils sont autorisés à traverser ce territoire pour fuir au loin, de groupe en groupe, jusqu'à trouver enfin un refuge leur assurant la sécurité.

Ceux qui se sont enfuis mettront parfois plusieurs générations pour revenir sur leurs lieux. Les voici devenus des hommes qui « flottent », sans terre, sans racines et sans pouvoir, entièrement « dans la main » de ceux qui les accueillent. La terre des vaincus n'est plus alors qu'un territoire mort, une « dead land » : le plus souvent, les vainqueurs, après l'avoir razzinée, parsèmeront cette terre de « poisons » et de « maléfices » avant de l'évacuer... Dans la plupart des cas, la « guerre volée » n'aboutit pas à la conquête du territoire adverse, mais à sa destruction. Une forme plus mineure de « guerre volée » consistait à assassiner le ou les adversaires au cours d'embuscades tendues sur un sentier, puis à se replier.

La « guerre volée », on le voit, est une exécution portant sur un individu, parfois sur un groupe entier. Aux yeux de ceux qui l'accomplissent, ce n'est pas une guerre normale, mais un acte de « police ». On ne se réconcilie pas avec ceux que l'on punit et auxquels on impose sa loi : seule leur soumission importe et si cela ne suffit pas,

leur anéantissement. Pas question, dans ce schéma sauvage, de conclure par le rite des actes qui se sont déroulés en dehors du rite. Par la « guerre volée » s'exercent généralement la justice de la Coutume et le droit des grands hommes. Un homme ou un groupe qui, pour une raison ou pour une autre, se met « hors-la-loi », mérite la mort, soit qu'il n'ait pas respecté les hiérarchies et les préséances de la société traditionnelle, soit qu'il ait provoqué des « troubles » sociaux, les plus graves d'entre eux, et aussi les plus fréquents, étant les accusations de sorcellerie, de magie noire ou de rapt de femmes. S'étant placé hors des lois de la Coutume, il ne mérite donc pas d'être traité selon les lois de la Coutume : c'est par la ruse et au milieu du silence général qu'il sera exécuté.

Finalement, le principe de la « guerre volée » établit le pouvoir d'un vainqueur, crée un vaincu et expulse les fugitifs. Conçue au départ comme une guerre de « justice », la « guerre volée » peut aussi devenir une guerre « politique ». Ceux qui la pratiquaient pouvaient se débarrasser ainsi de leurs rivaux et imposer leur pouvoir. Bref, brouiller définitivement les règles de l'ordre social sous prétexte de le défendre.

### *La dérive et la tragédie*

A un moment historique précis, le processus de la guerre semble s'être déréglé. Commencées en guerres rituelles « d'un commun accord », les guerres se conclurent en guerres d'extermination ; la société perdit alors ses moyens de contrôle. L'histoire de l'île devint une suite incohérente d'actes guerriers, marqués par la fuite des vaincus et par l'émergence d'un parti vainqueur. La guerre mélanésienne dérivait en guerre sauvage. Que s'était-il passé ?

A Tanna, on accuse presque partout la division de l'île en deux « pirogues » d'avoir exacerbé le processus guerrier en institutionnalisant la coupure de la société. Chaque conflit local devint en effet une affaire politique qui intéressait l'île entière et dressait les deux « moitiés » l'une contre l'autre. Cette explication, qui porte l'accusation au cœur du système des phratries, est en partie exacte mais insuffisante car elle reste au plan des généralités. A preuve l'exemple des îles matrilineaires du nord-est de l'archipel, comme Aoba ou Pentecôte, où les moitiés — structurellement exogames il est vrai — ont fonctionné sans aboutir à un tel résultat. En outre, les récits des premières

guerres générales opposant les *koyometa* aux *numurukwen* font état d'un contrôle relativement rigoureux.

Il existe une autre explication plus précise donnée par la tradition orale de la place de danse de Yaneumwakel. Selon cette tradition, l'île se révéla trop peuplée à un moment donné : dans l'espace fermé de Tanna, la terre manquait, des conflits locaux s'allumaient, de plus en plus difficiles à maîtriser et la famine menaçait. C'est pour alléger la démographie trop lourde de l'île et rétablir leur pouvoir que les « grands hommes » des phratries auraient déclenché une grande guerre du nom de *kapakol*. Il fallait, pour que la paix revienne, réduire le nombre des hommes et allumer une guerre « d'un commun accord » afin que cesse enfin la multitude des « guerres volées » locales. Ce grand combat fut donc meurtrier mais c'était l'un de ses buts ; il entraîna l'extinction de certains groupes. Les séquelles furent telles qu'une véritable réconciliation ne put par la suite jamais s'effectuer. A partir de ce moment se produisit le début de la dérive : les deux pirogues, *koyometa* et *numurukwen*, fonctionnèrent comme de véritables « nations » antagonistes.

Cette thèse de l'intensification de la guerre par une surcharge démographique est une explication possible, bien que difficile à vérifier historiquement. Elle n'apparaît pas sans fondements si l'on relève tous les noms de lieux-dits autrefois peuplés selon la tradition orale et qui furent abandonnés à la suite de ces guerres. La hantise du surpeuplement dans un espace clos et sans échappatoire paraît bien avoir été l'une des préoccupations constantes de la société traditionnelle.

Mais au fond c'est la logique du système des deux « pirogues » qui portait en elle le risque de la radicalisation. L'apparition d'un parti progressivement vainqueur brisa le mythe de l'égalité politique des « pirogues ». L'entente des « grands hommes » des phratries qui vivaient ensemble sur les lieux forts n'y résista pas. Tout se passe en fait comme si l'institution des phratries s'était retournée contre le but de ses instigateurs : créée pour régler la guerre, elle devint une mécanique folle qui précipita la société dans un affrontement permanent. Le passage à la guerre « sauvage » s'explique par la radicalisation de la rivalité mimétique des deux moitiés. Désormais, ce ne sont plus en effet des territoires, théoriquement égaux, qui, par l'alternance de la guerre et de la paix, rythment l'équilibre de leurs relations, mais pratiquement deux « peuples frères » qui finirent par devenir ennemis sur un même territoire : l'un alors apparut de « trop ».

Le moment décisif où la société bascula dans la guerre sauvage fut celui où les moitiés cessèrent d'être intermariantes. L'idéologie de deux « pirogues » spécifiait bien à l'origine que les deux moitiés

devaient s'échanger des épouses à chaque relais rituel et occasion de paix. Si les mariages entre moitiés cessèrent, c'est sans doute parce que la paix ne revint pas ou qu'elle revint dans de mauvaises conditions. Chacune des deux moitiés réorganisa en conséquence ses propres réseaux de mariage ; la route des alliances de guerre devint le cadre exclusif des réseaux d'alliance de mariage et le sang, autrefois mêlé des *koyometa* et des *numurukwen*, devint un sang unique, exclusif de l'autre. Le cercle de la guerre achevait de se boucler sur lui-même ; l'absence de paix rendait les mariages impossibles entre les deux moitiés, tandis que l'absence de mariage rendait impossible le retour à la paix. La logique de la rivalité croissante fit dépasser le point de non-retour.

Avec la disparition des alliances de mariage entre phratries mourut la convivialité. Au mieux, les moitiés se séparèrent géographiquement en délimitant leur « territoire » politique respectif. Au pire, la moitié dominante expulsa la moitié minoritaire voire l'extermina. Le territoire de chaque pirogue redevint alors une entité politiquement homogène, habitée par un « seul sang », comme ce fut le cas notamment à White Sands, où la plupart des minorités et groupes vaincus *koyometa* durent s'exiler et chercher, en se dispersant, des terres d'accueil sur le versant ouest. Du coup, le tissu géographiquement harmonieux de la répartition des moitiés dans chacune des mailles du réseau territorial se déchira. Et l'on vit Tanna retourner aux démons de la désunion intérieure. Des aires géographiques à dominante *numurukwen* se constituèrent, en opposition à des aires géographiques à dominante *koyometa* <sup>1</sup>.

La division apparut tellement profonde qu'il parut nécessaire de renforcer le groupe neutre des *nuolaklak*. Certains clans, au contact les uns des autres, furent ainsi investis d'un rôle médiateur ; ils devinrent « neutres ». Mais ces groupes « tiers » furent souvent accusés de double jeu, ce qui est l'exact contraire de la fonction de médiation, à laquelle ils étaient destinés. Cette évolution indique la progression vers une radicalisation des antagonismes, qui va même jusqu'à ne plus supporter l'existence d'un groupe médiateur ou neutre. Là encore, la troisième « phratrie » sembla avoir été un échec politique : elle a d'ailleurs toujours tendu à verser du côté de la moitié victorieuse <sup>2</sup>.

1. L'est de l'île, de White Sands jusqu'à la pointe sud devint une région presque entièrement *numurukwen*, de même la région du nord de Lenakel et l'ensemble de la partie nord de Tanna. Les *koyometa*, eux, constituèrent des enclaves de repli dans la frange sud du Centre Brousse et dans le sud-ouest de l'île.

2. J'ai rarement rencontré des gens qui se reconnaissaient ouvertement comme des *nuolaklak* ; en revanche on m'a souvent dit de tel ou tel qu'il était un *nuolaklak*, ce qui impliquait toujours un jugement de défiance.

## *La guerre des shipimanwawa*

Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, la dernière grande guerre de Tanna — la shipimanwawa <sup>1</sup> — commencée dans l'ordre de la guerre d'arène, finit dans le désordre et l'anarchie de la « guerre volée », avec des fusils et de la poudre. L'ensemble de la moitié *koyometa* fut vaincue presque partout, ne devant son salut qu'à la fuite ou à la soumission. Les conséquences en sont multiples : elles expliquent l'acuité du problème territorial et sont à la source de la plupart des divisions géopolitiques qui traversent l'île encore aujourd'hui.

Cette guerre fut aggravée par l'introduction des armes à feu. Les guerres fratricides, qui se répandaient partout, avec droit de conquête et de poursuite, ne ressemblaient plus aux affrontements rituels de la Coutume. Avec un fusil dans les mains on ne se rencontrait plus dans des endroits dégagés, « toutes fenêtres ouvertes », mais au contraire en champ clos, là où la végétation dense permettait toutes les ruses possibles. Le combat rapproché d'homme à homme, où se distinguaient les grands guerriers, laissa place à un combat d'embuscade, réalisé à distance moyenne. Le calcul et le sens du terrain l'emportèrent sur la force et le courage. Le comportement d'arène n'était plus possible.

L'actuelle société de Tanna ne peut se comprendre en dehors du contexte de crise et de désarroi où elle se trouvait lorsque surgirent les missionnaires. La chronique de la guerre « shipimanwawa » fut interrompue : la « paix chrétienne » ouvrit une page nouvelle de l'histoire de l'île. Mais, au fond, rien n'était vraiment conclu.

Les conflits territoriaux et de rivalité politique demeurés latents pendant toute la période coloniale, ressurgirent au grand jour, à l'approche de l'indépendance, fournissant à la querelle des partis politiques modernes, inaugurée dans les premières années 1970, des arguments supplémentaires et des troupes décidées. Tout se passa alors comme si la chronique interrompue au siècle dernier revivait soudainement dans l'île, transformée à nouveau en arène.

1. Ce fut la guerre des « manshipi » (le bateau de commerce) contre celle des « manwawa » (le bateau de guerre). Les premiers étaient les *numurukwen*, les seconds les *koyometa* (voir en annexe le chapitre : « La deuxième société de Tanna »).

TROISIÈME PARTIE

## Le combat dans l'île

*« Nous parlons, nous parlons, mais en réalité nous pleurons sur notre vie...<sup>1</sup> »*

1. 3 juin 1980, un homme du sud de Tanna, membre du mouvement John Frum, lors d'une réunion dans le Centre Brousse.



## CHAPITRE XI

### La résistance païenne

*« Les hommes de Tanna ont un aspect d'indépendance qui frappe l'observateur. Leur regard est fixe et méchant [...] Leur langage sonore et dur. Ils sont batailleurs et toujours munis de clubs noueux qui rappellent les massues asiatiques. Ils sont toujours armés et méfiants. »*

E. Michel <sup>1</sup>

Lorsque les gens de Tanna parlent de leur passé, ils reconstituent une trame d'événements qu'ils situent par rapport à un commencement et non un devenir ou un progrès. Le monde prend son sens dans la sphère des origines : l'histoire plutôt qu'une marche en avant s'incarne dans un fleuve qui n'a de sens que par rapport à sa source. Ce point est essentiel : il signifie que la vision du passé mélanésien est intemporelle. Le temps ne se perçoit pas comme une chronologie ou un trajet linéaire mais comme un mouvement dans l'espace, qui va et vient, s'accroche à un lieu, puis à un autre, telle une route au parcours brisé. Surgi d'un lieu fondateur, le temps se déploie selon des lieux divers qui en fixent la mémoire. Ces lieux, si on les assemble, ne forment pas un axe mais se dispersent en étoile autour du lieu fondateur. Il n'y a donc pas de point d'arrivée, ni même de « sens historique » sur une « route » qui, elle-même, n'a pas de direction dominante. Seul compte vraiment le point d'origine ; là se concentre le sens qui donne cohésion à l'ensemble.

Pour les Mélanésiens, l'arrivée des Blancs ne fut que la suite d'une

1. Rapport de la Mission Royale Belge, 1861.

série d'autres instants plus essentiels. Il n'y eut pas à Tanna de table rase culturelle, mais un perpétuel réajustement de la vision, une réinterprétation du présent. Tout s'est déroulé comme si le choc des événements historiques du contact européen était venu se briser en multiples éclats séparés sur les rivages de l'île. Le peuple de Tanna sut conserver la longue mémoire qui lui permit de les intégrer sans modifier pour autant sa propre conception du monde.

### *L'échec des colons anglais*

Plus qu'un contact, ce fut un choc entre matériaux d'inégale dureté. Il se produisit avec une force maximale dans certains lieux, puis se répandit en onde inégale dans l'ensemble de l'île. Certaines régions, certains groupes, subirent le heurt de plein fouet, comme sur les rivages de White Sands sur la côte est, de Lenakel et de Loanatom sur la côte ouest. D'autres, au contraire, comme dans le Centre Brousse ou les régions du sud, apparurent mieux préservés.

Après la visite de Cook à Port- Résolution qui se déroula dans de bonnes conditions mais se termina mal, il n'y eut plus de véritables contacts hormis quelques passages de navires baleiniers. A l'arrivée massive des santaliers, les bons mouillages de Tanna devinrent des points privilégiés. Les trafiquants blancs y trouvèrent une population nombreuse, bien disposée à l'échange et qui, très vite, prit goût au tabac et découvrit l'usage des outils de fer et celui, plus apprécié, des armes à feu. Contre ces produits, les santaliers se ravitaillaient en tubercules, fruits et viande de cochon. Ils recrutaient aussi des équipes de travailleurs qu'ils emmenaient couper du santal dans d'autres îles.

Les principaux points de relâche étaient alors Port-Résolution, Waïsis sur la côte est, la baie de Black Beach, et enfin plus au sud, ce que l'on appelait alors Sangalli, devenue l'actuelle baie de Lenakel. Tanna fut aussi l'île où les premiers recruteurs pour le Queensland, opérant alors sans réglementation, trouvèrent le plus aisément des travailleurs dupes ou « volontaires » à destination des lointains champs de canne à sucre australiens. L'île avait pourtant à cette époque une très mauvaise réputation. Tous les Européens sillonnant le Pacifique tenaient les habitants de Tanna pour des guerriers farouches et dangereux. Les commissaires royaux du gouvernement belge, visitant l'archipel en 1861 à la recherche d'un lieu éventuel de colo-

nisation dans le Pacifique, tracèrent des gens de Tanna un portrait horrifié. Rencontrant le révérend John Paton à Port-Résolution, ils le décrivirent comme un homme en butte à une hostilité permanente : « C'est un vrai martyr du devoir, tant les natifs sont à son égard mauvais, archi-mauvais [...] on le supporte dans l'île, mais il n'y a aucune autorité <sup>1</sup>. »

Le révérend Campbell, qui passa plusieurs mois sur l'île en 1872, porta un jugement peu différent : « Les hommes de Tanna sont de grands guerriers. On dit même d'eux quelquefois que ce sont les plus belliqueux de tout le Sud Pacifique. C'est peut-être vrai, car ils sont divisés en une multitude de petites tribus qui sont continuellement en guerre les unes les autres <sup>2</sup>. » Malgré tout, à la fin des années 1860, des colons blancs s'installèrent sur la côte nord-ouest de l'île, attirés par les espaces vides et la terre fertile de cette région.

Le premier de tous fut le recruteur Henry Ross Lewin. L'histoire de cet homme est mal connue. Ancien marin de la Royal Navy, vétéran des guerres de Chine, il prit d'abord part aux différents « trafics humains » des mers du Sud. Il aurait, notamment, joué un rôle dans la déportation de la main-d'œuvre polynésienne vers le Pérou. Ses premières armes furent le trafic du santal, où il acquit une certaine expérience des îles mélanésiennes. Dès le départ, il bénéficia de relations privilégiées avec Tanna : l'homme se signala en remontant du sud vers le nord, par les pistes de l'intérieur, dans l'île de Malakula, avec une troupe d'hommes de Tanna, munis d'armes à feu. Le but de l'expédition était de savoir si l'île recélait du bois de santal. Déçu dans cet espoir, Lewin s'ouvrit un passage par la force, laissant derrière lui un sillage de morts <sup>3</sup>.

L'homme est également connu pour avoir été, en 1863, le premier recruteur pour le compte des plantations de coton de Robert Towns dans le Queensland. A cette occasion, il eut de sérieux ennuis avec la justice de cet état qui l'accusa de rapt et de viol. Sa licence de recrutement annulée, Henry Ross Lewin s'installa en 1867 à Tanna, où il acheta d'abord, selon les actes déposés à la Conservation Foncière, 197 hectares dans la baie de Lenakel. D'autres Blancs le rejoignirent qui, eux, achetèrent des terrains sur la côte nord-ouest de l'île, notamment aux White Grass, près de la Baie d'Ipak (185 hectares) et

1. Au vu de leur rapport peu encourageant, le gouvernement belge décida de se désintéresser de l'archipel des Nouvelles-Hébrides, ce qui est dommage, car on aurait eu alors peut-être un « tridominium anglo-franco-belge ».

2. Cité par R.-C. Thompson, « Native and settlers on the New Hebrides frontier 1870-1900 », *Pacific Studies*, v. 1, Honolulu, 1981.

3. E.-W. Docker, *The blackbirders : « the recruiting of South Seas Labour for Queensland », 1863-1907*, Angus and Robertson, Sydney, 1970.

autour de la baie de Black Beach (671 hectares). Ce fut le cas de Donald Mac Leod, en 1868. Devenu célèbre par la suite, Mac Leod fit fortune comme agent d'affaires de la Compagnie Calédonienne. Le versant ouest du Centre-Nord fut alors en partie « colonisé » par des champs de coton. Ces espaces de savane ouverte étaient fertiles : il suffisait d'ensemencer les terres des White Grass pour y récolter l'année suivante. En outre, sur ce versant, qui semblait tendre la main aux colons, la population était clairsemée et fixée plus en retrait vers l'intérieur des terres. Du reste, les habitants ne s'opposaient pas à l'installation des Blancs. Thurston, de passage, en 1871, raconta par exemple qu'on lui offrit sans qu'il l'ait même demandé, un terrain « bien situé, dégagé et vallonné, convenant à la culture et à l'élevage, et s'étendant sur plusieurs lieues. » Il refusa, car, dit-il, « Je n'aime pas Tanna, la côte est inaccessible et les indigènes inhumains constituent une catégorie d'individus sales, méprisables et répugnants [...] <sup>1</sup>. »

La côte nord-ouest de Tanna fut pendant quelques années un petit centre de colonisation. En 1870, une première cargaison de coton fut expédiée par Lewin, devenu, selon le témoignage d'un capitaine de bateau de guerre, le « roi blanc de Tanna » : sa maison, gardée par des chiens et contruite en pierres de corail, dominait la baie de Lenakel et ses employés recrutés sur d'autres îles — pour qu'ils ne puissent songer à s'enfuir — lui étaient tout dévoués. Certains « chefs » mélanésiens, couverts de cadeaux, trouvaient leur compte dans cette présence et soutenaient Ros Lewin, lui fournissant des femmes et de la main-d'œuvre. Le reste de l'île, en revanche, cessa relativement vite d'apprécier les « rois blancs ». C'est ainsi que les nouveaux venus ne tardèrent pas à trouver en face d'eux de redoutables adversaires surtout lorsque certains colons commencèrent à agrandir leur domaine foncier.

Un jour, racontent les gens des White Grass, un homme blanc nommé Tom, planteur de coton sur la baie d'Ipak, rencontra un homme de haut rang, un *yrëmëra* du groupe Rakatne, revenant de son jardin. Il avait travaillé sous la pluie et il était couvert de terre et de boue. Tom se moqua de lui avec rudesse : « Tu es plus sale qu'un cochon, au moins lui se lave lorsqu'il pleut, mais toi tu te vautres dans la boue. » Humilié, l'*yrëmëra* ne répondit pas, mais revenu chez lui, il ordonna à Taha, un homme du groupe Rakawurne, de faire justice en son nom. L'homme désigné s'embusqua la nuit, près de la case de Tom, dans un champ de maïs voisin. L'attirant dehors par du bruit,

1. J.-B. Thurston, Carnets de voyage, réédité en 1957 par le journal de la Société des Océanistes.

il l'abattit alors d'un seul coup de fusil. Le corps de l'infortuné fut découpé sur une place de danse du Centre Brousse et partagé ensuite avec les autres groupes alliés au cours d'une cérémonie anthropophagique rituelle.

Six Blancs périrent ainsi, les uns après les autres, sur le rivage ouest, et parmi eux, Ross Lewin, le plus célèbre et le plus dangereux. Sa mort fut décidée en 1874 lorsqu'il abattit un homme qu'il accusait d'avoir volé des bananes. Un guerrier de Tanna tua Lewin alors qu'il somnolait, à l'heure de la sieste, sous la véranda de sa maison. L'Amirauté britannique fit une enquête sur la mort de Lewin et conclut à sa propre responsabilité. Aucune mesure de représailles ne fut appliquée.

En 1875, il ne restait plus qu'une poignée de Blancs, contraints de vivre en état de siège. L'année suivante, ils étaient tous partis. Le silence revint sur la côte ouest de Tanna débarrassée de ses « rois <sup>1</sup> ». Vingt ans plus tard, les régions de Loanatom et des White Grass étaient toujours considérées comme une zone dangereuse par les recruteurs qui ne s'y risquaient guère <sup>2</sup>. De ce heurt, de cette époque dangereuse, il ne subsiste plus aujourd'hui que les chevaux sauvages des White Grass qui appartenaient aux colons anglais et se sont depuis multipliés, des plants de coton à l'abandon et quelques souvenirs lointains que les gens de Tanna n'ont pas pris la peine de codifier en mythes tant l'épisode leur parut à la limite de l'insignifiant.

### *Les « rois très chrétiens »*

Depuis le temps des santaliers, les Européens restaient pour l'essentiel rivés au bord de mer. Ils avaient acquis très vite les réflexes des populations littorales : la première ligne de crête des collines dessinait pour eux la frontière d'un monde « tabou » où il était dangereux de se risquer. La coupure entre les hommes du bord de mer et les hommes de la montagne trouva là une occasion de s'approfondir encore. Les missionnaires presbytériens et leurs auxiliaires samoans respectèrent

1. Les Blancs repartirent mais conservèrent leurs « droits de propriété » qu'ils revendirent ensuite à d'autres. L'origine des propriétés de la Maison Burns Philp sur Tanna vient de là. De même la propriété théorique de Ballande à Black Beach. Hormis les terrains littoraux des White Grass, convertis par le commerçant australien Bob Paul en station d'élevage, aucune de ces propriétés ne donna lieu à l'exploitation directe par des colons.

2. A. Hagen, Voyage aux Nouvelles-Hébrides et aux îles Salomon, édité dans *Le tour du Monde*, n° 22, Paris, 1893.

la même frontière. Sur les grèves ils croisaient fréquemment les trafiquants et aventuriers européens. Dans ce petit monde, où l'on se haïssait, il était de bon ton, pour chaque clan, de colporter les plus mauvais bruits sur le voisin, au risque de desservir les entreprises des uns et des autres.

Les débuts du christianisme furent très lents et la première génération de missionnaires ne convertit personne. En 1875, le recruteur Wawn constate, dans son journal de bord : « La mission était établie à Tanna depuis de nombreuses années, mais à l'époque où je vins sur l'île, elle n'avait fait aucun converti. » Les premières conversions au christianisme eurent lieu à Kwamera, sur la côte sud-est où, en 1881, le révérend William Watt procéda au baptême de sept personnes <sup>1</sup>. Il y avait alors plus de trente ans que les premiers missionnaires avaient débarqué sur l'île...

La côte ouest, ravagée par des guerres intérieures, épousa encore plus tard la religion des Blancs. Une exception : un gros village chrétien s'était constitué sur la plaine littorale de Lenakel ; on lui donna le nom « exotique » de Sydney, qui fut traduit plus tard en Isini. Cependant, une fois les premières conversions effectuées, le processus de christianisation se développa rapidement : Waisisi, White Sands sur la côte est, et « Lenakel-Sydney » sur la côte ouest, devinrent dans les premières années du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle les points forts du système missionnaire. D'importants villages s'y formèrent, sans cesse agrandis par les flots de convertis venus de régions différentes. Le Centre Brousse, quant à lui, resta résolument païen. Les habitants ne se souviennent d'ailleurs d'aucun visage de missionnaire blanc, ces derniers ne se risquant pas dans ce qu'ils considéraient tous comme le bastion du paganisme. Si un « manbus <sup>2</sup> » voulait d'aventure se convertir, il était renié par sa communauté et devait quitter ses terres pour aller s'installer dans les villages chrétiens du littoral.

Pour ceux que l'on va dorénavant appeler les « païens » — c'est-à-dire l'ensemble des groupes du Centre Brousse, des montagnards du sud, et des quelques petits groupes irréductibles du littoral de la région de Loanatom — le christianisme ne vint pas avec l'image exotique des missionnaires blancs, mais sous celle plus familière et infiniment plus dangereuse de leurs propres frères mélanésiens fraîchement convertis. Ces chrétiens zélés s'appelaient eux-mêmes en

1. J. Guiart, « Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna », *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, 1956.

2. Terme bislama qui désigne les hommes de la brousse, les hommes de l'intérieur de l'île. Les « manbus » s'opposent aux « mansolwora », les hommes du rivage ou « hommes de l'eau salée ».

bislama les « Skul », « ceux de l'école » ; le combat prosélyte qu'ils entreprirent contre les païens illustrait à leurs yeux le combat de la lumière contre les ténèbres. Les païens, rejetés du côté des « maudits », étaient des *yapinap*, des « hommes de nuit », alliés à la magie démoniaque des esprits *yarimus*.

La période de domination des chrétiens du rivage sur les païens de l'intérieur de l'île est connue sous le nom de *Tanna Law*. Elle a prolongé la « Shipimanwawa ». Les nouveaux convertis ayant décrété que la loi de la Mission devait régner sur l'île, la Coutume, qui était son ennemi, devait être éradiquée. Deux figures mélanésiennes émergent de cette période : Lohmai, sur Lenakel, et Kaokare, à White Sands, tous deux nommés « chefs » par les missionnaires. Loin d'être des auxiliaires zélés de la Mission, ces « chefs chrétiens » s'affirmèrent comme des « rois politiques ». Dans cette société aux multiples pouvoirs, où la fragmentation politique et territoriale était de règle, désigner deux « chefs » allait à l'encontre de tout le système politique local. C'était ouvrir la voie à des abus et, inmanquablement, susciter une réaction de rejet.

Cette erreur des missionnaires explique que la résistance au christianisme fut, au départ, de caractère « politique ». Les nouveaux « rois chrétiens » se donnèrent les moyens de leur politique. Ils créèrent ce qu'ils appelèrent une « police », milice locale faite de chrétiens zélés et physiquement robustes, tandis que s'installait un système de « local court », autrement dit de tribunaux locaux, afin de faire respecter la nouvelle loi régnant sur Tanna : la « Tanna Law ». Le premier des objectifs du nouveau pouvoir fut de mettre fin aux guerres traditionnelles et de lutter contre les magies maléfiques. Cette première phase fut bien acceptée car elle répondait aux aspirations profondes de tout un peuple engagé dans un processus guerrier qui le décimait. Personne n'avait pu arracher l'île à ce cycle de « guerres volées », de plus en plus meurtrières du fait de l'usage des armes à feu. La solution missionnaire d'une paix totale figeant sur place tous les antagonistes apparut comme la seule politique efficace. Peut-être est-ce la raison profonde de la conversion rapide et quasi-générale de près des deux tiers de la population de l'île à partir de 1890 ? Devenir chrétien revenait à choisir le camp de la paix. La société insulaire, déstabilisée par ses propres discordes, vit dans le christianisme une condition à sa survie. Les premiers missionnaires européens, des hommes comme Watt ou Neilson, avaient d'ailleurs limité leur pouvoir politique à cet objectif pacificateur.

Cette sagesse « tactique » ne fut pas celle de la seconde génération des missionnaires établis à Tanna au début du siècle. Ceux-ci, à leur

arrivée, avaient trouvé le lieu « conquis » — du moins pour l'essentiel. La paix était respectée, une structure d'église, avec ses réseaux de teachers, d'elders, de « chefs chrétiens », était en place, assurant un quadrillage efficace. Ces nouveaux arrivants, en particulier Mac Millan et Nicholson, des « politiques » avant tout, s'efforcèrent de créer une société et un « ordre chrétien » : ce fut la deuxième phase de la « Tanna Law », la plus connue et la plus honnie.

La « Tanna Law » ne s'attaqua pas seulement aux « mœurs dissolues » des païens mais aussi aux fondements de la société traditionnelle. Si la polygamie fut proscrite, les fêtes d'échange rituel, à l'exception du *kawür* (cérémonie de sortie de circoncision), se virent également interdites car elles s'accompagnaient de danses de nuit que les pasteurs suspectaient d'être obscènes et sexuellement permissives. Le magnifique rituel du *toka*, notamment, fut condamné à cause des danses de nuit du *napen-napen*, où hommes et femmes évoluent mélangés. L'anathème s'étendit bientôt à tous les chants et danses de la Coutume de Tanna. Le transport de kava sur les sentiers fut tellement pourchassé que cette plante devint le symbole même de la résistance des coutumiers. L'usage des *yowamen*, terme maladroitement traduit par « prostituée sacrée » dont la fonction était d'initier sexuellement les jeunes gens des groupes alliés, fut interdit et lourdement condamné par les tribunaux locaux dirigés par les missionnaires ou leurs auxiliaires.

« L'ordre nouveau » institua également de nouvelles règles territoriales. Les anciens tabous de circulation furent levés : hommes et femmes eurent le droit de se déplacer librement et d'aller résider où ils voulaient, notamment dans les villages chrétiens du bord de mer. L'univers cloisonné de la société traditionnelle éclata. Les missionnaires reconnurent en outre les droits de propriété du sol à ceux qui les occupaient *de facto*. Une mesure qui figea sur place une situation naturellement évolutive. Les vainqueurs des guerres purent donc conserver les terres qu'ils avaient conquises et les vaincus furent obligés de rester dans les zones où ils s'étaient réfugiés. Guerres et rituels étant dorénavant interdits, tout retour sur les territoires initiaux, comme cela se passait autrefois à la fin de chaque guerre devint impossible. Le chaos territorial fut perpétué et aggravé.

Certains groupes qui habitaient le rivage de White Sands et se trouvaient sans droit réel sur les terres qu'ils occupaient eurent avantage à la situation en se convertissant. Le « chef chrétien » de la région, Kaokare, agissait de son côté en véritable souverain, distribuant des terres à ses sujets chrétiens et les retirant à ceux qui restaient païens. Qu'ils l'aient voulu ou non, les missionnaires euro-

péens favorisèrent systématiquement la situation des chrétiens du bord de mer contre leurs adversaires païens rejetés à l'intérieur et cela au mépris de leurs véritables droits coutumiers.

Malgré leur gravité, les problèmes fonciers ne furent pourtant pas la cause déterminante de l'éclosion de la résistance. Les problèmes de terre ne prirent de caractère aigu qu'avec la reprise de l'expansion démographique peu après la Seconde Guerre mondiale. Au départ, ce fut l'aspect culturel et politique de la domination chrétienne qui parut insupportable, notamment la chasse aux païens et à leurs mœurs « dégradées ». Les premiers môles de résistance surgirent dans des zones où, comme au Centre Brousse, il n'y avait pas eu d'aliénation foncière en faveur des chrétiens. Entre les gens du littoral et ceux de l'intérieur de l'île, s'engagea plutôt une « guerre culturelle ».

### *A l'apogée de la Tanna Law*

L'apogée de la Tanna Law se situe entre 1905 — date de la création des tribunaux chrétiens — et 1925, date de la mise en place des délégués européens de l'administration Condominiale qui apportèrent sur l'île un pouvoir « laïc ». Pendant cette période d'une vingtaine d'années, les amendes, peines de travaux forcés consacrés à l'entretien des routes, châtiments corporels par fouet et autres formes d'humiliations frappèrent les païens. On raconte dans le Centre Brousse, qu'un seigneur *yrēmëra* du groupe Rakatne fut saisi, privé de son nambas que l'on remplaça par des feuilles aux pouvoirs urticants appelés *nangalat*, et montré ainsi aux femmes de son groupe.

Cette période est assez bien connue grâce aux témoignages de l'Anglais Wilkes, premier délégué envoyé sur l'île par l'administration conjointe. De formation juridique, il s'éleva dès son arrivée, en 1912, contre le principe des « tribunaux locaux » qui ouvraient les voies à l'arbitraire et se révélaient parfaitement illégaux. Dans une lettre écrite au Résident britannique, le 31 décembre 1913, Wilkes relevait quelques-unes des « lois » promulguées par ces tribunaux :

1. Personne ne devra nourrir ses cochons le jour du sabbat.
2. Personne ne devra à l'avenir porter ses cheveux raides<sup>1</sup>.

1. Il s'agit de la coiffure traditionnelle. La Tanna Law interdit cette coquetterie « inutile » : dorénavant les « Skul » devaient garder les cheveux crépus, en revanche ils avaient le droit de porter la barbe libre comme le faisaient les missionnaires de l'époque.

3. Si quelqu'un touche de la main une baleinière française, il sera puni de trois mois de prison.

4. Si quelqu'un monte à bord d'un bateau de recrutement français, il sera puni de six mois de prison.

« *ad infinitum-ad nauseam...* » continue en latin le nouveau délégué britannique.

Dans une autre lettre datée du 10 mars 1914, Wilkes raconte qu'à Anatom et à Futuna, îles entièrement chrétiennes, les chefs du parti chrétien avaient ordonné que « tout autochtone n'assistant pas à l'office presbytérien soit garroté et fouetté publiquement ». Les rigueurs de la Tanna Law frappaient particulièrement ceux qui se laissaient tenter par les promesses des recruteurs pour les plantations française de l'archipel. Les incidents entre le parti chrétien de l'île et les capitaines de bateau furent réguliers tout au long de cette période. En novembre 1910, deux bateaux de recrutement français, le « Saint-Michel » et le « Tam-Tam », se virent interdire l'accès des plages de Tanna. Une baleinière du « Tam-Tam » fut interceptée et les marins faits prisonniers par le missionnaire lui-même, le Dr Nicholson, à la tête d'une troupe d'hommes armés de carabines automatiques Winchester. Selon les recruteurs, cette troupe aurait ensuite tiré des coups de feu contre le « Saint-Michel » afin de l'obliger à s'éloigner. Cette affaire fit grand bruit à Port-Vila où le Condominium qui venait à peine d'être institué, se heurtait déjà à des contre-pouvoirs. Le journal des colons, le « Néo-Hébridais » s'en prit violemment dans son numéro de novembre 1910 à la Mission presbytérienne. Une enquête officielle effectuée par l'administration condominiumiale conclua : « Le docteur-missionnaire a organisé dans cette île une véritable administration. Il y existe une petite armée ; lui, Nicholson, rend souverainement la justice, condamne à l'amende, à la prison, aux travaux forcés. Avec cette particularité que les condamnés sont envoyés dans une autre tribu, où ils ont à pourvoir à leur nourriture et où on les emploie à l'entretien et à la construction des routes reliant les missions entre elles ou celles-ci aux villages indigènes<sup>1</sup> [...] »

L'affaire du « Tam-Tam » entraîna un peu plus tard, en novembre 1912, la visite tumultueuse du « Kersaint », premier bateau de guerre français à faire escale à Tanna. A l'approche du vaisseau français, les chrétiens, prévenus par les missionnaires de l'arrivée du « diable », se volatilisèrent dans la brousse, alors que les païens, voyant des alliés dans la marine française, se portèrent à sa rencontre avec des chants

1. Cité par *Le Néo-Hébridais*, n° 14, décembre 1910.

et des danses. Sur la grève, le Dr Nicholson et le commandant de bord français menacèrent d'en venir aux mains, tandis que le délégué du Condominium, Wilkes, s'interposait. « Le missionnaire avait menacé de mettre une balle dans la tête du premier marin français qui pénétrerait à l'intérieur de sa barrière <sup>1</sup>. » Comme on le voit, l'île offre déjà la caractéristique, qui se vérifia par la suite, de rendre un peu « fou » les Blancs qui y séjournent trop longtemps.

La visite du « Kersaint » prit une signification symbolique. Les rapports envoyés par Wilkes à son administration et le fait que Nicholson soit allé, cette fois, un peu loin, entraînèrent un premier désaveu de la Tanna Law par les autorités conjointes de Port-Vila. En 1913, les « tribunaux » chrétiens furent dissouts pour de bon et remplacés par un « Tribunal indigène » présidé par le délégué de l'administration secondé d'assesseurs locaux <sup>2</sup>, païens et chrétiens. Seul le délégué conservait le droit d'infliger des peines de prison ou des amendes, la « libéralité » en étant définitivement ôtée à la Mission. Les païens retrouvèrent donc un peu de tranquillité, grâce à Wilkes, visiblement en sympathie avec eux. Dans une lettre de décembre 1913 adressée à son commissaire-résident, n'écrit-il pas que leur réputation de sauvagerie et de cannibalisme n'était en fait que le prétexte à la mise en tutelle politique de l'île : « A mon arrivée à Tanna, la christianisation de l'île par des méthodes qui relèvent du domaine de la pression politique progressait à grands pas. Pourtant on ne peut pas dire que les païens aient été des sauvages [...] Au contraire beaucoup d'entre eux sont par nature des gentlemen, la plupart ont passé cinq, dix ou quinze ans au Queensland, tous sont tranquilles, dociles et se conduisent bien. Une grande proportion parle un anglais intelligible <sup>3</sup>. »

Ce genre de déclaration était impardonnable aux yeux des missionnaires. Durant les quatre ans de présence de Wilkes à Tanna, le parti chrétien ne cessa de demander son rappel. Mais il se battait et, en 1914, obtint des deux pouvoirs de Port-Vila une lettre conjointe accordant aux païens la liberté de boire du kava et de danser. Cette décision provoqua une violente réaction du Synode presbytérien de 1914, qui accusa le délégué de favoriser l'immoralité sur l'île de Tanna. De plus on prétendit qu'il avait ouvert une « maison close », « a brothel » (!), génératrice de maladies vénériennes <sup>4</sup>.

1. Guiart, *op. cit.*

2. Les assesseurs servaient de conseillers lors des jugements locaux rendus par les délégués de l'administration conjointe. On en établit un par gros village ou groupe important de peuplement.

3. Archives de l'ex-Résidence de France.

4. J. Guiart, *op. cit.*

Malgré, ou à cause de l'outrance de l'attaque, Wilkes était à terme condamné, même si le Résident français lui apportait un soutien inconditionnel. La « mise à mort » vint... du Résident anglais, qui céda aux pressions de la Mission presbytérienne anglophone ! Wilkes abandonna la partie en 1915. Isolé et « lâché » par son Résident, il se porta volontaire pour le front d'Europe, en tant qu'officier. On perd sa trace car il ne revint plus dans l'archipel. Hormis ses lettres, qui révèlent un homme de culture et de sensibilité, Wilkes n'a laissé aucun autre témoignage écrit sur son action à Tanna. Son départ fut durement ressenti par la communauté païenne, qui perdit là son meilleur soutien.

Wilkes parti, le Haut-Commissaire britannique, King, nomma pour le remplacer un homme tout à fait différent, James Nicol, qui était le mécanicien du bateau de la Résidence anglaise : « L'Euphrosyne ». Nicol, dont le pouvoir sur Tanna dura presque trente ans, jusqu'à sa mort accidentelle en 1944, était, comme les missionnaires, un Écossais de religion presbytérienne. Autant dire qu'il se comporta en allié politique de la Mission, dont il estimait l'action « civilisatrice ». S'il ne revint pas ouvertement sur certaines des décisions de Wilkes, notamment l'interdiction des « local courts » et de la police chrétienne, le tribunal qu'il présidait porta à de nombreuses occasions des jugements que n'auraient pas reniés les partisans les plus zélés de l'ordre nouveau.

En 1920, une plainte des « chefs païens » arriva à Port-Vila par l'intermédiaire des « traders » européens établis sur l'île. Kaokare, le chef chrétien des White Sands, avait fait saisir de force l'une des deux femmes d'un païen, nommé Johny Kapalu, pour la marier d'office à un chrétien. Comme Johny Kapalu avait protesté, Nicol lui avait infligé une peine d'un an de prison ferme. Le Commissaire-Résident français écrivit à son collègue britannique pour lui faire un certain nombre de remarques : « Le délégué du Condominium à Tanna n'est pas chargé de réformer les coutumes locales, mais doit au contraire en empêcher la violation. M. Nicol a donc commis un abus de pouvoir en essayant d'abolir la coutume d'après laquelle les hommes de Tanna peuvent avoir plus d'une femme et la condamnation pour ce fait du nommé Johny Kapalu à une année d'emprisonnement me paraît en conséquence tout à fait illégale. Le fait d'avoir donné au nommé Nanapo une des femmes de Johny Kapalu me paraît en outre un acte arbitraire pour lequel il n'a été fourni aucune justification. Enfin, il est inadmissible que les tribunaux de Tanna puissent prononcer des peines d'un an de prison sans que les Commissaires-

Résidents soient même avisés de ces condamnations et des motifs pour lesquels elles ont été prononcées<sup>1</sup>. »

Dans cette même lettre, le Commissaire-Résident français se plaignait de ne recevoir aucun rapport du délégué condominial et d'être ainsi tenu « éloigné » de Tanna, considéré *de facto* comme un fief britannique. Il semble que cette lettre n'ait pas changé grand-chose. Nicol poursuivit sa politique de soutien à la Tanna Law : mise hors la loi de la polygamie, formation de gros villages chrétiens, chasse aux magiciens traditionnels. L'une des premières mesures de Nicol avait d'ailleurs été de prendre un arrêté ordonnant de jeter à la mer toutes les « pierres » à pouvoir magique de Tanna. Bref, la répression culturelle reprenait, sous l'égide du double pouvoir, politique et religieux. Les païens perdaient en outre peu à peu leurs derniers alliés en la personne des « traders » locaux que le parti chrétien s'efforçait d'éliminer pour les remplacer par des auxiliaires laïcs de la Mission. Ces derniers avaient pour devoir, en plus de leurs occupations commerciales, de servir d'adjoints à la Mission : ce fut par exemple le cas de Carruthers à White Sands. Le pouvoir politique et religieux se prolongea donc progressivement par un pouvoir économique : le parti chrétien contrôlait maintenant tous les circuits de collecte de coprah, la seule ressource économique de l'île. Il verrouillait littéralement Tanna.

Insatiable, la Mission presbytérienne tâcha de compléter son emprise par une politique d'achat de terrains. Le but poursuivi consistait à placer toute la frange littorale de l'île dans la main d'un « Presbyterian Land Trust Board ». Des bruits de partage de l'archipel entre les deux puissances s'étaient répandus ; les îles du nord iraient à la Grande-Bretagne et celles du sud à la France. Les presbytériens voulaient ainsi mettre l'île hors de portée des Français en l'achetant directement à ses habitants<sup>2</sup>. Cette politique d'extension foncière se développa en cercles concentriques à partir des zones déjà acquises à la mission : White Sands, Port-Résolution ou Lenakel. Le docteur Nicholson acheta par exemple près de cinq cents hectares littoraux à Lenakel. Ces achats, qui eurent lieu en 1904, firent l'objet d'une demande d'immatriculation auprès du Tribunal mixte et d'un levé de terrain préalable en 1914 : l'émotion fut alors considérable parmi les groupes païens car si, dans le principe, ces achats de terrain n'impliquaient qu'un transfert juridique — la Mission se contentant de « tenir » la terre pour le compte des ayant-droits mélanésiens — on

1. Lettre du 4 novembre 1920, ex-archives de la Résidence de France.

2. Higginson en 1882 avait tenté à l'échelle de l'archipel la même opération mais pour un but inverse.

en arrivait, dans la pratique, à la création d'un « territoire missionnaire » se substituant au territoire coutumier dans les zones les plus peuplées du littoral. Dès lors, les groupes païens se trouvèrent assiégés dans les territoires de plateau ou de montagne et les gens de Tanna eurent l'impression de perdre leur dernière chance d'autonomie. Dans les fiefs chrétiens du rivage, le contrôle du nouveau pouvoir se fit encore plus strict, contraignant les habitants à respecter la lettre de la nouvelle morale et à suivre les offices religieux, sous peine d'expulsion. Cette fois, il semblait bien que la Tanna Law gagnait son pari : ses partisans détenaient sur l'île un pouvoir total.

Dans le Centre Brousse lui-même, jusqu'ici peu entamé par le christianisme, de petits noyaux de convertis commencèrent à faire tâche d'huile parmi les groupes formés pour la plupart de réfugiés des guerres intestines. On construisit dans ces centres de petits temples, où la cloche annonçant les offices sonnait régulièrement. Cette cloche dont l'appel, au moment de la prière du soir, brisait le silence de ceux qui au même moment buvaient le kava, devint le symbole même de la chrétienté opposé au paganisme : chaque soir chrétiens et païens se divisaient ainsi, les uns prenaient le chemin du temple, les autres celui de la place de danse.

### *La renaissance païenne*

Les païens du Centre Brousse, lorsqu'ils virent la police chrétienne d'abord, puis les temples où l'on prêchait le « gospel » envahir leurs territoires, cherchèrent à gagner du temps. S'estimant bouclés dans leur île, leur premier souci fut de trouver un moyen de communiquer avec l'extérieur. Ils firent appel aux « traders » locaux qui, pour la plupart, n'aimaient pas la Mission ou encore à ceux des leurs qui, recrutés malgré les interdits sur des plantations, se trouvaient hors de l'île. Pour les païens, une question centrale se posait : la loi qu'on leur imposait était-elle bien une loi universelle ? Régnaient-elle en toute puissance dans les pays dont les pasteurs blancs eux-mêmes étaient originaires ? En l'occurrence les groupes coutumiers de Tanna adoptaient une attitude pragmatique : ils se posaient moins la question de savoir si le message des missionnaires était vrai ou faux ; ils cherchaient à savoir, avant de se prononcer sur cette question, si la loi presbytérienne régnaient dans le reste du monde. Si la réponse à la

question était positive, la résistance païenne était sans espoir. En revanche, si tel n'était pas le cas, ils avaient des alliés hors de leur île et il suffisait de leur tendre la main. Le problème était de trouver leur « route ». Le principe de l'envoi d'un messenger, chargé d'une enquête dans le « grand large » fut décidé dans le Centre Brousse dans les années 1910. Un mythe en fait le récit. Il me fut raconté sur la place de danse de Lehuluk, gardienne de cette tradition, et il ne pouvait être bien raconté que là<sup>1</sup>. Comme les grands mythes de la Coutume, il s'accompagne d'un complexe de danses et de chants.

« La Mission presbytérienne commença à Anatom, puis elle vint sur Tanna où elle débarqua à Kwamera. De là elle repartit pour Aniwa et revint sur Port-Résolution, d'où elle s'étendit vers Waïsis<sup>2</sup>. A Lenakel, les pasteurs blancs élevèrent Lohmai ; à White Sands, ils choisirent Kaokare. Ces chefs inventèrent la Tanna Law et créèrent une police pour la faire respecter. La Coutume dut se cacher. Ce n'étaient pas les pasteurs blancs qui établirent la Tanna Law mais les chefs qu'ils avaient nommés qui déformèrent leurs paroles<sup>3</sup>. Un meeting eut lieu à Sulphur Bay, en l'absence des missionnaires<sup>4</sup>. Les hommes du Centre Brousse y questionnèrent les chefs de la Tanna Law :

— « D'où vient cette nouvelle loi qui veut enterrer la Coutume ? Qui l'a ordonnée ? Par quelle route est-elle arrivée jusqu'à nous ? »

Les chefs de la Tanna Law répondirent que l'ordre ne venait pas de Tanna mais d'un puissant pays situé de l'autre côté de la mer : « America ». Lorsque le meeting fut fini, chacun revint chez lui. Natingen, un homme de Lehuluk, fit la route avec Yapon, un homme de Lamlu.

Les deux hommes rentrèrent à Lownhim<sup>5</sup>. Les nouvelles qu'ils rapportèrent du meeting les rendait tristes. Lorsqu'on les questionna sur ce qui s'était dit, Yapon répondit :

— « Nous n'en avons tiré que des plumes de poule ».

Les hommes de Lownhim burent ensemble le kava et peu à peu tous partirent ; Natingen et son frère Ya'uto restèrent encore un peu sur la place de danse.

— « Frère, dit Natingen, j'ai compris ce que voulait dire Yapon. La nouvelle loi, pour lui, n'existe qu'à Tanna. Mais nous devons en être sûrs. Pars dans les autres îles du monde, et reviens nous dire si ce que l'on nous dit être vrai ici, l'est aussi là-bas. La Tanna Law existe-t-elle dans les pays des Blancs ? Croit-on là-bas à ce que nous disent les missionnaires ? »

Natingen et Ya'uto descendirent au bord de mer, à la pointe Lenemtehin<sup>6</sup>. Lorsqu'ils virent un bateau, Natingen alluma un feu sur la plage. Le

1. Yaris Ya'uto — « fils » du messenger — et porteur du même nom que celui-ci m'en fit le récit.

2. L'histoire de la Mission presbytérienne est ici évoquée, à la façon traditionnelle, par une succession de lieux qui s'enchaînent les uns aux autres.

3. Après ce bref historique de la Mission, l'ennemi principal est désigné : ce ne sont pas tant les pasteurs presbytériens européens, mais le « parti chrétien » qui s'est développé autour d'eux.

4. A cette époque, Ipeukel était un village chrétien, activement engagé aux côtés de la Tanna Law ; il se revendiquait d'ailleurs lui-même comme ayant été le premier des villages à s'être converti au christianisme.

5. A la suite des guerres intérieures, les Tenlhaone de Lahuluk avaient dû fuir leur territoire et s'étaient réfugiés à Lownhim (voir en annexe « au cœur de la pirogue »).

6. La pointe Lenemtehin est située dans l'un des endroits les plus isolés de la côte est. Cette côte étant contrôlée par les gens du Centre Brousse, les païens s'y sentaient en sécurité. C'est aussi un très important lieu sacré, lié au culte des morts et à des nombreuses magies.

bateau, alerté de leur présence, envoya une chaloupe et son capitaine engagea Ya'uto comme matelot. Ce bateau appartenait à Dick Pentecost ; l'équipage était formé d'hommes de Lifou<sup>1</sup>, il cingla vers Nouméa. A bord, l'émissaire des païens fit la connaissance d'un marin de Lifou, nommé Willy Pea. A cet ami, Ya'uto raconta pourquoi il s'était engagé sur ce bateau. Le voyage continua dans d'autres îles du monde : Lifou, Nouméa, Sydney, d'autres pays encore. Au bout de trois ans, Ya'uto revint à Tanna avec Willy Pea. Ils tinrent alors un grand meeting secret à Lenemtehin et racontèrent ce qu'ils avaient vu : les pasteurs presbytériens mentaient, la nouvelle loi ne venait pas d'Amérique, les Blancs eux-mêmes ne connaissaient pas cette loi. Elle n'existait qu'à Tanna, c'était seulement une Tanna Law. A cette nouvelle, la joie des païens éclata : les danses durèrent toute la nuit, on redansa aussi à Iwel, puis dans les autres places de danse du Centre Brousse.

— « Ceux de la Loi mentent. La Coutume va renaître », chantèrent les hommes de la Coutume.

La nouvelle se répandit comme une traînée de poudre dans tout Tanna. Le camp chrétien en eut vent et ne tarda pas à réagir. Un homme vint apporter à Nantingen le message provocateur d'un chrétien de Lenakel.

— « J'ai attaché toutes vos coutumes au sommet d'un banian à Isapiel : le kava, le *kawür*, le *nekowiar*, la *kweriya*... si tu les veux, viens donc les chercher chez moi... »

— « Je ne porte pas la *kweriya*, répondit Natingen, je n'en ai pas le droit, mais lorsque je viendrai chez toi à Isapiel, toutes les choses que tu as attachées à ton arbre tomberont d'elles-mêmes à mes pieds. Je n'aurai qu'à me baisser pour les ramasser... »

Puis Natingen décida d'envoyer un groupe de guerriers s'emparer des symboles de la Coutume qu'on avait mis par dérision au sommet du banian d'Isapiel. Le groupe de jeunes hommes envoyé par Natingen se mettait en route, lorsqu'il apprit que les hommes de Lenakel étaient partis le jour même dans le Centre Brousse. L'occasion étant bonne, les païens décidèrent d'aller à leur rencontre. Les deux groupes se rencontrèrent comme prévu. Ils s'observèrent en silence, puis se mirent en ligne pour se serrer la main. Lorsque le chef des païens, Yamus, inclina la tête, les *yapina* bondirent et s'emparèrent de l'un des chrétiens. Les autres s'enfuirent, abandonnant le prisonnier qui, ligoté, fut ramené au Centre Brousse. Plus tard, l'un de ses frères revint armé d'un fusil, appelé « Misis<sup>2</sup> ». Il mit en joue les coutumiers qui libérèrent alors leur prisonnier. Au même moment, Kaokare, le chef chrétien de White Sands, avait envoyé ses policiers dans le sud de l'île à Yaohnanen. Là-bas, un homme de la Coutume, du nom de Yassum, résista aux miliciens presbytériens et tua l'un d'entre eux. Les autres le firent prisonnier et le ramenèrent à White Sands, suspendu à un pieu par les mains et par les pieds, comme un cochon.

— « Ils vont le tuer, prévint Ya'uto, puis ils viendront nous chercher. Ils savent que c'est nous qui avons décidé que la Coutume devait résister. »

Tous s'enfuirent, mais Nimayen, un *koyometa*<sup>3</sup> de la pirogue Numaine, refusa de quitter le village. Dans la nuit, les policiers de la Tanna Law encerclèrent la case où Nimayen dormait avec ses deux femmes. Ce dernier

1. Une île des îles Loyauté, faisant partie des dépendances de la Nouvelle-Calédonie.

2. Le fusil « Misis » porte le nom symbolique de « Mission ».

3. Le récit signale à ce moment l'identité traditionnelle des groupes qui menèrent la résistance païenne ; la plupart sont en effet des *koyometa*, appartenant à l'alliance qui avait perdu la guerre de la « Shipimanwawa ».

voulut se servir de son fusil, mais ses cartouches ne partirent pas. On le fit prisonnier. Les hommes de la Tanna Law cassèrent alors les *niko* de bois dans lesquels on buvait le kava, ils s'emparèrent des pierres de la magie et mirent le feu aux maisons. Nimayen fut ramené à White Sands, ligoté. Là-bas, on l'attacha à un arbre et on lui donna à manger des excréments de poule. Avant de fuir, Ya'uto l'avait prévenu :

— « Ils te prendront, ils t'attacheront et ils te garderont prisonnier. Tu attendras... Mais un jour deux bateaux viendront pour te libérer. »

Nimayen, enfermé dans un enclos, comptait les jours qui passaient sur les doigts de sa main ; chaque matin il montait en haut d'un arbre, regardant la mer. Comme on lui demandait ce qu'il regardait, il répondait :

— « Je regarde chez moi... »

Et ses gardiens pensaient qu'il était triste à cause des deux femmes qu'il avait laissées chez lui. Mais le jour arriva, Nimayen vit deux grands bateaux qui s'approchaient en faisant des tours dans la baie de Waisisi.

Des marins et des soldats débarquèrent. Les policiers de la Tanna Law s'enfuirent dans la brousse. Les marins aperçurent Nimayen sur son arbre et le saluèrent. Kaokare lui-même, était parti dans la brousse et avait trouvé une cache dans un trou aménagé à l'intérieur des racines d'un banian. La nouvelle du débarquement fit rapidement le tour de l'île : les hommes de la Coutume, qui savaient qu'un allié leur était venu, vinrent à la rencontre des marins et firent des danses en leur honneur. Le premier bateau était français : il s'appelait « Makriko ». On ne se rappelle pas le nom du bateau anglais, mais son capitaine s'appelait mister King<sup>1</sup>. Les hommes de la Coutume voulurent parler aux marins. Ils allèrent chercher à Yaneumuakel un homme du nom de Georges Nakoa, parce qu'il parlait un peu anglais. Celui-ci était si vieux et si malade qu'on dut le transporter sur un brancard de bois recouvert de feuilles. Le chef des marins savait déjà ce qui se passait à Tanna :

— « Nous ne sommes pas venus contre la Mission et les pasteurs anglais, dit-il aux hommes du Centre Brousse, nous sommes venus parce que les chefs et les policiers chrétiens ont commis des fautes à votre égard. »

Les marins arrêtaient quelques-uns des policiers de la Tana Law et les emmenèrent prisonniers dans le bateau. Ils demandèrent aux gens de la Coutume ce qu'ils voulaient qu'ils en fassent.

— « Attachez-les seulement à des pieux par les mains et par les pieds, comme ils l'ont fait avec nous et faites lentement le tour de l'île pour bien montrer à tous que leur temps est fini, puis libérez-les. »

Et ainsi firent les bateaux. Au retour, les hommes de la Coutume dansèrent encore pour remercier les bateaux d'être venus. On tua des cochons, des poules et on but du kava.

— « Nous devons partir, dirent alors les marins, mais bientôt un homme va venir, envoyé par nous. Il restera à Tanna. Cet homme viendra pour vous aider. Ce qui s'est passé autrefois ne se reproduira plus. »

— « Vous devez bien dire à ceux de la Mission que leur temps est fini, répondit Ya'uto au nom du camp de la Coutume. S'ils veulent abandonner la Coutume et suivre la " Skul ", qu'ils le fassent eux-mêmes, mais qu'ils ne viennent pas nous imposer leur loi. La Coutume nous appartient. »

1. Le mythe mémorise en fait la visite évoquée plus haut du navire français « Kersaint » en novembre 1912 et l'arrivée des « pouvoirs conjoints » à Tanna. King est le nom du Commissaire-Résident britannique qui résidait à l'époque à Port-Vila. En revanche, le nom donné au bateau français « Makriko », paraît plus difficile à interpréter.

Plus tard arrivèrent, comme cela avait été promis, les deux délégués du Condominium : l'Anglais marchait devant, le Français derrière <sup>1</sup>. Ya'uto demanda alors qu'on envoie un véritable chef français — un capman — pour qu'il habite avec l'Anglais à Isangel, loin du fief presbytérien de White Sands <sup>2</sup>.

Ce jour-là la Coutume gagna enfin son combat. Il y eut un peu plus tard à Lenemtehin un grand meeting où l'on voulut élever Ya'uto comme chef de la Coutume de Tanna, mais celui-ci refusa : son statut de magicien n'était pas assez élevé pour qu'il prétendit jouer un tel rôle. De son côté, Willy Pea ouvrit à Lenemtehin un store. Il vendait des sticks de tabac et des cigarettes, du riz, du sel et des pipes que les gens de la Coutume achetaient contre des noix de coco. Les ennemis qui l'apprirent devinrent jaloux ; ils surveillèrent la région et découvrirent le store. Une nuit, un homme de l'île de Maré <sup>3</sup> vint, pénétra dans la case où il dormait et lui trancha la tête d'un coup de couteau. Ya'uto organisa une grande fête. Il appela un à un tous les grands hommes à Lenemtehin. A chacun il donna un cadeau : il partagea ainsi tout le « cargo » qui restait dans le store. A chaque objet donné, Ya'uto disait :

— « N'oublie pas que ce que je te donne porte un nom ; il s'appelle Willy Pea. »

Ce récit éclaire la vision que les Mélanésiens de Tanna eurent d'une série d'événements. Pour les gens du Centre Brousse, il s'agit d'un récit de victoire : la Coutume se ressaisit en envoyant un messenger. La réponse lui vient d'abord par la personne d'un frère mélanésien de Lifou puis à travers le Condominium, qui impose un pouvoir laïc sur l'île. Démythifié, le pouvoir conquérant de la Tanna Law est définitivement brisé. Un chant prolonge cette histoire ; il prend la forme des poèmes traditionnels de Tanna, célébrant un événement essentiel <sup>4</sup>.

« Nous avons écrit partout jusqu'à Vila  
Le missionnaire Gidi a lu la lettre <sup>5</sup>  
Il a barré le papier d'une croix <sup>6</sup>

1. Il s'agit du premier délégué français envoyé en 1925 à Tanna. L'homme était un médecin de marine du nom de Pineau, qui ouvrit un hôpital et ne se révéla pas très actif en tant que délégué. Sa présence, même symbolique, suffit néanmoins à limiter le monopole que détenait jusque-là Nicol et la Mission.

2. Lorsqu'un bateau français arriva à Tanna pour décharger le matériel pour la construction de la maison du futur délégué, l'accès de la plage fut interdit par le parti presbytérien de Lenakel qui refusa d'aider à le décharger. L'équipage du bateau eut effectivement la surprise de voir descendre du Centre Brousse, en grand enthousiasme, le parti païen, qui au milieu de chants et de danses, aida au débarquement du matériel et à l'édification de sa maison, en refusant tout paiement.

3. L'île voisine de Lifou dans les îles Loyauté.

4. La traduction a été réalisée avec l'aide de Natuka.

5. Il s'agit de Geddie, le premier missionnaire presbytérien de l'archipel qui s'installa à Anatom. Les coutumiers le considèrent comme la « souche » de tous les autres et c'est pourquoi ils le mettent en scène. Son nom symbolise la Tanna Law, même s'il ne participa à aucun des événements qui lui sont liés.

6. Il barra la lettre, autrement dit, il bloque le message et l'empêche d'arriver à son destinataire.

Nulak a décidé d'écrire  
Ce que les hommes portaient dans leur cœur  
Cela fut écrit dans notre langue  
Nous avons jeté ensemble les noms des deux pirogues  
Celle de l'Anglais est celle du Français <sup>1</sup>

Le message est parti, il énonce il répète encore  
Les autres ont répondu merci  
Ils ont toujours dit oui ils n'ont jamais dit non  
Ils ont tout compris <sup>2</sup>

A Lenemtehin Sios a allumé le feu <sup>3</sup>  
Ya'uto l'a aidé  
Les autres avaient peur  
Ils ont allumé le feu pour que tout soit su  
Pour que cette histoire continue et ne meure jamais.

Dans ce poème, la chronologie des événements, leur description ne comptent guère. Le fait est ramené à sa signification symbolique, aux noms des lieux et aux noms des acteurs. Pour le reste, tout n'est qu'allégorie ou métaphore : la lettre pour l'appel aux délégués, la croix qui symbolise la Tanna Law, le feu qui signifie l'envoi du message. Pourtant et même dans leurs formes les plus allusives, ces textes de littérature orale nous en apprennent beaucoup sur la façon dont les païens vécurent leur résistance. Une fois assurés que leur combat était juste, ils considérèrent que le pouvoir administratif du Condominium était leur meilleur allié contre la Tanna Law. Ils célébrèrent alors chaque étape marquant la progression du pouvoir

1. Nulak, l'homme de White Sands qui a rédigé la lettre, s'adresse directement aux deux nations formant le Condominium, pour qu'elles s'intéressent enfin à ce qui se passe à Tanna.

2. Ce couplet fait allusion à la réponse positive des « capman » à l'appel du camp païen.

3. Le couplet évoque le meeting de Lenemtehin. Sios — ou Georges — n'est autre que Natingen, celui qui a allumé le feu sur la plage appelant les recruteurs pour qu'ils enlèvent Ya'uto sur leur bateau.

laïc sur le pouvoir religieux comme une victoire de leur propre camp : la visite du bateau de guerre français, le « Kersaint », fut la première brèche ouverte dans le mur de la Tanna Law, le séjour bref mais décisif de Wilkes fut la seconde ; l'arrivée du délégué français qui vint ensuite rééquilibrer le pouvoir du délégué anglais Nicol, constitua la troisième.

Le personnage essentiel et le plus mystérieux du mythe du Centre Brousse reste incontestablement Willy Pea. C'est lui en effet, le frère noir venu du monde extérieur, qui conseille de résister. Il vint dans le lieu secret de Lenemtehin apporter aux païens de Tanna le « cargo » qui, jusque-là, n'arrivait qu'aux chrétiens. C'est la quatrième et dernière brèche ouverte dans le pouvoir de la Mission presbytérienne et des chrétiens du rivage. Après la démystification du pouvoir politique, c'est le pouvoir économique de la Mission qui est attaqué. Enfin, le meurtre de Willy Pea, sorte de meurtre rituel, scelle par le sang versé l'unité des coutumiers de l'île pour les réunir dans un même combat contre la Tanna Law.

Willy Pea est traité comme un héros culturel. Cet homme qui vient « d'ailleurs » a sauvé la Coutume. L'épisode final où tous ses biens sont nommés et partagés rappelle le mythe de Semo-Semo : ce n'est pas son corps que l'on divise, mais ses marchandises, autrement dit les symboles de la nouvelle société. Tous les hommes de la Coutume de Tanna sont plus ou moins coupables de l'avoir laissé tuer et tous sont liés par les objets qu'ils ont reçus de lui. Surmontant leur division, ils ne forment désormais qu'un seul corps.

Willy Pea a-t-il jamais existé ? Rien dans les textes ne permet de confirmer l'existence d'un « coprah-maker » d'origine loyaltienne, assassiné sur la côte est de Tanna, et qui aurait animé en secret la résistance du camp païen. Pourtant les gens du Centre Brousse certifient son existence et affirment que cette histoire fut conservée secrète par crainte de la Mission. En fait, avec Willy Pea, les coutumiers du Centre Brousse tiennent leur « héros ». Qu'il soit réel ou imaginaire, ce messager noir est venu redonner vie à leur société et annoncer le temps d'une nouvelle justice. Les « autres » l'ont tué, mais ce sacrifice est le cœur du pacte sur lequel s'édifie le réseau d'alliance de la Coutume. Au dénouement près, le sens du message est, comme on le verra, le même que celui de « John Frum ».

## *Les « faux chrétiens »*

A la différence de ce qui se passait dans le Centre Brousse, le « heurt sauvage » avec le monde blanc frappa sur le rivage une société exsangue. Sa capacité de résistance culturelle était bien moindre que celle des groupes de l'intérieur. Tous les hommes ou presque avaient déjà travaillé au Queensland ou ailleurs ; de nombreux groupes étaient en situation de fuite ou d'exil. Dans ce monde déraciné et décimé par les nouvelles épidémies du contact biologique, le pouvoir missionnaire européen apparut comme la seule survie possible. Les gens du rivage furent dès lors les premiers à se convertir à partir de 1890 et à former de gros villages blottis à l'ombre des temples. C'est dans ces groupes, pour qui le mot « Coutume » ne signifiait que guerre, déracinement ou mort, que des hommes comme Lohmai et Kaokare établirent le pouvoir politique de la mission presbytérienne.

Pourtant, même dans les rivages chrétiens du début du siècle, l'unanimité ne régnait pas. Des groupes encore secrètement traditionnels imaginèrent des tactiques subtiles pour conserver une certaine indépendance face au pouvoir des bastions chrétiens. Ils adoptèrent un christianisme de façade pour obtenir une certaine tranquillité. Tel fut le cas des groupes de Loanatom et d'Ipaiï. Tout porte à croire que si John Frum n'était pas apparu à Green Point dans le sud de l'île, c'est sur ce littoral également peu peuplé du nord et qui s'ouvre sur les White Grass désertes, que le prophète aurait surgi.

La rupture avec la mission presbytérienne éclata lorsqu'elle fit procéder au bornage des terrains qu'elle prétendait avoir achetés aux chefs du littoral. Un kanaka de retour du Queensland, où il avait travaillé sur les champs de coton, avertit les gens de Loanatom de la signification du bornage. Les habitants de la région décidèrent de s'opposer tous ensemble à la progression territoriale des presbytériens : le « creek » séparant Loanatom de Lowkataï devint une « frontière » que les géomètres n'eurent pas le droit de franchir. Mais les gens de Loanatom et d'Ipaiï restaient inquiets. Un terrain d'une vingtaine d'hectares situé sur la baie de Loanatom avait déjà été vendu, pour des fusils, à des commerçants anglais, au siècle dernier. Cession d'autant plus facile qu'il s'agissait d'une zone de conquête sur laquelle personne ne s'accordait. Les vendeurs eux-mêmes n'avaient d'ailleurs pas de droit particulier sur elle. Le terrain vendu était resté inoccupé,



Paysage de Mélanésie (Dessin de Weber, gravé par Maynard)

mais les gens pensaient qu'il était passé aux mains des Blancs et s'en montraient inquiets : la Tanna Law n'allait-elle pas s'en emparer sous le prétexte que les premiers acheteurs britanniques ne pouvaient être que ses alliés ? Pour parer à cette éventualité, les gens de Loanatom cherchèrent à attirer d'autres commerçants qu'ils savaient ne pas être liés à la mission. Leur présence, tout en étant utile pour la commercialisation du coprah, serait peut-être une garantie contre une nouvelle poussée territoriale de la Tanna Law. Les coprah-makers sollicités n'y jettèrent toutefois que des points de vente passagers et ce terrain vide, qui pesait comme une menace, devint une véritable obsession.

Au début des années 1920, l'évêque catholique de Port-Vila, Mgr Doucere, reçut une délégation d'hommes de Tanna qui venaient lui offrir gracieusement ce terrain, et lui demandaient l'envoi d'un « missionnaire français <sup>1</sup> ». On trouve mention de cette démarche dans un rapport de la Résidence de France, qui lie cette demande au problème de la présence d'un délégué français sur Tanna : « Un groupe d'indigènes a fait une démarche auprès de Mgr Doucere, le vicaire apostolique, pour obtenir l'envoi d'un missionnaire catholique. M. Repiquet, Haut-Commissaire français, avait l'intention d'installer un délégué français à Tanna : cette idée n'était pas du goût de M. King, le précédent Résident anglais à Port-Vila qui, en l'apprenant, s'était écrié : « Mais la France a besoin de faire des économies, pourquoi voulez-vous créer un nouveau poste ? » Mais personne à Nouméa ne veut accepter ce poste, étant donné que le nouveau fonctionnaire serait payé en francs dans une île où la livre à cours. D'autre part, Mgr Doucere n'a pour le moment aucun missionnaire disponible et c'est dommage car il faut battre le fer quand il est chaud. » <sup>2</sup>

Pour les « faux-chrétiens » d'Ipaï, l'option catholique constituait un pis-aller ; on y faisait appel pour éviter que le terrain « vide » de Loanatom ne soit annexé par les presbytériens. Ce fait illustre bien que, durant toute la première partie de ce siècle, les groupes du rivage ou proches de celui-ci n'avaient pas d'alternative au christianisme. Les gens d'Ipaï cherchèrent donc une Église plus conciliante et moins politique ou en tout cas moins dangereuse : l'Église catholique qu'on leur présentait comme celle du diable leur devint, du coup, la plus sympathique. Bien plus tard encore, en 1932, le père Bochu, de la mission mariste de Port-Vila, vint pour la première fois à Tanna et

1. Une demande du même ordre émanant d'autres groupes de Lenakel fut adressée à l'Église adventiste du Septième Jour pour qu'elle s'installe à Tanna, ce qu'elle fit en 1932. Le motif était au départ identique : il s'agissait d'une querelle foncière avec la Mission presbytérienne ; (Guiart, *op. cit.*).

2. Rapport du capitaine de frégate Husson, Archives de l'ex-Résidence de France, Port-Vila.

acheta un terrain à Lenakel. Ce lieu était stratégiquement mauvais, car c'était là résider au cœur du fief presbytérien. Les gens d'Ipaï, d'eux-mêmes, conseillèrent au père Bochu de s'installer chez eux, sur ce fameux terrain de Loanatom. La mission catholique racheta le terrain à la Conservation foncière et les « faux-chrétiens » d'Ipaï, soulagés, eurent enfin l'impression d'avoir trouvé une solution à leur dilemme.

Comme on s'en doute, ce geste ne plut guère à la mission rivale. Le docteur qui servait de délégué français à Tanna, catholique lui-même, reçut une lettre de son collègue médecin-missionnaire presbytérien à Lenakel. Il la transmit sans commentaires pour information à l'évêché de Port-Vila :

« Cher docteur,

Je regrette d'avoir eu à vous entretenir ce matin, au cours d'une visite purement professionnelle, d'une question dont je venais d'être informé.

Mes elders et deacons, ainsi que plusieurs personnes du village de Loanai, sont venus me faire part de leur inquiétude concernant vos préparatifs pour l'installation d'un prêtre catholique dans l'une de vos stations<sup>1</sup>.

Sans doute ne partagerez-vous pas mon avis, mais je suis convaincu qu'il s'agit là d'un geste qui aura des conséquences funestes. J'ai vu en Écosse le système catholique romain à l'œuvre et je ne désire pas le revoir ici. Ce ne sera alors que mon devoir de chrétien de prévenir les indigènes contre cette religion.

Je pense que vous comprenez que, considérant ces différences essentielles entre nos façons de voir et les buts que nous poursuivons, nos relations amicales deviendront désormais impossibles, tant que vos intentions resteront, du moins celle-ci. Je me tiens néanmoins à votre disposition au point de vue médical<sup>2</sup>. »

Le médecin-délégué français répondit le jour même en s'étonnant du ton de la lettre qu'il venait de recevoir ; il reçut le lendemain une seconde missive qui mettait à nouveau, au cas où il n'aurait pas bien compris, les points sur les i.

« Tanna, le 4 avril 1933.

« Cher docteur,

Je vois, d'après votre réponse, que quelques aspects de ma lettre ne vous sont pas particulièrement clairs. Je vous les précise :

Je suis en premier lieu surpris que vous ne compreniez pas bien les raisons pour lesquelles nous devons cesser de nous voir. Vous déclarez ouvertement votre confiance envers les indigènes et vous faites des préparatifs actifs pour aider à l'établissement d'un représentant de votre religion.

1. Volontairement ou non, le missionnaire presbytérien confond ici la propriété de la « station » de Loanatom. Elle n'appartenait pas à l'état français, mais à la mission catholique qui l'avait achetée à ses précédents propriétaires. Ce que reproche en réalité le missionnaire au docteur français, c'est d'avoir servi d'intermédiaire entre les gens de Loanatom et la mission catholique, ce qui était effectivement le cas.

2. Lettre du Docteur presbytérien au Docteur français, le 3 avril 1933, Archives de la Mission Catholique, Port-Vila.

Or celle-ci est diamétralement opposée à la nôtre. Tant que vous exerciez seulement vos fonctions de médecin et de délégué français, rien ne s'opposait à nos relations amicales, mais dès que vous aidez à la réalisation d'un projet qui sape à la base notre œuvre au milieu des habitants de Tanna, il devient clair que ces relations ne peuvent durer : les indigènes ne comprendraient pas qu'elles continuent.

Je peux comprendre ce que représente pour vous la religion dans laquelle vous avez été élevé, mais il est bien évident aussi que, d'après vos propres paroles, vous ne semblez pas bien connaître les différences radicales entre nos deux fois : ce sont exactement les mêmes que celles qui existaient au temps de la Réforme, au *xvi<sup>e</sup>* siècle.

En ce qui concerne les prêtres catholiques, je les ai connus personnellement à Edimbourg et je ne peux pas dire vraiment que j'en garde un excellent souvenir, ni que je les considère comme des hommes intéressants.

Sans doute n'avez-vous pas lu la vie des papes ou les enquêtes publiques qui ont eu lieu sur la vie des prêtres en Nouvelle-Zélande et d'autres îles du Pacifique... depuis les temps les plus reculés, l'histoire est souillée par les actes accomplis par des catholiques contre des hommes et des femmes de ma religion. Je ne suis pas de l'avis de votre femme, quand elle dit : « Le Christ n'est-il pas toujours le Christ ! » Comparez donc votre enseignement et le nôtre, votre rituel et le nôtre, votre bible et la nôtre, votre déification de la Vierge Marie, votre culte des saints, vos confessionnaux, l'absolution de la main du prêtre, votre théorie du purgatoire, votre messe, votre dévotion au pape et le cérémonial qui entoure celui qui devrait être d'abord le serviteur de notre humble sauveur. Toutes ces choses, et bien d'autres encore, sont choquantes pour nous, comme elles le sont pour tout protestant sincère ; elles sont absolument contraires à la parole du Christ dans l'Évangile.

Vous ne devez donc pas vous étonner si je considère comme mon devoir de montrer à mes fidèles les erreurs d'une telle doctrine. Les choses étant ce qu'elles sont, il ne serait pas honnête pour moi d'agir ainsi, tout en continuant à venir chez vous et à rester en termes de bonnes relations.

Mon cher Monsieur, je n'ai aucun grief personnel envers vous. Tant que votre religion était une affaire privée, nous avons eu des relations amicales, mais dès que vous essayez de l'introduire chez des gens qui en trente-cinq ans ont été transformés de l'état de cannibales et d'athées à l'état de chrétiens pacifiques, nous ne pouvons plus nous fréquenter<sup>1</sup>. »

Les références historiques étaient précises : le temps du *xvi<sup>e</sup>* siècle et des guerres de religion en Europe. Sans doute le docteur-missionnaire avait-il de bonnes raisons de se méfier, car lorsque le père Bochu et son successeur le père espagnol Martin s'installèrent à Loanatom, ils virent dès les premiers jours plus d'une centaine de « convertis » se présenter à eux en leur demandant le baptême, la confession et la « médaille ». Sell Noklam, lui-même, l'un des chefs païens d'Ipaï, réclama le premier le baptême, mais non sans accom-

1. Archives de la Mission catholique, Port-Vila, la signature a été gommée.

pagner sa demande de trois conditions : La mission catholique ne devait pas occuper tout le terrain qu'elle avait acheté, mais seulement deux hectares sur les vingt que comptait le lot ; elle devait ouvrir un store où lui-même et les siens puissent trouver du tabac en abondance ; elle devait ouvrir une école où les enfants apprennent à peser le coprah <sup>1</sup>, car il en avait assez d'être volé par les traders. A ces trois conditions, Noklam et les siens étaient prêts à adhérer à la « Skul » des catholiques. La Mission mariste se conforma à leurs vœux.

Après avoir été des presbytériens de façade, les gens de la région d'Ipaï-Loanatom versèrent dans un catholicisme qui ne l'était pas moins, mais qu'ils avaient choisi. En outre, les pères maristes, appliquant la philosophie qui était la leur depuis leur arrivée dans l'archipel, adoptèrent un « profil bas », évitant de trop interférer avec la moralité où la vie sociale de leurs « disciples ». En retour, ils furent assez vite acceptés en tant qu'individus, et rendirent de réels services à la communauté dans laquelle ils vivaient. Sur le plan religieux, en revanche, ils n'obtinrent qu'un succès assez mince. Dès que John Frum apparut, cette frange entière du littoral ouest versa, à une exception près <sup>2</sup>, dans la prophétie millénariste à laquelle elle se tient encore aujourd'hui, dans une notable proportion.

### *Les envoyés de John Frum*

Un peu au nord de la région de Loanatom, d'autres groupes appartenant actuellement à la mouvance « John Frum » présentent un récit étrange où la baie de Loanpapel à l'Ouest, joue un rôle identique à celui joué par la pointe Lenemtehin sur la côte est. Comme à Lenemtehin, une stèle était élevée dans le village de Imanaka. Ce « mémorial » en ciment, d'esprit plus moderne, imite les villages chrétiens où l'on trouve souvent une stèle de ce type à la mémoire du premier missionnaire et des premiers chrétiens convertis. Ici le monument était dédié aux derniers païens. Voici son histoire :

« Autrefois, Karapanemum, le dieu noir de Tanna, régnait : l'île était son royaume. Lorsque la Mission presbytérienne arriva, elle apporta la Tanna Law. La Coutume dut se cacher. Les « grands hommes » étaient chassés, on

1. « We em i save long kilo ».

2. Celle de la famille du catéchiste originaire d'Ipaï, Pierre Yamak, le père du député politique francophone de Tanna, Alexis Yolou.

les poursuivait comme des chats sauvages dans la brousse. Ils cachèrent la Coutume sous les feuilles de la forêt. Il n'y avait plus ni *yrëmëra*, ni *yani niko*, ni *naotupunus*, ni *yowanem* ; Karapanemum était devenu muet.

Un jour, les grands hommes de la Coutume se rencontrèrent en secret à Lenemtehin. Ils prirent la décision de défendre la Coutume et cette parole fit tout le tour de Tanna<sup>1</sup>. Yopat, le seigneur de la pirogue Nakane, bien qu'il appartienne alors à la « Skul », gardait malgré tout la Coutume dans son cœur<sup>2</sup>. Il alla voir un Blanc à Lenakel, du nom de Jack Sapet, à qui il vendait son coprah<sup>3</sup>. Yopat lui demanda conseil : connaissait-il quelque part un pays qui pourrait aider la Coutume ? Connaissait-il une route permettant d'y arriver ?

« C'est facile, dit Yopat, si tu veux que nous allions tous en prison, il suffit que tu répètes ce que je viens de te dire. Mais si tu veux nous aider, alors, fais-le et fais-le vite, envoie notre message dans le pays qui peut nous aider. »

Jack Sapet acquiesça, car il n'aimait pas la mission lui non plus. Il demanda à voir d'autres grands hommes, mais tous lui confirmèrent le message de Yopat. Il promit alors d'apporter lui-même le nom de ces chefs et la lettre qu'ils lui dictèrent, puis il partit. On croit que ce fut en Amérique du Sud... Le temps passa jusqu'à ce jour, où un bateau jeta l'ancre à Loanpakel<sup>4</sup>. Un homme de grande taille, au teint mat, qui ressemblait à un métis en descendit. Il tenait à la main un grand livre. L'homme s'appelait mister Lani et arrivait d'Amérique du Sud.

— N'aies pas peur, dit l'étranger à Yopat, je suis un ami. Je viens au nom de Jack Sapet. Dans ce livre tous vos noms sont déjà écrits.

L'étranger partit dans la montagne tout autour : il avait des instruments, regardait dans de grandes lunettes et posait des pierres sur les sommets. Lorsque son travail fut fini, il revint auprès de Yopat.

— « Quel est le premier homme de Tanna, demanda-t-il<sup>5</sup>. »

— « Il s'appelle Karapanemum<sup>6</sup>, mais ce n'est pas le premier homme, c'est un esprit, un "devil" (un diable) », répondit Yopat.

— « Si Karapanemum est bien le premier homme, alors ce n'est ni un esprit, ni un diable, c'est Dieu, votre Dieu, lui seul peut vous aider. Raconte-moi son histoire. »

Un homme du nord de l'île, Nimakepa'us, raconta l'histoire de Karapanemum : « Karapanemum avait autrefois une barrière<sup>7</sup> dans le nord de

1. On mentionne ici le célèbre meeting de Lenemtehin où se scella le pacte de résistance à la Tanna Law. Les « John Frum » du littoral reconnaissent ainsi la primauté du Centre Brousse dans la résistance de la Coutume. Et pour cause ; ils étaient à l'époque, chrétiens.

2. Yopat, père fondateur du village d'Imanaka, habitait vers 1920 à Loanaei, petit village chrétien au nord de la baie de Loanatom.

3. Je n'ai pu retrouver parmi les traders locaux quelqu'un dont le nom puisse évoquer celui de Jack Sapet. Mais tous les traders et coprah-makers n'ont pas été répertoriés et certains ne firent que de brefs passages sur l'île, en particulier ceux qui n'étaient pas inféodés à la mission. Le personnage est peut-être celui qui transmit le message à un colon allemand d'Erromango qui lui-même l'apporta à la Résidence de France de Port-Vila.

4. Le village de Yopat, Imanaka, se trouve au-dessus de cette baie, au mouillage difficile.

5. En bislama, la question est formulée ainsi : « Wo ia em i rili man long Tanna ? », littéralement « Quel est l'homme réel ? », c'est-à-dire quel est le premier homme ?

6. Karapanemum joue, comme on le verra, un grand rôle dans la cosmologie des « John Frum ». C'est le dernier des héros de Tanna, celui auquel les mythes fondateurs attribuent l'introduction dans l'île du cochon, des magies noires et des « moitiés » politiques. Il réside depuis dans le Mont Tukosmera (voir annexe II).

7. Une « maison ».

Tanna <sup>1</sup>. Les hommes de la « Skul » ont violé sa maison, brûlé la forêt qui était autour et fait des jardins à son emplacement. Depuis Karapanemum est parti se cacher au sommet du Mont Tukosmera. »

— Quelqu'un qui habite l'Amérique, reprit mister Lani, connaît bien Karapanemum. Je vais lui dire ce qui se passe ici et il reviendra pour sauver la Coutume. Moi, je ne suis que son ami. J'ai mis sur la montagne quelque chose qui empêchera que vos terres ne soient jamais volées par les Blancs. Celui qui habite en Amérique viendra plus tard. S'il ne peut pas venir lui-même, il nous enverra un bateau qui vous emmènera en Amérique. N'ayez pas peur de ce bateau lorsqu'il viendra, car il sera silencieux, ce sera comme une île qui se déplace. »

On ne revit jamais mister Lani, mais l'homme dont il avait annoncé la venue vint plus tard sur Tanna. Ce fut John Frum ; il se cacha d'abord à Green Point, où tous vinrent le voir en secret. Yopat lui serra la main : John était blanc, il portait un chapeau, un pantalon, une veste aux boutons brillants, une canne. Il disait :

— « C'est pour sauver la Coutume que je suis revenu. Que chacun revienne sur sa terre, sur sa place de danse et qu'il boive du kava le soir. Abandonnez la guerre et les poisons (*netük*), ce sont de mauvaises coutumes, mais gardez les autres, elles sont bonnes. Si la « Skul », si les Français ou les Anglais vous pourchassent, n'ayez jamais peur, je reviendrai vous dire ce qu'il faut faire.

John Frum repartit lui aussi. Les grands hommes de la Coutume de Tanna se réunirent à nouveau à Lenemtehin. Ils demandèrent aux Français de venir sur Tanna pour les protéger des Anglais qui marchaient derrière les missionnaires. Et John Frum revint pour la seconde fois <sup>2</sup>. Aujourd'hui, la Tanna Law est morte, le temps de la mission est passé ; celui de la Coutume n'a pas encore commencé. John reviendra une troisième fois. »

Ce discours fut tenu pour la première fois en public en 1978 à tous les John Frum du Centre Nord qui s'étaient réunis autour de la stèle d'Imanaka. L'histoire n'est pas sans une certaine analogie avec celle du Centre Brousse : pour les « faux-chrétiens » du rivage, il s'agit aussi de trouver une route qui sorte de l'île et d'envoyer un message dans le « grand large ». Jack Sapet, le trader, fut ce message, comme Ya'uto le fut dans le Centre Brousse. Mais alors que Ya'uto est un homme de Tanna, qui ramena un frère noir de Lifou, Sapet est un étranger qui ramène sur ses pas un autre étranger. Mister Lani joue le même rôle que Willy Pea, mais il évolue déjà dans une ambiance plus millénariste. Lani vient d'Amérique latine, il prépare le chemin de John Frum, perçu ici comme un homme blanc. Lani sauve les terres des hommes de Tanna ; John Frum, plus tard, sauvera la Coutume.

1. Une colline du pays Imanehne, au nord des White Grass, est en effet consacrée à Karapanemum. Les chrétiens, lors du temps de la Tanna Law, brisèrent les tabous qui entouraient ce lieu. Mais le récit a de toutes façons un sens plus large : c'est la conversion au christianisme d'une grande partie des gens du nord de Tanna, notamment ceux de Green Hill et d'Imafin qui est ici considérée comme une offense à Karapanemum.

2. Allusion à la deuxième apparition de John Frum à Ipeukel, en 1940 (voir chapitre suivant).

Le personnage de Lani, qui est le héros culturel d'Imanaka, a-t-il existé ? Comme dans tous les récits à dominante mythologique, les narrateurs s'intéressent plus à la signification de l'événement qu'à sa description. Les éléments du récit sont donc des éléments symboliques, qui habillent de merveilleux et de magie un événement peut-être réel. D'après les détails du récit, l'homme semble avoir effectué un travail de géomètre. Or il y eut, entre 1910 et 1915, des travaux de triangulation topographique sur Tanna, avec implantation de bornes géodésiques sur quelques-uns des principaux sommets. L'une d'entre elles semble avoir été posée en haut du mont Tangen, sur les White Grass, proche d'Imanaka. Ces travaux préparaient, entre autres, l'immatriculation future des terrains enregistrés sur la côte ouest au nom du « Presbyterian Land Trust Board ». Le géomètre, qui fut alors envoyé par le Condominium, joua-t-il un rôle précurseur dans le millénarisme John Frum ? Parla-t-il avec les gens du littoral, inquiets des menaces de la Tanna Law sur leurs territoires ? Lui raconta-t-on l'histoire de Karapanemum et ce dernier les conforta-t-il dans leur esprit de résistance par hostilité à la mission presbytérienne ? Tout est possible, mais rien n'est sûr...

Une autre question se pose. La plupart des rapports topographiques de l'époque concernant Tanna sont signés du nom de James Fletcher, notamment ceux qui portent sur les White Grass et la côte ouest de l'île. S'agit-il de l'auteur des fameuses lettres parues en français sous le titre « Îles de paradis, îles d'illusion ? » Fletcher à l'époque était bien géomètre du Condominium : sa forte personnalité, son anticonformisme et son peu de sympathie pour la mission presbytérienne ressortent dans toutes ses lettres. Fletcher en outre venait d'Amérique latine et parlait couramment espagnol. « Mister Lani » et Fletcher ne font-ils qu'un ? Rien ne vient le confirmer, cependant, car Fletcher ne parla jamais, dans ses lettres, d'un travail à Tanna. Il se peut aussi que les rapports topographiques sur Tanna aient été réédités plus tard par un homonyme. Bref l'énigme reste entière.

### *Pactes d'alliance sur une vue du monde*

Les traditions orales, anciennes ou récentes, sont à Tanna fondées sur le même principe : les récits renvoient à des lieux fondateurs qui renvoient eux-mêmes à des groupes-gardiens ; mis bout à bout, les récits fondent un système culturel qui donne naissance à un sys

tème politique. C'est bien le cas des différentes traditions de résistance à la Tanna Law : la résistance des païens du Centre Brousse comme celle des millénaristes du rivage reposent toutes deux sur une reconstruction du passé qui se prolonge par un pacte d'alliance. Cette vision du passé permet de comprendre comment la société mélanésienne interprète les événements qui l'ont affectée et simultanément, la façon dont elle s'en sert pour se reconstruire dans le présent.

Le mouvement « John Frum », pour être compris, doit être situé au sein de la résistance culturelle où il s'est longuement préparé ; la phase ultime des apparitions de Green Point ne fut jamais que l'irruption soudaine et au grand jour d'un phénomène que l'on attendait et déjà annoncé. Le millénarisme précoce dont fait état le mythe des White Grass s'est développé dans des groupes déracinés et décimés qui avaient perdu une bonne partie de leur mémoire culturelle. Le recours à John Frum fut une façon de se réinventer une Coutume et, par là même, une certaine identité. Le moment crucial où la résistance se noua fut l'opposition à l'expansion territoriale de la Mission presbytérienne. On s'efforça d'abord de sauver ses territoires ; la reconquête culturelle ne vint qu'ensuite, ce qu'exprime le mythe d'Imanaka en centrant sa symbolique sur le personnage du géomètre mister Lani. C'est peut-être pour cette raison qu'Imanaka fut aussi le seul village où il me fut permis, en compagnie du géomètre Hubert Goron, d'effectuer un relevé complet des terres de ce groupe. Partout ailleurs, ce fut un refus. Imanaka accepta, parce qu'ici on ne craignait pas les géomètres. En outre, Goron avait une grande barbe rousse et parlait peu : ce trait lui attira les sympathies des John Frum du lieu, qui lui trouvaient un aspect mystérieux.

L'histoire du Centre Brousse est à placer sur un autre registre. L'intégrité territoriale des païens<sup>1</sup> ne fut jamais vraiment menacée par la mission et le heurt sauvage des Blancs n'arriva que sous la forme d'ondes très atténuées. La Coutume ne fut jamais perdue et encore moins oubliée. Les *yapinap* du Centre Brousse, moins traumatisés, purent donc rester enracinés dans leurs territoires, évitant les aliénations diverses que subissaient ceux du rivage. Leur résistance n'avait nul besoin d'un message millénariste pour se conforter. Le mythe du centre Brousse, beaucoup plus traditionnaliste que celui des White Grass, fait ainsi état d'une résistance culturelle plus assurée d'elle-même. C'est ici l'alliance avec l'administration condominiale

1. La plupart des païens du Centre Brousse des *koyometa* retranchés dans leurs territoires comme dans un bastion après leurs défaites dans les guerres traditionnelles. Inversement, beaucoup de John Frum de la côte ouest sont des *numurukwen*, mais ici les anciens clivages de la Coutume, ressortent beaucoup moins clairement, tant les mouvements de population et les épidémies ont été intenses à la fin du siècle dernier.

qui est jugée essentielle ; l'arrivée des délégués du Condominium fut considérée comme la victoire décisive du camp païen.

Ces deux traditions divergent dans leur vision du passé, mais convergent dans leur finalité ; le but commun est de restaurer la Coutume. Elles ont, toutes deux, pris naissance au moment crucial où la société traditionnelle de Tanna était en crise et semblait se déliter. En réalité elle se restructurait sur de nouvelles bases pour produire en secret les mythes fondateurs et les métaphores qui allaient lui permettre de renaître. A ce moment, en effet, le tissu culturel mélanésien se recompose : le dépeuplement cesse vers 1910, de nouveaux pactes d'alliances, une nouvelle vue du monde se dessinent, donnant un sens à l'apparition des Européens sur la scène de l'île. Les divisions d'aujourd'hui prolongent les clivages culturels apparus à ce moment crucial où l'île se ressaisit et cherche à s'inventer un nouveau destin.

## CHAPITRE XII

### Les « John Frum »

*« Je vous crie  
Une parole importante  
Extrêmement importante  
Laissez-nous vivre selon la Coutume  
Cessez de nous obliger à errer sans but sur  
les routes »*

Refrain d'un chant, John Frum d'Ipeukel<sup>1</sup>.

*« La marche de ce mouvement reste notre principale préoccupation et souci : il demande la plus grande et la plus complète vigilance ».*

Lettre du délégué Français, Jocteur, 25 septembre 1947<sup>2</sup>.

Les païens et les adeptes de John Frum sont associés dans l'histoire de l'île par leur opposition au même adversaire presbytérien. Pourtant, ils n'ont pas la même histoire. Les vrais coutumiers ne s'y trompent pas lorsqu'ils désignent les John Frum comme ceux d'une « nouvelle Coutume », alliée à la leur pour des raisons historiques, mais d'une identité différente<sup>3</sup>.

Pour le peuple « John Frum » tout commença, ou plutôt recommença à Green Point, sur la pointe sud de l'île.

1. Chant relevé par Monty Lindström « Spitting on Tanna », *Oceania*, n° 3, 1980.

2. Archives de la Délégation française de Tanna.

3. Je parle ici du « peuple John Frum », comme on peut parler du « peuple de la Coutume » ou d'un « peuple chrétien ». Cela ne signifie pas que ce peuple forme une nation au sens politique du mot, mais qu'il se crée par la réunion de plusieurs groupes autonomes qui transcendent leurs propres divisions locales dans l'adhésion à une croyance commune. Cette unité culturelle sous-tend une alliance politique.

## *La première apparition de John Frum*

A Tanna, tout commence par des rumeurs et tout finit par des mythes. Le bruit parvint, à la fin de l'année 1940, aux oreilles de Nicol, le délégué britannique de Tanna, à l'époque seul représentant du gouvernement condominial, que de curieux événements se produisaient depuis environ deux ans à Green Point. Là-bas, sur la place de danse de Lamatekërek, un inconnu apparaissait le soir au moment où les hommes, l'esprit embrumé par le kava, distinguent mal entre le réel et l'imaginaire. Il ne parlait pas mais traversait seulement la place de danse ; sa peau était relativement claire, comme celle des métis. Il portait une veste aux boutons brillants, un chapeau européen et il s'appuyait sur une canne lumineuse. On lui construisit une case où l'inconnu prit l'habitude de se rendre le soir pour « soigner » les malades au moyen d'une seringue et de piqûres qu'il faisait sans se montrer. Une femme paralytique fut guérie et le peuple commença à croire que Karapanemum, le dieu noir de Tanna, hôte du Mont Tukosmera, était revenu dans la société des hommes. La nouvelle fut soigneusement cachée aux Blancs qui, pour la plupart, ne se doutaient encore de rien. Il faut dire que Green Point était suffisamment isolé et les communications si malaisées dans l'île, qu'il était relativement facile de ne pratiquer que le bouche à oreille et... seulement à bon escient <sup>1</sup>.

L'inconnu ne parlait pas et, peu après la guérison miraculeuse, une fois que l'on se fût déplacé de tous les points de l'île pour le « voir », il cessa brusquement d'apparaître. A Green Point le silence retomba mais partout ailleurs dans Tanna la rumeur folle se propagea : Karapanemum, celui que tous les missionnaires désignaient comme leur ennemi personnel et l'incarnation locale de Satan, était revenu parmi les hommes. Et tous ces chrétiens de fraîche date de tourner leur regard vers Green Point, partagés sans doute entre la crainte et un espoir secret. Personne alors ne parlait encore de John Frum, seul le nom de l'hôte sacré du Mont Tukosmera était évoqué. La première apparition muette de « Karapanemum » dut avoir lieu vers 1938.

1. Le récit des premiers événements survenu à Green Point avant que n'intervienne le délégué anglais Nicol et que l'on dispose par conséquent de documents écrits, m'a été fait par le père Sacco, prêtre catholique de Loanatom, qui résida près de 25 ans sur l'île. Ce récit concorde dans ses grandes lignes avec les révélations faites à Ipeukel, où l'on parle également d'une période clandestine de John qui dura deux ans avant que son message ne devienne public.

Quelque temps plus tard, alors que la rumeur avait pratiquement fait le tour de l'île, l'inconnu surgit à nouveau. Mais cette fois, il donna son nom, John Frum, et convia tous les « grands hommes » de l'île à venir l'entendre.

Toujours vêtu de cette même veste aux boutons brillants, il ne parlait que la nuit, à une certaine distance de ses interlocuteurs, dans une sorte de halo magique où son visage restait indiscernable. Mais que l'apparition soit réelle ou irréaliste ne comptait plus pour les hommes de Tanna. Ce qui les fascinait, c'était le discours qu'ils entendaient. John Frum en effet, dans la propre langue des gens de Tanna, annonçait de grands événements et le départ concomitant des Blancs. Alors, disait-il, un monde nouveau surgirait, l'île serait réunifiée avec celles d'Erromango et d'Anatom ; le relief deviendrait plat, les vieux redeviendraient jeunes, le travail cesserait sur les jardins. Les hommes de Tanna devaient se préparer à cette parousie. Pour qu'elle ait lieu, quatre conditions étaient nécessaires<sup>1</sup> : chasser les Blancs de Tanna ; les renvoyer des autres îles ; jeter à la mer la monnaie européenne ; restaurer les coutumes traditionnelles, en particulier les danses de nuit et la boisson du kava.

Le nom même de John Frum reçut une explication : John vient en référence à Jean-Baptiste, le précurseur qui annonça la nouvelle de l'arrivée du Christ aux Juifs ; Frum vient du mot anglais « broom », qui signifie balai. L'image du balai étant employée dans la langue de Tanna pour désigner une action purificatrice. En d'autres termes, John Frum venait purifier l'île et la préparer à une parousie, à un millénium qui établirait la nouvelle société. Le discours de « John » était sans doute moins ordonné et plus confus, mêlant prophéties et visions à des recommandations pratiques et morales. Mais un point central s'en dégagait : le retour à la Coutume va de pair avec le refus de la société blanche sous toutes ses formes.

Le message fit le tour de l'île. Une grande réunion eut lieu en secret à Green Point, où John parla à nouveau. Tous les grands hommes présents ce jour-là, y compris le successeur de Lohmai, Nako, le « chef » institué par la Mission presbytérienne à Lenakel et Kaokare, le « chef » chrétien de White Sands burent ensemble du kava, brisant de façon solennelle la loi de la Mission presbytérienne.

Ces événements demeurèrent secrets au début et, pendant un certain temps, les autorités extérieures se contentèrent d'observer une agitation apparente dans les esprits. Ce répit permit à la croyance de

1. Père O'Reilly, « Prophétisme aux Nouvelles-Hébrides : le mouvement John Frum à Tanna 1940-1947 », dans le *Monde non-chrétien*, n° 10, Paris, 1949.

se conforter et à la doctrine de se préciser ; John n'avait même plus besoin d'apparaître, partout dans l'île des hommes entendaient maintenant sa parole dans leurs rêves et la propageaient avec d'autres thèmes et dans d'autres lieux. En fait, les gens de Tanna élaboraient ainsi collectivement la nouvelle religion qu'ils souhaitaient se donner. Pendant ce temps, de leur côté, les païens de l'île ne réagirent pas ; cette histoire n'était pas la leur et il leur suffisait d'encourager les chrétiens à reboire du kava, en leur vendant — fort cher — la boisson pour laquelle ils les persécutaient autrefois.

En novembre 1940, Nicol se « réveillait ». Par lettre il informait le Résident britannique de son intention d'ouvrir une enquête sur d'étranges événements survenus à Green Point. Nicol notait pour la première fois le nom de « John Frum », sans y prêter une grande attention, si ce n'est pour déplorer que tous les « chefs » ou assesseurs, envoyés là-bas pour le renseigner, en revenaient « retournés » ou à tout le moins, troublés.

Le 16 avril 1941, le mouvement éclate soudain au grand jour : c'est d'abord la « ruée » sur les magasins locaux où chacun dépense tout l'argent dont il dispose. Peu après la population employée par la dizaine de Blancs fixés à Tanna cesse le travail. En une journée, plus de 1 000 livres sterling sont dépensées dans les magasins de l'île. Le 11 mai survient le fait le plus grave, ce qu'un membre de la mission presbytérienne a appelé « the fateful sunday »<sup>1</sup>, le dimanche fatal : pour toute l'île seuls huit Mélanésiens assistèrent aux offices presbytériens... A croire que le peuple chrétien de l'île, jusque-là très majoritaire, s'était volatilisé d'un coup. Pas pour tout le monde car, au grand désespoir des pasteurs, ces hommes, qui abandonnaient leurs temples, marchaient tous sur les routes de John Frum.

### *La répression des rêves*

La folle dilapidation d'avril fut déjà reçue comme un geste intolérable par les missionnaires et le délégué britannique, — tous d'origine écossaise — Mais la désertion du temple, considérée elle comme un appel à l'insurrection, engagea Nicol dans une politique de répression qui allait durer dix-sept ans.

1. Ken Kalvert, « Cargo-cult and development in the New Hebrides today ». Communication présentée à la Young Nation Conference, University of NSW, Sydney, publiée par la suite en 1978 dans *Paradise postponed* « essays on research and development in the South Pacific », Sydney.

La contre offensive du pouvoir blanc se déclenche le 21 juin 1941. Nicol, définitivement alarmé, demande des renforts policiers pour frapper vite et fort. Quelques jours plus tard, avec vingt miliciens armés, il se rend à Lematekërek et enquête sur le lieu des apparitions où il arrête onze personnes. L'une d'entre elles, Manehevi, est considérée comme l'instigateur de la mise en scène. Le village et la case de John Frum sont brûlés : les prisonniers qui sont jugés coupables d'avoir donné les mots d'ordre sont transférés à Isangel. Manehevi finit par avouer avoir « joué » John Frum. Nicol le fait attacher vingt-quatre heures à un arbre en face du mouillage de Lenakel pour que chacun réalise qu'il n'est pas un être « surnaturel ». Le nom même de John Frum est interdit : personne n'a plus le droit de le prononcer sous peine de prison. En fait, il ne semble pas que Manehevi ait été le vrai « coupable ». Tous les gens de l'île affirment que Nicol avait arrêté un « faux John Frum », le vrai continuant à se cacher à Lama-tekërek.

Jean Guiart qui fit une enquête au début des années 1950, arriva sur ce point à la même conclusion <sup>1</sup>. Mais l'identité de l'homme qui joua vraiment John Frum est secondaire : tout Tanna ou presque attendait à cette époque quelqu'un qui les débarrasserait de l'emprise des pasteurs chrétiens.

Les « notables » de Tanna offrirent cent livres à Nicol. Dans un geste de soumission, selon Nicol, tant ils étaient honteux de s'être fait mystifier par les apparitions. Ils auraient ainsi reconnu leur erreur et offert une telle somme pour « dédommager » l'administration britannique des dépenses causées par l'intervention de la police et l'entretien des prisonniers. Cette version n'est pas celle des groupes John Frum qui se souviennent encore aujourd'hui de l'incident et de la somme. Selon eux, Nicol les aurait taxé de cent livres pour les punir, en les menaçant de déportation et de prison au cas où ils ne réuniraient pas l'argent. Les gens de Tanna « payèrent » parce qu'ils espéraient ainsi ne plus être pourchassés mais la répression redoubla. En 1980, quarante ans après, on parle toujours, sur l'île, de ce manquement à la parole donnée et de la dette non réglée. Nicol, quant à lui, ne s'en soucia plus, persuadé d'avoir étouffé dans l'œuf un mouvement qui, en se développant, aurait pu déboucher sur une rébellion politique. Les prisonniers furent transférés à Port-Vila.

1. J. Guiart, « Culture contact and the John Frum movement on Tanna », New Hebrides, dans *Southwestern Journal of Anthropology*, University of New Mexico, Albuquerque, 1956.

## *Les fils de John Frum*

Un mois plus tard, l'affaire « John Frum » rebondit de façon plus grave et spectaculaire non plus à Green Point, où la terreur policière avait eu raison d'une population isolée et clairsemée, mais à Ipeukel, l'un des plus gros villages chrétiens de la côte est de l'île, considérée jusque-là comme l'un des plus solides bastions de la mission. La tradition d'Ipeukel reprit le mythe de John Frum en le « réinventant » : si John était bel et bien apparu sur les pentes du Tukosmera — d'où sa filiation réaffirmée avec Karapanemum — il aurait auparavant vécu caché dans le village : trois enfants — ses fils — témoignaient de sa présence. Ipeukel devenait donc le lieu de fondation choisi par John Frum, Green Point n'étant que son lieu d'apparition publique. Comme John, chassé par la police de Nicol, avait quitté Tanna, ses trois fils — Isakwan (Isaac « le premier »), Jacob et Lastuan (le dernier ou « last one ») — demeurés à Ipeukel, incarnaient sa parole.

En fait, l'instigateur du mouvement d'Ipeukel était Nambas, le « teacher <sup>1</sup> » presbytérien du village, l'un des cadres les plus sûrs de la Mission. Féru de culture biblique, Nambas connaissait le monde des Blancs, assez en tout cas pour ne pas l'aimer. Selon tous les témoignages, il disposait d'un fort charisme personnel ; c'est lui qui donna au mouvement John Frum un corps de doctrine et une idéologie beaucoup plus « subversive » et anti-européenne que ne l'était celle du John Frum de Green Point.

Alerté, Nicol réagit avec la même brutalité : cette fois, il fit arrêter tous ceux qu'il soupçonnait de propager des prophéties. En tout, neuf hommes, dont Nambas, pris parmi les leaders les plus influents du village, furent déportés et emprisonnés à Port-Vila. Peu après, un jeune homme nommé Tom Mweles, qui avait relevé le flambeau, fut également saisi et déporté à Port-Vila avec deux de ses compagnons. Mais le mouvement était en marche et ne faiblissait plus : endigué dans un endroit, il renaissait ailleurs. Nicol n'avait pas prévu, dans son arsenal répressif, le mécanisme de propagation par les rêves : arrêter un prophète ne coupait pas court à la prophétie, puisqu'un

1. Le « teacher » était dans la terminologie presbytérienne l'équivalent du catéchiste chez les catholiques. Il enseignait la doctrine de son église et représentait sur place le missionnaire. Il jouissait à cette époque d'un pouvoir local important.

autre plus loin « rêvait » et occupait le champ laissé libre par la répression. Il semble que les premières arrestations, notamment, à Green Point, celle de Manehevi, le présumé « John Frum réel », ne servirent qu'à donner un sérieux « coup de pouce » au « John Frum imaginaire » des prophètes. Puisque John ne pouvait plus se montrer physiquement, il apparaissait dans les rêves de ceux que l'on commença à appeler les « rop » de John, autrement dit ses *cordes*. Des *cordes* faisant le lien entre lui et le reste des hommes et qui se multiplièrent tant à Ipeukel qu'à Lenakel et dans l'ensemble des centres chrétiens. Toutes les prophéties se traduisaient par les mêmes mots d'ordre : refus de l'argent des Blancs, refus de la mission, restauration de la Coutume, en particulier de l'antique habitude païenne de boire du kava. Dans ces conditions, il ne servait à rien d'emprisonner des « leaders », car partout surgissaient de nouveaux prophètes. Tanna, île de visionnaires, emportée par cette irrésistible vague de fond, redécouvrait avec ravissement ses dieux païens et sa Coutume.

Pour Nicol, les temps devenaient difficiles. En 1941, année agitée, il luttait sur deux fronts : à White Sands, presque entièrement acquis aux croyances d'Ipeukel et dont les habitants protégeaient jalousement les fils de John, trois enfants en bas âge que l'on pouvait difficilement arrêter ; à Lenakel, où Nako, le chef chrétien de la côte ouest, successeur de Lohmai, avait lui aussi basculé dans le prophétisme. On raconte aujourd'hui, à Ipeukel, que Nicol menaça Nako : « Sapos yu i holem law orda blong John, mi putum iron long fire, i hot nao ; OK, mi putum iron long ass blong yu, yu stone long em (« Si tu continues à obéir aux ordres de John, je ferai chauffer une barre de fer jusqu'à ce qu'elle soit rouge et je t'y ferai asseoir »). Nako, que Nicol soupçonnait d'avoir donné l'ordre, largement suivi sur la côte ouest, de désertier les temples, fut finalement déporté à Port-Vila. Il mourut en exil.

Le délégué britannique, alors seul à agir — les Français à cette époque n'étaient représentés que par un médecin qui ne s'occupait pas de « politique » — avait réellement l'impression de se heurter à un sentiment anti-anglais d'autant plus dangereux que ces événements se déroulaient en pleine Guerre mondiale, dans un moment difficile pour la Grande-Bretagne. Ce climat de guerre peut expliquer la brutalité de la réaction de Nicol.

## *La route américaine*

L'exil des leaders à Port-Vila, le climat de répression local, la simultanéité des événements mondiaux enregistrés à l'autre bout de la planète donnèrent de nouvelles et étonnantes inflexions au mouvement. La croyance en John Frum, jusqu'alors enracinée dans la mythologie de Tanna, devint à ce moment une véritable eschatologie. Le souffle de la guerre se rapprochait des îles du Pacifique et les gens de Tanna y voyaient l'annonce de l'Événement final. C'est alors que les exilés de Port-Vila répandirent une nouvelle étonnante : John Frum, dont on ne savait pas au juste de quel pays il venait, était en réalité Américain. Ce thème naquit encore à Ipeukel où une nouvelle ruée sur les stores de White Sands et la dilapidation de l'argent anglais provoquèrent un surcroît d'inquiétude pour Nicol. Mais que pouvait faire le délégué contre une révolution mentale qui, sans l'attaquer ouvertement, se développait comme s'il n'avait pas existé ? A moins d'imposer un « régime totalitaire » au sens moderne du mot, visant à « l'assujettissement » des esprits, ce dont il était bien incapable, Nicol ne pouvait que regarder l'eau couler entre ses doigts.

Avant ces événements, en 1934, l'île comptait selon un recensement effectué par Nicol, 3 381 Presbytériens, 656 Adventistes, 72 Catholiques, soit 4 109 Chrétiens (71,3 % du total) déclarés pour 1 659 païens (28,7 % de la population), surtout répandus au sud-ouest de l'île et sur le plateau du Centre Brousse. En juin 1941, on ne trouvait plus qu'une centaine de chrétiens : tous les autres se partageaient entre attentistes et partisans enthousiastes de John Frum. Comme l'écrit avec justesse J. Guiart : « Pour la Mission presbytérienne en particulier, c'est une faillite d'autant plus complète que la très grande majorité de ses cadres " teachers " et " elders " disparut dans la tourmente. Les missionnaires racontent avec amertume comment, jusqu'au dernier, leurs hommes de confiance les trompèrent sur la signification réelle de ce qui se passait, cherchant à les " endormir " avant de passer ouvertement dans le camp adverse [...] »

En fait, Nicol et les missionnaires voyaient la chrétienté presbytérienne, qu'ils avaient édifiée de concert, disparaître d'un coup, sans violence, sans même qu'un plan subversif, apparemment concerté, ne se soit développé contre elle. Le nouveau mythe de John Frum et la puissance des songes avaient suffi pour que l'édifice vole en éclats.

Les villages modèles de l'organisation presbytérienne, sagement posés autour d'une pelouse centrale où siégeaient, à peu de distance, le temple, l'école et la cloche, se vidèrent presque tous. Cette redispersion de la population sur ses territoires d'origine beaucoup plus que tout discours ou prise de position affirmée, signait la fin de la société missionnaire. En l'occurrence les gens de Tanna revenaient chez eux afin d'y attendre le retour de John.

Tanna retrouvait donc d'elle-même sa liberté. Le pouvoir colonial, en perdant sa base missionnaire, se montrait nu. Ce sentiment d'impuissance explique aussi la brutalité d'une répression qui ne fit que lui donner une légitimité nouvelle. Les bannis devinrent des martyrs. Et, comme John Frum s'adressait à eux, ils devinrent aussi des prophètes. Personne ne pouvait désormais « arrêter John Frum », chaque arrestation le faisait renaître.

C'est dans cette atmosphère d'attente de la parousie, de répression impuissante et de découragement des responsables administratifs et religieux qu'à partir du milieu de 1941, le mouvement versa, un peu plus de jour en jour, dans la métaphore américaine. En pleine guerre du Pacifique, la nouvelle de l'arrivée de l'armée américaine dans les îles de l'archipel cristallisa les aspects millénaristes du mouvement. Pour les gens de Tanna, l'entrée en scène de l'Amérique éclairait définitivement la prophétie de John Frum : John était bien américain, son armée arrivait, la parousie annoncée par le prophète était en voie de réalisation. Il en résulta, dans l'île entière, un renouveau d'exaltation et d'enthousiasme. Nicol, dépassé, écrivait alors à son administration : « Vila est plein d'Américains. D'autres en plus grand nombre viendront jusqu'à Tanna. Les dollars américains sont la nouvelle monnaie annoncée, les Américains sont des noirs, ils vont bientôt gouverner les îles, libérer les prisonniers et leur paieront des gages [...] Voilà ce qu'on dit dans l'île <sup>1</sup>. »

La construction des bases militaires de Port-Vila et de Santo qui furent les points d'appui à partir desquels les « marines » repartirent à l'assaut des îles Salomon, exigeait une nombreuse main-d'œuvre : toute la population masculine adulte de l'île, ou presque, fut volontaire pour aider les compatriotes de John Frum. Près de deux mille personnes affluèrent sur les bases. Dans son rapport du 13 août 1942, Nicol, désabusé, écrivait : « Pratiquement tous les gens de Tanna sont prêts à s'en aller. Ils croient dur comme pierre que John Frum va venir d'Amérique, aussi sont-ils trop heureux de l'aider. Il est inutile

1. Cité par le père O'Reilly, *op. cit.*

de discuter avec eux [...] Ce séjour à Vila aura au moins l'avantage de leur changer les idées <sup>1</sup>. »

Épisode moins connu, au nord de Tanna, les magiciens de l'île se rendirent dans la grotte de Dankët, où les deux héros qui débarrassèrent l'île de Semo-Semo, se trouvent pétrifiés. Ils y firent les magies nécessaires à la victoire des soldats américains, les frères de « John Frum ».

### *Le retour de John dans le nord de Tanna*

En octobre 1943, la situation rebondit à nouveau : John Frum était revenu à Tanna. Le nord de l'île, jusqu'à présent demeuré calme, s'embrasait à son tour et élaborait sa propre version du mythe. John Frum apparut en songe à Nelawiyang, un homme d'Itonga, dans la région de Green Hill. Nelawiyang qui se réclamait d'une alliance personnelle avec le « Président Roosevelt » rassembla derrière lui presque tous les groupes du nord de l'île. Il en fit une « police » qui entreprit la construction d'un aérodrome, sur une crête de Green Hill, afin d'accueillir les avions américains. Quelques sceptiques ou récalcitrants, molestés, s'enfuirent. La troupe, elle, travaillait le jour au défrichage de la piste et, la nuit, dansait et buvait du kava en l'honneur de John.

Nicol, inquiet, envoie une patrouille de miliciens qui reflue rapidement devant l'opposition des partisans de Nelawiyang. Pour la première fois les Mélanésiens ne se laissent pas arrêter sans résister et défient l'autorité du délégué. Celui-ci, de toute urgence, demande des renforts de police à Port-Vila. Le 16 octobre, Nelawiyang se rend de lui-même à Isangel afin de discuter avec Nicol, qui en profite pour s'en saisir. Le 17, les John Frum du nord, renforcés par ceux de la côte ouest, viennent réclamer sa libération. Le 18 octobre, à Isangel, les policiers de Nicol et les « policiers » de John Frum, en « armes » (quelques fusils, beaucoup de casse-têtes), sont face à face. La bataille est évitée de justesse, grâce aux efforts conjugués de Nelawiyang, qui joue un rôle modérateur, calmant lui-même ses troupes et Nicol qui parvient à rétablir l'ordre sans faire usage des armes. Mais le délégué télégraphie le lendemain à Port-Vila : « La position devient intenable. Pratiquement tout Tanna fait bloc avec les parti-

1. Cité par le père O'Reilly, *op. cit.*

sans de Loiaq (Nelawiyang). Envoyez cent hommes aussitôt que possible. » Dans une de ses lettres précédentes, il estimait la « police » de Nelawiyang à deux cent cinquante hommes, chiffre considérable à l'échelle de l'île qui comptait environ six mille habitants à l'époque des événements.

Les renforts de police arrivent le lendemain avec deux officiers américains dont un major en grand uniforme, chargé de révéler aux gens de Tanna que les Américains sont les amis des Anglais et que toute cette histoire n'est que pure invention. Le scénario consistant à faire venir de « vrais Américains », pour démythifier le prophète, se reproduira plusieurs fois par la suite... toujours avec le même insuccès. En attendant, la milice britannique se rend à Green Hill ; elle tire à la mitrailleuse au-dessus de la tête des partisans de John Frum, et en arrête quarante-six qui sont transférés par bateau à Port-Vila pour y être jugés. Un calme apparent revient alors dans le nord de l'île où les conséquences de la dernière apparition de John Frum semblent avoir été jugulées de la même façon que les premiers troubles.

Nelawiyang fut condamné à deux ans de prison et dix de ses compagnons à un an. Les autres écopèrent de trois mois. Comparativement aux lourdes peines prononcées contre les leaders du mouvement d'Ipeukel, coupables pourtant de simples délits d'opinion, le verdict qui frappait Nelawiyang était relativement clément. Il semble que l'administration anglaise, et notamment Nicol, aient alors cessé de croire à une fin rapide du mouvement. A preuve cette phrase écrite par Nicol, dans un de ses derniers rapports, car il mourra peu après <sup>1</sup> : « Il ne fait pas de doute que le mouvement John Frum n'est pas celui d'un homme ou d'un petit clan. Il est soutenu et inspiré par une croyance générale à toute l'île <sup>2</sup>. »

### *Le chant des John Frum du nord*

Les gens du nord n'ont rien oublié de ces événements : ils gardent notamment le souvenir des dénonciations, des humiliations et des mauvais traitements qui leur furent infligés au moment de leur arrestation. Une chanson les mémorise. Je présente ici en traduction libre la version qu'on en donne dans le nord de l'île à Itonga.

1. James Nicol mourut seul, en 1944, renversé par sa jeep qui s'était mise en marche d'elle-même alors qu'il refermait une barrière à bétail sur une piste de l'île.

2. Cité par le Père O'Reilly, *op. cit.*

« Lorsque la nuit tomba je rentrai chez moi  
Mais mon lit était brûlant <sup>1</sup>  
Je ne sais pas qui a fait ce rapport qui nous dénonce  
Pourtant dans le panier de feuilles qu'on m'a donné <sup>2</sup>  
J'ai vu au fond, un papier sur lequel était écrits deux noms  
[Jo et Jack  
J'ai su alors qu'ils nous avaient dénoncés  
C'est pour eux que je chante cette chanson

L'ordre de nous attaquer a fait le tour de Tanna  
Il faut attaquer la pirogue d'Isula <sup>3</sup>  
Le tonnerre éclate à Lamanspin Assim <sup>4</sup>  
Le bruit des fusils la fumée des canons nous entourent  
Le caporal tient son fusil sur nous  
Il pointe sa baïonnette sur nous  
C'est ainsi qu'ils nous traitent  
Et c'est pour eux que je chante cette chanson.

On nous chasse sur les longs chemins  
Au crépuscule on nous enferme  
A la rosée du matin on ouvre la porte  
On nous arrose à l'eau froide  
Au crépuscule on nous renferme encore  
Et le matin, on vide la prison  
Toutes les nations de Tanna s'y trouvent <sup>5</sup>  
C'est pour elles que je chante cette chanson. »

Ce chant révèle la façon dont les événements de Green Hill furent perçus par les gens du nord de l'île. Les John Frum sont dénoncés par deux hommes de l'île et, face aux armes modernes, ils ne peuvent rien faire. La violence s'abat sur eux : on cherche à les terroriser. L'image des « longs chemins » sur lesquels on les chasse, c'est la déportation hors de l'île, peine la plus redoutée. La porte qui s'ouvre le matin et se referme au crépuscule, c'est la prison : les prisonniers entassés y sont alors douchés à la lance d'arrosage, de façon à ce qu'ils grelottent dans

1. Image qui signifie qu'il ne peut dormir.

2. Le panier rempli de feuilles que l'on donne est un signe utilisé lorsqu'on commande une chanson à un poète.

3. Isula est un nom de lieu : la pirogue d'Isula est le groupe formé par les clans des places de danse d'Ethniu et d'Imafin, qui se rassemblèrent autour de Nelawiyang et formèrent le noyau dur de son mouvement.

4. Lamanspin Assim est l'endroit dans le nord de Tanna, où se déroulèrent les affrontements avec la police de Nicol.

5. La nation est l'image locale utilisée en bislama pour signifier les « pirogues » et groupes de Tanna.

la fraîcheur de la nuit et se réveillent dans cet état à l'aube. Pourtant cette humiliation et cette violence sont impuissantes : les hommes dans la prison représentent toutes les « pirogues » de l'île : l'unité s'y recompose. La chanson est dédiée à leur mémoire.

Si l'on en croit les rapports de l'époque la répression qui suivit l'affaire de Green Hill fut relativement clément. Mais les rapports administratifs ne font pas état, lors de l'arrestation, de gestes de brutalité de la police sur les gens sans armes qu'elle traite en « rebelles ». Le geste raffiné de l'arrosage, matin et soir, des cellules surpeuplées, était destiné à briser les volontés et à « casser » les esprits. Les gens de Green Hill, eux, ne se souviennent que de cet aspect et c'est bien lui qui apparaît en premier dans le récit. Plus récemment encore cette chanson eut l'occasion de revenir à la mémoire des réseaux John Frum.

Cette différence entre la version de l'histoire, telle qu'elle ressort des sources écrites disponibles et celle plus concrète, qui apparaît dans les mythes et les chants de Tanna, se retrouve à tous les moments du cycle répressif qui s'abattit sur les John Frum, entre 1940 et 1956. Les premiers parlent de jugements et de peines de prison, parfois lourdes, parfois légères ; les seconds évoquent les humiliations, les brutalités et les violences légales. La mémoire des « John Frum » a retenu les actes de basse police qui eurent lieu au moment de leur arrestation plutôt que les sentences de prison que leur infligèrent les juges européens. On ne comprendrait rien à l'évolution et à la force du mouvement, si on oubliait que la répression ne fut jamais « mesurée », mais toujours ressentie par les gens de Tanna comme une injustice, pire, comme une injure. Le fait que, souvent, elle eut lieu sur la dénonciation de chrétiens de l'île restés fidèles à la mission et qu'elle fut exercée par des policiers de la même origine, en aggravait encore le sens. La tradition anti-pouvoir des groupes John Frum en découle.

Quant à Nelawiyang (ou Neloïag) il ne revint jamais à Tanna. Reconnu, à Port-Vila, comme « mentally unbalanced <sup>1</sup> », selon les rapports britanniques, il s'évadera de sa prison et vivra seul, durant trois ans, au milieu de l'île de Vate, se nourrissant de taros sauvages et de fruits, avant de se rendre à nouveau aux autorités qui l'enverront à l'asile d'aliénés de Nouméa. Son souvenir reste vivant dans le nord de l'île où la place de danse d'Imafin se considère comme dépositaire de son message : Nelawiyang, dit-on, n'est jamais revenu à Tanna et n'est pas non plus enterré à Port-Vila ; il voyage, car il est devenu une « corde » de John Frum.

1. Déséquilibré mental.

Avec la mort de Nicol, la phase « chaude » de création du mouvement John Frum semble close. Le « maître » n'apparaît plus sur l'île, mais les « événements » continuent, bien que perdant de leur intensité dramatique. Nicol, considéré comme le grand adversaire de John Frum, fait partie de la saga du mouvement. Pour que John soit grand, il lui fallait en effet un grand adversaire. Les successeurs de Nicol eurent moins d'envergure, mais continuèrent sa politique de répression avec une égale conviction et un surcroît de brutalité, ignorant les remarques ainsi contenues dans ses derniers rapports quant à l'inutilité de sa propre politique de terreur.

### *La chasse aux prophètes*

Nicol fut remplacé par deux délégués, l'un britannique, l'autre français. Ce dernier fut le premier délégué français à exercer réellement une activité politique sur l'île. Les deux nouveaux délégués vont, Condominium oblige, diriger l'île de façon conjointe. Ils habiteront bientôt à quelques pas l'un de l'autre, au-dessus de la baie de Lenakel, sur la colline d'Isangel, devenue le centre administratif de l'île. Dès leur entrée en fonction, les deux délégués jugèrent la situation inquiétante. Dans une lettre écrite le 16 janvier 1945 à son Commissaire-Résident, le nouveau délégué britannique Gordon White donnait ses impressions : « J'ai l'honneur de vous rapporter que le culte de John Frum est loin d'être mort à Tanna [...] Je le vois même comme une menace croissante qui s'accroît de façon dangereusement rapide. Le changement complet de l'autorité politique sur l'île, qui a suivi la mort de M. Nicol, va être l'occasion de nouvelles manifestations qui vont essayer d'abattre cette nouvelle autorité. J'espère seulement être capable de contrôler la situation aussi bien que le fit M. Nicol lors des derniers événements, alors que nous fûmes tous très proches d'y laisser nos vies. Il faut vivre ici sur Tanna pour réaliser la gravité du mouvement John Frum <sup>1</sup> [...] »

De son côté, le délégué français, Jocteur, émettait les mêmes craintes. Pour lui, une seule politique s'imposait : la force ou encore ce qu'il appelle, en termes plus discrets, « la chasse » : « Le mouvement John Frum continue encore et peut devenir très sérieux, si rien n'est fait pour l'arrêter [...] Au nom de la population blanche de l'île

1. Archives de la Délégation de Tanna.

de Tanna, je vous demande votre appui, en appuyant notre demande pour que les quatre dangereux meneurs de bande <sup>1</sup> qui sont à Port-Vila en liberté soient expulsés de cette ville et envoyés très loin, où ils ne peuvent plus communiquer avec les leurs [...] Je vous demande de maintenir la punition et l'expulsion. De cette seule manière les indigènes d'ici verront et se rendront compte que le gouvernement est le plus fort [...] Je pense toujours continuer la chasse, j'ai eu encore des informations, [etc.] <sup>2</sup>. »

Ces lettres reflètent la crainte d'une insurrection qui hantait les Blancs vivant sur l'île, c'est-à-dire surtout de commerçants et quelques fonctionnaires locaux. Les leaders historiques, eux, reviendront les uns après les autres sur Tanna, à l'expiration de leur peine, signant chaque fois sans difficulté des déclarations de loyalisme envers le pouvoir condominium et reprenant immédiatement leurs prophéties « subversives ». Une attitude qui leur vaudra d'être à nouveau expulsés par les Délégués. Comme Port-Vila était jugé trop proche de Tanna, les « dangereux meneurs de bande » se retrouveront en exil à Malo et à Lamap sur l'île de Malakula. Ce qui n'empêche pas les messages clandestins de parvenir jusqu'à l'île, le plus souvent apportés par les marins mélanésiens des bateaux qui tournent dans l'archipel.

En avril 1947, éclate la curieuse affaire des « arracheurs d'étiquettes ». Le magasin du commerçant Bannister, à White Sands, est envahi par des disciples de John Frum qui escaladent le comptoir et arrachent les étiquettes de couleur sur les produits de boîtes de conserve mis en vente. Ils s'en prennent surtout à celles de couleur rouge, bleu et jaune. A Bannister, qui intervient et questionne les agresseurs, on répond que John ne tolère que le noir et le blanc. Bien qu'aucun vol ne fût constaté, les délégués, qui avaient là l'occasion de faire leurs preuves, jugèrent cette affaire fort grave. Les villages de Letapu et de Loearfi, d'où venaient les « arracheurs d'étiquettes », furent encerclés par la milice et brûlés : quatorze personnes furent arrêtées, le reste de la population étant condamnée à construire de nouvelles cases en bordure de la route et à rester sous la surveillance des assesseurs chrétiens « fidèles ».

La « descente » chez Bannister n'était pourtant qu'un geste rituel <sup>3</sup> : les clans de la région du Mont Tukosmera, apparentés au dieu Karapanemum, ne pouvaient s'orner de couleurs, seuls le noir et le blanc

1. Il s'agit des leaders d'Ipeukel déjà expulsés à la suite de l'affaire des « fils de John Frum » par Nicol et objets, en décembre 1943, d'une seconde expulsion : Nambas, Nikiau, Nakomaha, Mweles.

2. Lettre en date du 8 février 1945 du délégué français Jocteur au Commissaire-Résident de France.

3. J. Guiart, *op. cit.*

leur étaient permis. Certains visionnaires de White Sands étendirent ce tabou d'ornementation à l'ensemble de leur région en raison du lien originel existant entre Karapanemum et John Frum. Les étiquettes de couleur des stores européens furent les premières victimes de cette nouvelle prophétie. Comme toujours, les Européens de l'île se révélaient extrêmement sensibles à tout ce qui portait atteinte à leurs propres valeurs symboliques : l'argent, les marchandises, le magasin.

Gordon White assura alors que son collègue et lui tenaient la situation bien en main, mais qu'il fallait s'attendre à de nouveaux rebondissements ; « Le mouvement John Frum n'est mort en aucune façon, tout ce que nous pouvons faire est d'attendre sa prochaine manifestation et le traiter alors plus durement encore <sup>1</sup>. » Quant à Jocteur, il écrivait dans son rapport du 11 avril 1947 : « Il faut infliger de fortes peines suivies de bannissement, car les gens les craignent, surtout la perspective de peut-être ne revoir ni les leurs, ni leur pays [...] Il faut donc agir avec sévérité, sans pitié, ni merci [...] L'indigène de Tanna respecte et craint la force, il considère la clémence comme un signe de faiblesse et essaie d'en tirer avantage [...] Ils iraient jusqu'à tuer les Européens de l'île, si John Frum le leur demandait. »

Un nouvel incident allait permettre aux délégués de démontrer leur sens de l'ordre public. En septembre 1947, un assesseur chrétien dénonça les gens d'Ipeukel qui avaient reçu des noix de coco de leurs leaders exilés à Lamap : ces cocotiers symbolisaient la présence spirituelle des leaders exilés et le fait de les avoir plantés au centre du village représentait un nouveau geste séditionnaire. Le village fut encerclé à l'aube par la milice en armes. On rassembla la population pour déterrer les noix subversives qui furent confisquées. Le village fut menacé d'être mis à feu et déplacé tandis que les exilés d'Ipeukel étaient envoyés dans l'île de Malo, plus au nord et placés en surveillance dans la plantation d'un colon. Le délégué français, lui, aurait souhaité les expédier hors de l'archipel.

### « *Condominium em i finis* »

En 1952, la population blanche de Tanna, en augmentation, s'élève à une trentaine de personnes, partagées à peu près également entre

1. Lettre de G. White au Commissaire-Résident britannique du 24 mai 1947.

Français et Britanniques. Situation nouvelle car, à l'époque de Nicol, on comptait une dizaine d'Européens, presque tous britanniques. Ce gonflement du nombre des Blancs de l'île, fonctionnaires, commerçants ou ecclésiastiques, n'est pas étranger au durcissement de la répression lors de l'après-guerre. Les Blancs, tout autant que les Mélanésiens, jouèrent leur rôle dans la guerre des rumeurs et beaucoup d'entre eux exercèrent une pression continuelle sur les délégués pour qu'ils adoptent une position plus rigoureuse.

En 1952, le mouvement John Frum refit parler de lui sur la côte ouest de l'île cette fois, avec ce qu'on pourrait appeler « l'affaire des porteurs de *nesei* ». Le *nesei* est une plante odoriférante que les danseurs de Tanna portent les jours de rituels. Pour être comprise, cette « affaire » doit être située dans le climat extravagant de l'île. A cette époque, deux nouveaux délégués, le Français Demarbre et le Britannique Bristow, ont remplacé les précédents. Ils ne s'entendent guère, à la grande joie des administrés qui ne manquent pas d'exacerber leur différend. Le bruit courut, cette année-là, que John Frum annonçait son retour proche, à bord de bateaux américains. Il recommandait à nouveau de dépenser tout l'argent dans les stores ou de s'en débarrasser pour de bon, de boire du kava, même dans la journée, et en signe d'attente, de porter des feuilles de *nesei* accrochées au bras. Jack Navy, nom prêté à ce marin anglais blond et barbu qui figurait à l'époque sur les paquets de cigarettes « Players », était l'homme qui apparaissait dans les songes des visionnaires. Dans l'esprit des gens ils s'agissait toujours d'un des visages de John Frum. Les danses de nuit reprirent et l'on se mit à surveiller la côte, tandis qu'une atmosphère millénariste se développait à nouveau dans la région de Lenakel.

Ces événements se déroulèrent dans un climat de mésentente de plus en plus profonde entre les deux délégués. Le Français s'était engagé dans un programme de Travaux publics, impliquant l'entretien des routes existantes et l'ouverture de l'actuel tracé transversal reliant Lenakel à White Sands, que l'on appelait « la route de France ». Sans beaucoup de crédits, ni de main-d'œuvre, Demarbre eut recours à un système de travail obligatoire : chaque assesseur se vit chargé de fournir un certain nombre de travailleurs gratuits par district. Ce système de corvées rendit le Français particulièrement impopulaire et Bristow, son collègue britannique parvint à y mettre fin et apparut du coup comme un champion du libéralisme. Les prophéties des visionnaires de John Frum, alias Jack Navy, surent traduire subtilement ce désaccord. Les visions annoncèrent d'abord la mort prochaine de Demarbre puis laissèrent entendre que Bristow

était « le fils caché de John Frum » ou encore, selon d'autres versions, le fils de Noa (Noé), personnage biblique très important dans les croyances John Frum. Ces interprétations, obligeamment rapportées par les assesseurs, ne firent que diviser un peu plus les deux délégués. Demarbre n'appréciait pas que l'on annonçât sa mort prochaine, pas plus qu'il n'appréciait l'entrée de son collègue dans la cosmologie John Frum à une place élogieuse. Ce dernier détail plongeait en revanche Bristow dans la béatitude !

Bientôt, la mésentente des deux hommes devint une querelle ouverte. Demarbre était partisan d'une répression rigoureuse, alors que Bristow, fidèle à son nouveau personnage, affectait de la trouver injustifiée. De leur côté, les assesseurs chrétiens, auxiliaires de plus en plus zélés de l'administration et pour la plupart porte-paroles d'une communauté chrétienne presbytérienne qui commençait à se regrouper et à reprendre force, colportaient les bruits d'un soulèvement des groupes John Frum. Selon l'assesseur du Centre Brousse « wan samting long bifo » (« quelque chose comme avant ») se préparait ; le port du *nesei* en était le signe. Demarbre, inquiet, écrivit à son Commissaire-Résident : « Le port du *nesei* s'est généralisé sur la côte ouest, il est signé John Frum [...] Les gens refusent de faire du coprah. M. Bristow trouve par contre la situation normale, rien ne semble l'inquiéter<sup>1</sup> [...] » En conséquence de quoi, Demarbre, décidant d'agir seul, se lança dans un nouveau cycle de répression : vingt-deux personnes furent arrêtées, jugées et certaines condamnées à trois ans de prison pour rêves et « colportages de rumeurs ». Le délégué britannique finit par se joindre à la répression, bien que, selon le ton de ses lettres, il l'ait fait à son corps défendant et en ait atténué la portée. Là encore, le mouvement sembla avoir été étouffé et, selon Demarbre, le risque d'une insurrection générale évité de peu. De fait, les John Frum se turent à nouveau. Selon l'un des assesseurs chrétiens, le mouvement des porteurs de *nesei* s'appelait « Union », annonçait la fin du Condominium : « Condominium em i finis », le départ des Blancs, la mort de Demarbre et la révélation de la véritable identité de Bristow, fils de Noa. Cette affaire fut la dernière à motiver la répression de l'administration, du moins à une échelle aussi importante.

A ce moment de l'histoire de Tanna, le nombre des arrestations des partisans de John Frum, de 1941 à 1952, s'élevait à 126, soit près d'un emprisonné ou déporté pour 50 habitants.

1. Lettre du 25 juin 1952, archives de la Délégation Française.

## *La reconnaissance du mouvement John Frum*

L'administration conjointe commença à se poser des questions sur l'utilité de sa répression, d'autant qu'il devenait difficile pour elle de prolonger indéfiniment les peines de banissement une fois celles-ci arrivées à expiration. A Port-Vila, le Commissaire-Résident français, Pierre Anthonioz, était partisan d'une politique libérale. L'étude de Jean Guiart, parue en 1956, avait par ailleurs démontré que les « répressions qui s'étaient succédé depuis 1940 avaient été faites au hasard et sans idée directrice [...] ». Elles multipliaient et aggravaient les problèmes beaucoup plus qu'elles n'aidaient à leur trouver une solution. Le rapport de l'administrateur britannique, G. Barrow, concluait dans le même sens, mais non sans souligner l'aspect inquiétant du problème John Frum : « Fondamentalement ce mouvement affirme : Tanna appartient aux habitants de Tanna et doit être débarrassé de tout contrôle étranger. » La Mission presbytérienne, modifiant sa politique, reconnaissait maintenant le bien-fondé des valeurs de la Coutume, notamment le droit des chrétiens à boire du kava.

Un pouvoir colonial d'après-guerre moins sûr de lui, une mission chrétienne qui s'ouvrait tout d'un coup aux valeurs coutumières, l'action de quelques hommes désireux d'aider à tourner la page, tout concourait à offrir un retour légal aux derniers bannis et à mettre officiellement fin à la répression. La liberté du culte « séditieux » fut reconnue avec le retour du dernier prisonnier, Nakomaha, à Ipeukel, en 1957. Après 17 ans de répression, le nom interdit de John Frum obtenait enfin droit de cité sur l'île. Tanna allait pourtant vivre une ultime « alerte » collective : Nakomaha était rentré depuis le premier janvier lorsque, quarante-cinq jours plus tard, le 15 février 1957, des drapeaux rouges<sup>1</sup> furent hissés et brandis sur la place de danse d'Ipeukel. Toute la communauté John Frum de l'île, soit environ deux mille personnes, était présente, attendant le retour de John. Les deux Commissaires-Résidents se rendirent à Sulphur Bay, après la cérémonie pour se faire remettre, sans difficulté, les drapeaux rouges.

1. Les drapeaux confectionnés à partir de tissus rouges auraient été selon les leaders John Frum, directement donnés par des soldats américains à leurs amis de Tanna.

Peu après, en mai 1957, un bateau de guerre américain au nom évocateur de « *Yankee* » visita l'île et notamment Ipeukel. Là, le commandant du bord, en grand uniforme, s'adressa aux « John Frum », à la demande des Commissaires-Résidents, pour leur annoncer officiellement que personne en Amérique ne connaissait quelqu'un du nom de John Frum. Les gens d'Ipeukel en conclurent que ces Américains étaient de faux-Américains, ou encore de tout petits hommes qui ne pouvaient avoir accès à de grands secrets. Ce geste que le pouvoir administratif estimait subtil eut même des effets exactement contraires. Le 17 juillet de la même année, une « Tanna Army » commandée par le « Général » Nakomaha sortit brusquement de la brousse où elle s'entraînait en grand secret depuis trois mois. Plusieurs centaines de jeunes hommes, la figure peinte aux couleurs rituelles, le torse moulé dans un maillot blanc où étaient inscrites à la peinture rouge les lettres « T-A USA » (Tanna Army USA) et portant des « fusils » de bambou aux pointes effilées peintes en rouge, défilèrent au pas cadencé avant de s'engager sur la route d'Isangel. L'émotion fut considérable, tant chez les chrétiens de Tanna que chez les Blancs qui se voyaient revenus aux « heures chaudes » de l'île. Mais l'armée de Tanna marchait seulement à la rencontre de « John Frum » : une fois à Lenakel, elle se dispersa sans incident ni violence.

Fidèles à la nouvelle politique, les deux délégués réussirent par la négociation à se faire rendre les fusils de bambou, la seule arme que les John Frum aient jusque-là possédée. A l'occasion de cette manifestation de la « Tanna Army », le délégué français de l'époque, A. Duc-Defayard, écrira dans son rapport : « La sédition, malgré les tentatives de camouflage, était évidente, sans caractère agressif cependant [...] <sup>1</sup>. » Du côté de l'administration on était plus que jamais décidé à « laisser pourrir » la situation.

### *La construction d'un ordre John Frum*

Un recensement effectué en 1950, soit près de dix ans après le « *fateful sunday* », donne une physionomie de la situation religieuse de l'époque. Sur 6 650 personnes, 973 s'affirmaient presbytériennes, 675 catholiques, 331 adventistes du Septième Jour, 2 571 païens

1. « Rapport sur le Mouvement John Frum », Archives de la Délégation Française, 1959.

coutumiers et 2 109 ce que l'on appelait « néo-païens », autrement dit les « John Frum <sup>1</sup> ». Les presbytériens (14,6 % du total), s'ils n'avaient pas encore retrouvé leurs effectifs d'avant-guerre, avaient donc reconstitué des groupes solides à Lenakel et White Sands ; par ailleurs, les « John Frum » déclarés représentaient 31,7 % du total. Les païens traditionnels, restés dans l'expectative durant toute cette période, regardant même avec une certaine délectation leurs anciens ennemis de la Tanna Law se déchirer entre eux, représentaient 38,6 % du total. Enfin, il est clair que, dans le moment, les 675 catholiques (un peu plus de 10 % du total) pouvaient être considérés comme des John Frum déguisés, pour qui l'étiquette catholique avait servi à échapper à la politique de répression des délégués. Dès 1957, date de la fin des violences, ces catholiques de façade cessèrent d'ailleurs dans leur très grande majorité de fréquenter l'église, notamment à Ipaï, Loanatom et White Sands (Loonow). Dans ces conditions, on peut considérer que le nombre des sectateurs de John Frum, représentait, en 1950 plus de 40 % de la population. Ni la répression, ni les fausses nouvelles du retour de John, n'avaient réussi à atténuer véritablement la force du mouvement : dix-sept ans après les premières apparitions de Green Point, la « route » de John Frum était toujours florissante.

Tout en ayant reconnu le mouvement, l'administration escomptait désormais, selon les termes du rapport du délégué français Duc-Defayard « un phénomène d'auto-destruction ». L'administrateur anglais, G. Barrow, avait proposé dans son rapport une nouvelle politique : « Ce dont les gens de Tanna ont besoin, c'est surtout du développement d'un ordre social, politique et économique dans lequel ils puissent participer et dans lequel ils puissent espérer. » Ce qui rejoignait d'ailleurs la conclusion d'un article du père O'Reilly : « La meilleure réponse à faire est l'éducation, jointe à un développement politique et économique <sup>2</sup>. » La « sédition John Frum », jusque-là familière de la clandestinité, devait donc affronter le risque de la légalité. Le long exil des leaders d'Ipeukel, le rôle symbolique joué par ce village et la place qu'il occupait dans la nouvelle cosmologie désignait tout naturellement le village de Sulphur Bay comme la capitale du mouvement. Nambas en fut le « penseur ». Son village, l'un des fers de lance de la Tanna Law, avait depuis le début du siècle abandonné toute pratique de la Coutume. Hormis le fait tout récent de boire à nouveau du kava et la survivance de quelques pratiques

1. G.-L. Barrow, « The story of John Frum », archives ex-Résidence britannique, rapport d'enquête, Port-Vila, 1950.

2. 1949, *op. cit.*

magiques, les gens d'Ipeukel ne savaient plus grand-chose de la Coutume à laquelle ils voulaient revenir. Pour Nambas et les gens d'Ipeukel, les deux modèles étaient l'Église presbytérienne et l'armée américaine. Nambas organisa son mouvement sur le modèle presbytérien et le rituel religieux sur celui de la parade militaire américaine. Étrange rencontre où le drapeau devint l'objet du culte et la parade de la « Tanna Army » le point culminant du rite religieux.

Nambas nomma des « missionnaires », responsables du nouveau culte et surtout des « boss blong John », chargés dans chaque « pirogue » de représenter l'autorité politique du mouvement. Ces « boss » dépendaient des « rop », c'est-à-dire les « cordes », prophètes du mouvement qui se trouvaient à Ipeukel. L'organisation dans l'espace de la nouvelle société « John Frum » reproduisit le modèle du « chemin d'alliance » traditionnel. La route John Frum part en effet du lieu-fondateur d'Ipeukel pour rejoindre la côte ouest (Loanatom) en passant par le sud du Centre Brousse : à chacun des nœuds forts de l'itinéraire se tient une « porte » (« get » en bislama) où un « boss » représente le nœud de l'autorité locale. Ces « boss » sont au nombre de vingt-six. Ils ne quadrillent pas l'espace comme le fait par exemple l'assesseur de l'administration à l'échelle du district, ou le teacher presbytérien à l'échelle de la paroisse, ils le parcourent sur le modèle du réseau et l'organisent en une grappe de noyaux solidaires reliés les uns aux autres par le chemin d'alliance qui, de « porte » en « porte », remonte jusqu'au lieu fondateur d'Ipeukel.

### *Le rite John Frum*

Le rite religieux se manifesta d'abord par des prières en commun, matin et soir, avec offrandes de fleurs aux nouvelles croix rouges plantées au centre des villages. Cependant, cette prière quotidienne tomba assez vite en désuétude de même les premiers « missionnaires » John Frum cédèrent assez vite la place aux « visionnaires ». Les autres éléments symboliques du rituel se révélèrent en revanche plus vivaces, en particulier le symbole de la *croix rouge* et le rite du *drapeau*. La croix rouge reprend volontairement le symbole chrétien afin de signifier clairement que les sectateurs ne sont pas des vrais païens mais se situent du côté de la « Skul », mieux, qu'ils ont leur « Skul », c'est-à-dire leur propre église. Quant à la couleur rouge, c'est le sang qui symbolise la vie. Elle fut choisie en raison de son caractère

universel. Une explication complémentaire me fut donnée à Loonow (White Sands) : Nambas aurait choisi ce signe pour des raisons de protection politique : dans son esprit, ce symbole devait éviter aux John Frum de subir une nouvelle répression de la part de leurs « frères » chrétiens.

Le drapeau incarne le symbole de l'Amérique mythique et fraternelle, le pays de John. Le 15 février, jour anniversaire de la fin de la répression, représente le Grand Jour pour l'ensemble de la communauté John Frum : une imposante cérémonie se déroule alors sur la place d'Ipeukel. Elle correspond en ampleur et symbolisme au *neko-wiar* des Coutumiers. Les groupes s'y réunissent selon le même mode d'organisation : ils viennent par des routes différentes et forment des compagnies de danse et de chant. A l'aube se déroule la « parade », plusieurs centaines de jeunes gens avec fusils de bambou teints en rouge, les lettres « USA » peintes sur le torse, défilent en ordre militaire pendant qu'un « major » scande et rythme la marche. Cette parade au pied du mât — le « drill » — est le moment essentiel : c'est le *toka* des John Frum, tandis que le drapeau représente leur *kweriya*. Plus tard, dans l'après-midi, des danses coutumières ou « modernes », de nombreuses saynètes mimées composent un spectacle ininterrompu, jusqu'au partage final de la nourriture, délivrée par ceux d'Ipeukel à tous les alliés venus danser et parader chez eux en l'honneur du drapeau.

### *Le vendredi des John Frum*

La fête annuelle du drapeau américain est une sorte d'apothéose. Plus communes sont les célébrations hebdomadaires du culte, chaque vendredi soir à Ipeukel. Ce jour est férié pour toute la communauté John Frum qui, en revanche, travaille ostensiblement le samedi, jour des adventistes, ou le dimanche, jour de repos des presbytériens. Le soir, l'ensemble de la communauté est convié à Ipeukel pour chanter et danser en l'honneur de John, chacune des vingt-six « portes » du chemin de John s'efforçant d'envoyer une compagnie de chanteurs pour la nuit de danse qui se tient à Sulphur Bay. Les John Frum de toute l'île, qui ont marché parfois la journée entière, se retrouvent le soir auprès de leurs leaders, les « cordes de John », toujours assis à la même place, à l'abri du banyan d'Ipeukel.

Le rituel s'accomplit selon un processus immuable : sous une sorte

de « kiosque » fait d'un matériau végétal, les « compagnies » se succèdent tout au long de la nuit pour interpréter les chants qu'elles ont composés. Les garçons et les hommes, assis au centre, chantent en s'accompagnant à la guitare ou au banjo. Parfois, l'un d'entre eux rythme le son au tambourin. Autour, assises en rond, les jeunes femmes et filles du groupe de chant, souvent des bébés dans les bras. Elles forment un second chœur dont les voix s'élèvent très haut. A l'extérieur, le long des côtés du kiosque à musique, dans une atmosphère de plus en plus détendue, le public — parfois plusieurs centaines de personnes — accompagne les chants en dansant. Les hommes se déplacent en oscillant d'un pied sur l'autre, reprenant en chœur les refrains, claquant des mains et ponctuant leurs évolutions de nombreux sifflets qui strient la nuit. Les femmes, en groupe compact, dansent sur les deux côtés latéraux du kiosque. Colonnes de bronze ondulantes, animées de cris et de rires, elles avancent en rythme vers les chanteurs et la lumière des lampes tempête qui éclairent le kiosque, puis refluent de même manière vers l'obscurité de la nuit. Leur visage est peint et elles portent le « grasskirt », cette jupe de pandanus aux fibres de multiples couleurs qui descend bas sur les chevilles et allonge la silhouette. Au pied du volcan Yasür, dont le cratère tonne régulièrement, le spectacle de la fête nocturne ne manque ni de beauté, ni de grandeur.

Comme dans les danses de nuit du *nepen-nepen*, qui ouvrent le cycle du *nekowiar*, le rythme de la danse et des chants va *crescendo* jusqu'au matin : les derniers chants éclatent avec vigueur, repris par tous, lorsque s'annonce la première lueur de l'aube. Exténués, les chanteurs et les danseurs jettent leurs dernières forces dans la bataille avant de s'immobiliser soudainement lorsque le jour paraît. Certains se dispersent alors sous le couvert des arbres pour y chercher le sommeil, tandis que d'autres reprennent déjà le chemin du retour, qui les reconduira parfois à l'autre bout de l'île.

Les chants John Frum sont en perpétuelle recreation. La communauté a ses poètes attitrés, souvent associés aux magies de lieux, sources ou arbres enchantés, et leur temps de succès est plus ou moins grand et plus ou moins durable. Certains chants sont des « classiques » que tous connaissent et entonnent en chœur. Le principe du chant John Frum ne diffère pas des « *string-band* », sortes d'orchestres modernes de guitares qui fleurissent aujourd'hui un peu partout au Vanuatu. Mais ici, les chants, véritable « mémoire » du mouvement, célèbrent la saga. Chacun, sur le mode allusif et poétique que l'on retrouve dans les chants traditionnels, rappelle un événement survenu au peuple de John Frum — affaire politique, voyage d'un

leader — ou évoque un trait fondamental de la cosmologie John Frum : le retour de John, l'Amérique, Karapanemum, la Coutume, etc. Certains chants sont des refrains que l'on reprend interminablement, d'autres des poèmes chantés comme ce chant du nord, cité plus haut, racontant la répression de Nicol et construit exactement à la manière d'un chant traditionnel.

Les leaders du mouvement n'ont pas hésité à faire d'un trait culturel moderne comme les « string-band » un élément de rituel destiné en particulier à la jeunesse. Du coup les fêtes hebdomadaires constituent une réussite culturelle car tout un « folklore » et une poésie John Frum s'y sont élaborés. Festival dansé, les célébrations du vendredi jouent un rôle convivial. Des gens s'y retrouvent qui ne se voient qu'à cette seule occasion. Les nouvelles ou rumeurs y circulent, des tactiques diverses se mettent en place, le cas échéant des mots d'ordre sont lancés. Les grands hommes du mouvement et notamment ses « vieux », discutent, assis sur les racines du banyan central mais les jeunes gens chantent et dansent librement tout au long de la nuit. Une certaine liberté de rencontre est de règle et les aventures sexuelles ou sentimentales trouvent souvent là leur point de départ. Ce dernier trait est d'ailleurs commun à la plupart des fêtes de nuit de la Coutume.

Dans les années qui suivirent 1957, on vit, chaque vendredi soir près d'un millier de personnes venir chanter et danser au nom de John Frum. Puis l'affluence baissa et se stabilisa à la fin des années 70, autour d'une moyenne de deux à trois cents personnes venant en complément de la population habituelle de Sulphur Bay. Il faut savoir que pour les groupes John Frum éloignés d'Ipeukel, notamment ceux de la région des White Grass et de Lenakel, le voyage à pied dure une journée entière. Il y a le taxi mais c'est une lourde dépense, même si l'on se regroupe pour en partager les frais. Dans la plupart des cas, les gens qui partent le vendredi matin, pour se rendre à Ipeukel, ne reviennent que dans la soirée du samedi. Répétée toutes les semaines, cette migration intérieure vers le centre de la côte est représentée un gros sacrifice en temps et en énergie. Comme me le disait Kooman, dans son village des White Grass : « Toute ma vie, j'ai marché sur les chemins de John, mes cheveux ont blanchi sur la route d'Ipeukel... »

Les John Frum de la côte ouest ont pour cette raison créé récemment leur propre centre à Imanaka. Chaque samedi soir, cent à deux cents personnes s'y rassemblent pour danser. Ce centre joue, sur la côte ouest, un rôle proche de celui d'Ipeukel. Il a, comme on l'a vu, son propre mythe de fondation. En février 1979, après qu'Ipeukel eût

hissé son drapeau américain, Imanaka hissa le sien et organisa son « drill » au cours d'une cérémonie pratiquement identique à celle d'Ipeukel <sup>1</sup>.

Le mouvement John Frum a su construire une « société » structurée et cohérente, regroupant un tissu social d'environ 3 000 à 3 500 personnes, échelonnées en groupe divers, rarement d'un seul tenant, le long du chemin d'alliance traditionnel qui traverse l'île de part en part, d'Ipeukel aux White Grass. Ce chiffre correspond à peu près au nombre des personnes qui assistèrent en 1978, 1979 et 1980 aux levées annuelles du drapeau, lors de la fête du 15 février.

Si, contre vents et marées, ce mouvement a réussi, en grande partie, à maintenir son unité, il le doit à la fois au charisme de ses leaders dont la répression de l'administration condominiale fit des symboles vivants et à l'intelligence d'un homme comme Nambas, cet ancien cadre presbytérien, que tous les rapports décrivirent à l'époque comme un être très dangereux. Or Nambas sut reconstituer à partir du vide culturel et de l'agrégat désemparé de groupes épars, qui n'étaient plus chrétiens ni coutumiers, une véritable société fondée sur une « nouvelle Coutume » et des rituels syncrétiques, mi-modernes et mi-traditionnels. Le rêve qui habitait une partie de l'île put alors s'institutionnaliser et donner naissance à de nouvelles et surprenantes créations.

1. L'élément d'originalité dans cette ambiance martiale, une fois que le drapeau américain eût été hissé à Imanaka, fut que le « drill » et le repas coutumier se passèrent aux sons des chants folkloriques tyroliens. Un Allemand qui avait passé deux ans sur les White Grass avait en effet laissé au village ses disques et un appareil à piles. Les chants tyroliens passèrent alors pendant une bonne partie de la cérémonie : il exista ce jour-là à Imanaka une atmosphère rarement égalée de « pluralité culturelle ».

## CHAPITRE XIII

### Le temps du rêve

*« La mythologie consiste à maintenir l'idée d'éternité dans la catégorie du temps et de l'espace. »*

Kierkegaard <sup>1</sup>

On a beaucoup glosé sur l'aspect irrationnel de la pensée des John Frum. Certains de leurs adversaires de Tanna ont tout fait pour les décrire essentiellement comme des « analphabètes », crédules et sans cohérence intérieure. A cet égard, le silence des disciples de John Frum, traumatisés par quinze ans de répression et enfermés dans le secret, servit leurs détracteurs. A force de ne rien dévoiler ni expliquer aux Blancs ou aux chrétiens de l'île, par crainte des violences ou des railleries, les sectateurs s'exposaient davantage aux rumeurs et aux jugements faciles.

En fait, les John Frum n'acceptèrent de parler ouvertement de leurs croyances qu'à partir de 1978, lorsqu'ils eurent le droit d'élever enfin leur drapeau. Ce geste signifia la réparation d'une injustice et la reconnaissance officielle de leur identité. Une identité qu'ils pouvaient exposer au grand jour, remplaçant un discours fragmenté et peu cohérent par le discours global de la croyance.

1. Cité dans Wahl, *Études Kierkegaardienes*, Aubier, 1938.

## *Le mythe fondateur John Frum et ses dérivés*

Les John Frum ne refusent pas le monde d'aujourd'hui ; ils attendent simplement le retour de celui qui va en accomplir les promesses. Cette projection dans le millénium ne signifie pas non plus rupture avec le « passé païen », car le messianisme n'est en effet accepté que dans le cadre de la tradition. La parousie future vise à restaurer la Coutume en tant que meilleur des chemins conduisant au monde nouveau et idéal promis par John Frum. Ce faisant, le message est syncrétique, il est tout autant « moderne » que « traditionnel ». Si la pensée des John Frum dérouté nos esprits, habitués à penser en termes plus exclusifs, elle n'est pas sans cohérence, si l'on accepte de l'analyser dans ses propres termes.

La pensée John Frum débute, s'anime et se poursuit par tout un cortège d'images vivantes qui, en quelque sorte, la nourrissent, la ressource et l'appellent constamment à de nouveaux développements. Le mythe fondateur John Frum est aujourd'hui éclaté en une multitude de variantes et d'épisodes locaux, comme le sont tous les grands mythes mélanésiens de Tanna. Je donne ici la version du mythe qui m'a été racontée par l'un des grands hommes, emprisonné en 1947 par Nicol pour délits de « rêve ». C'est un païen du Centre Brousse qui, au cours d'un *nekowiar* qui avait lieu à Ipeuruk dans la région du lac Siwi, me présenta à lui, en me disant : « Celui-là t'expliquera bien qui est John Frum, car il l'a connu. » L'homme accepta de me raconter le mythe, si je venais chez lui un peu plus tard — à Loonow — en me précisant : « Avant nous nous taisions, mais maintenant le drapeau de John flotte à Ipeukel, nous avons décidé de révéler les choses cachées. » Cette version du mythe sert de pacte d'alliance à tous les groupes qui composent « le chemin d'Ipeukel ». L'essentiel de la croyance y tient <sup>1</sup> :

« Wuhngin créa Tanna, les pierres et les plantes. Des pierres, surgirent les premiers hommes : ce furent Karapanemum, Kalpapen et Noa <sup>2</sup> ; ils

1. Là encore ce mythe m'a été donné en bislama et je l'ai traduit dans les termes qui me paraissaient les meilleurs. Mais contrairement aux mythes traditionnels qui, sans doute, perdent de leur richesse à ne pas être traduits directement de la langue vernaculaire, le mythe de John Frum « coule » bien en bislama, vraisemblablement parce qu'il a été pensé d'abord dans cette langue.

2. Noa n'est autre que le Noé de la Bible. On ne le retrouve donc pas dans les mythes païens où, en revanche, Karapanemum et Kalpapen sont des personnages centraux de la « deuxième société ».

étaient noirs. Noa eut trois fils : l'aîné, Ham, était noir. Le second, James, blanc, le troisième, Set, métis. Ces trois fils eurent de nombreux enfants. Tanna contenait aussi à cette époque les animaux de la création dont parle la Bible ; éléphants, lions, zèbres, vaches, etc. Karapanemum et Kalpapen habitaient ensemble en haut du mont Tukosmera, Noa habitait la montagne de Yenkaï, au-dessus d'Ipeukel (Sulphur Bay), près de la place de danse d'Embuitoka.

L'île devint très peuplée. Karapanemum et Kalpapen appelèrent un soir Noa pour boire le kava à Eneihai, sur le mont Tukosmera. Ils lui conseillèrent de construire un grand bateau et de quitter l'île avec sa trop grande population et ses animaux. Noa commença à construire son bateau dans un des creeks de la montagne de Yenkaï. Beaucoup de gens se moquaient de lui en le voyant faire, surtout ceux du Centre Brousse. Quand le bateau fut prêt, Noa l'appela " l'Arche " et il prévint Kalpapen et Karapanemum. Un déluge fondit alors sur Tanna, les animaux et ceux qui montèrent sur le bateau furent sauvés, ceux qui restèrent périrent. Kalpapen ferma la porte et monta à bord du bateau qui partit droit devant la mer. Noa le pilotait, Karapanemum resta seul. Dans l'île submergée, il se réfugia dans une grotte souterraine, gardant avec lui les pierres et les plantes de Tanna. Le bateau vogua d'abord vers Port-Résolution, mais la baie lui était fermée, car les magiciens avaient fait jaillir à cet emplacement une montagne pour que les routes des tortues sacrées soient préservées du déluge. Les fils de Ham tenaient la barre du bateau, mais lorsqu'ils virent au loin que le déluge s'était apaisé, la plupart des hommes noirs plongèrent et revinrent jusqu'à Tanna. Les fils de Set les remplacèrent à la barre. La première île où ils abordèrent fut Samoa, et Kalpapen dit à Noa d'y laisser un homme : un métis descendit du bateau. Il en fut ainsi de toutes les îles du monde, celles de Polynésie et celles d'Afrique. A chacune Noa donna un nom en y laissant un homme métis avec des animaux.

Les fils de James prirent leur place à la barre. Après de nombreuses escales, on arriva alors en France ; Kalpapen commanda de débarquer avec eux les grands animaux, comme les éléphants et les lions, mais il n'y en avait déjà plus. " Bien, rétorqua alors Kalpapen, nous appellerons cet endroit " c'est fini ". Depuis la capitale de la France s'appelle Paris <sup>1</sup>. Enfin, le bateau atteignit sa dernière étape : Big Land, la " Grande Terre ", le dernier pays du monde. Noa fit débarquer les animaux qui restaient : chevaux, vaches et taureaux. Tous étaient de bons animaux. Les derniers hommes qui restaient à bord, quelques fils de James et les derniers fils de Ham, débarquèrent ensemble <sup>2</sup>. Noa descendit lui aussi et jeta à terre le marteau avec lequel il avait construit le bateau : il appela alors ce grand pays « Hammer-Iken » — le pays du marteau —, c'est-à-dire « le pays des Américains <sup>3</sup> ».

Kalpapen donna à Noa qui restait dans ce pays, un livre et un crayon ; en lui confiant pour mission d'atteindre la sagesse (« casem wise »), c'est-

1. Par analogie phonétique obtenue en bislama entre « finis » et « Paris », si l'on prononce le « s » terminal et si l'on appuie sur la dernière syllabe.

2. Comme on le sait à ce moment du mythe, Ham est l'ancêtre des Américains (la première syllabe de leur nom est identique). James — peut-être à cause de James Nicol — est considéré comme l'ancêtre des Anglais et par extension la souche de tous les autres peuples blancs. Set représente l'ancêtre de tous les autres peuples de couleurs intermédiaires, les plus connus étant les Polynésiens. L'Amérique est dans le mythe d'Ipeukel le seul pays peuplé à la fois de Blancs et de Noirs.

3. « Hammer » signifie le marteau en anglais et « Iken », en langue de Tanna, le lieu. Ce terme « Américain » évoque pour les « John Frum », par une nouvelle analogie phonétique, une signification précise : « Hammer Iken », le pays du marteau, rime en effet avec « le pays des Américains ».

à-dire la connaissance, puis il continua sa route. Plus tard encore, les Blancs revinrent à Tanna. Ils possédaient les fruits de la connaissance que Noa leur avait donnés, mais ils les gardèrent pour eux. Les missionnaires vinrent aussi pour construire des églises et des écoles ; ils prétendaient enseigner la vérité aux hommes de Tanna, mais tout ce qu'ils leur disaient, les hommes de Tanna le savaient déjà. Les gens de Tanna allèrent à l'église. Les grands hommes leur disaient : " Prenons ce que les Blancs nous donnent. Notre jour n'est pas venu. "

Enfin John Frum vint. John Frum, c'est le fils de Noa. Il est Américain, mais il porte le sang de Karapanemum. Il tint aux hommes ce discours :

" Les Blancs ont le pouvoir de la Connaissance. Les Noirs ont le pouvoir de la Vie. La Connaissance sans la Vie, ce n'est rien. Les Blancs possèdent le crayon et le livre, vous possédez les pierres et les plantes. Le crayon et le livre permettent de faire des avions, des sous-marins, mais les pierres et les plantes permettent aux nourritures de fructifier, aux cochons de bien grandir et de revenir, lorsqu'ils se perdent, au soleil de se lever, aux nuages chargés de pluie d'arriver sur l'île, de remplir les sources et les creeks, au tonnerre de gronder, à la marée de monter et de descendre, aux tortues de venir jusqu'à l'île [...] Les Blancs ont le livre de la Connaissance, ils croient savoir, mais ils ne savent rien. Votre pouvoir, ce sont les pierres, votre médecine, ce sont les plantes, votre eau, c'est le kava. Pour tout ce qui vit, il y a des pierres et des plantes. Ces pouvoirs sont à vous. Les pierres et les plantes sont le bâton sur lequel l'humanité s'appuie pour marcher ; si vous ne vous en servez pas, la vie disparaîtra de Tanna, mais aussi du reste du monde. Les Noirs mourront, les Blancs aussi ". »

C'était Noa, par la bouche de John, son fils, qui parlait. John Frum ne parlait pas contre les Blancs, il disait que les Noirs et les Blancs sont frères, car tous viennent de Wuhngin. Certains comprirent qu'il fallait quitter les écoles et l'église des Blancs, jeter leur argent à la mer, mais ils avaient mal compris. John Frum disait seulement de suivre à nouveau les enseignements de la Coutume. Ce sont les missionnaires qui sont contre John, mais John n'a jamais été contre eux. Les missionnaires ont toujours haï les pierres et les plantes, ils les ont jetées à la mer, ils les cherchent encore pour les jeter.

Pour le moment, les hommes de Tanna possèdent trois sortes de pouvoirs magiques : les pierres et les plantes des magies de nourriture, des magies climatiques et des phénomènes naturels, des maladies et de leur guérison.

Ces pierres et ces plantes sont importantes, mais il en reste d'autres, celles qui recèlent les derniers pouvoirs. Elles ne surgiront du mont Tukosmera que lorsque Karapanemum, qui les garde, sortira de la montagne où il se cache depuis l'origine. John Frum est le seul qui soit capable de faire sortir Karapanemum du monde caché, lui seul possède la clé de la dernière route.

Tout reviendra alors « comme à l'origine ». Les hommes perdront leur vieille peau et redeviendront éternels. L'Amérique qui est le

dernier et le plus grand des pays du monde, se réunira à Tanna. La route sera ouverte, les fils de Ham, de James et de Set se rencontreront enfin. Ni l'administration du Condominium, ni les missionnaires, ni ceux qui sont aujourd'hui avec le VAP n'ont compris cela ; ils ne savent pas pourquoi les hommes de Tanna attendent le retour de John Frum. Encore aujourd'hui, ils continuent de bloquer la route de John. « L'Indépendance, ce n'est pas ce qu'attend le parti " Vanuaaku ", lui, veut le retour des missionnaires ; l'Indépendance, c'est le retour de John. »

### *La vision du monde John Frum*

Tel est le mythe qui, en 1978, servait de pacte fondateur à l'alliance qui part d'Ipeukel et regroupait environ le tiers de la population de l'île. Il en existe de nombreuses variantes : on affirme, par exemple à Imanaka, que Noa n'était pas noir, mais blanc ; des détails varient quant aux circonstances du départ de l'*Arche* et son voyage vers l'Amérique. Dans certains mythes les Blancs sont des Noirs qui ont été roulés par les vagues sur les galets de corail blanc, perdant ainsi leur couleur originelle. Ce mythe justifie la place prééminente que tient Ipeukel dans la cosmogonie John Frum. Il invente Noa, nouveau « père » de Tanna et l'enracine à Embuitoka, la première place de danse de Yenkahi <sup>1</sup>. Le coup de génie de Nambas fut de faire d'un héros biblique universel un héros de Tanna ; dès lors, Embuitoka (ou Ipeukel), lieu d'origine de Noa, devint le lieu-fondateur du monde.

Fils de Noa, les habitants d'Ipeukel sont les frères des Américains. Les Américains ont reçu les secrets de la connaissance tandis que leurs frères de Tanna gardent les secrets magiques de la vie. Ces « frères séparés » sont potentiellement les « maîtres du monde » et ils attendent de retrouver la route leur permettant de se réunir à nouveau. L'Amérique représente ainsi « le bout de la route » d'Ipeukel, ses lieux fondateurs sont dans la montagne de Yankahi. Le marteau mythique de Noa, réplique de celui qui servit à construire l'arche repose là, près d'une des sources sulfureuses. Dès lors, les Américains

1. Comme on l'a vu plus haut, la place de danse d'Embuitoka, située sur les contreforts de la montagne derrière le volcan, est le véritable lieu-fondateur de la « pirogue » de Yenkahi. Ipeukel n'est que le nom du village littoral où les gens qui habitaient autrefois cette montagne se sont regroupés, lors de la christianisation.

sont chez eux à Ipeukel et les John Frum sont chez eux en Amérique : les uns et les autres sont des « mêmes », habitant aux deux bouts d'une même route. Ces *napang-niel* du rêve sont destinés à redevenir un jour les *napang-niel* réels qu'ils étaient à l'origine des temps.

Le deuxième coup de génie de Nambas fut de poursuivre sa lecture de la Bible en retournant une à une l'identité de ses principaux personnages et de ses lieux géographiques. Le « paradis perdu », qui existait avant le péché originel, n'est plus ce lieu mythique que les missionnaires avouaient être incapables de situer géographiquement. Si sûrs de leur supériorité intellectuelle, ils ignoraient ce que les hommes de Tanna savaient bien avant eux. Le paradis perdu n'est autre que la société de la Coutume — la *nepro* — et son royaume géographique, fondation mystique du monde, c'est Tanna, le lieu d'où est partie l'arche, la nouvelle et fabuleuse pirogue des John Frum.

Les phratries guerrières, *koyometa* et *numurukwen*, ne sont que la transcription réelle des images d'Abel et de Caïn. Le meurtre d'Abel, c'est celui de Kasiken et d'une façon plus générale, la fin de la société de la *nepro*. Depuis ce jour, les hommes sont devenus fous et leur histoire est un vaste malheur.

On comprend mieux dès lors cette phrase qui revient souvent dans les conversations avec les John Frum : « Tout ce que les missionnaires ont raconté, nous le savions déjà. » La Bible est une histoire qui s'est passée sur Tanna. Les missionnaires européens, qui n'en étaient pas conscients, furent les acteurs d'un vaste quiproquo : ils croyaient dévoiler le mystère du monde à ceux qui précisément se trouvaient à sa source.

### *La dérive mystique*

Les John Frum partagent avec les coutumiers cette nostalgie d'un commencement sacré qu'ils localisent dans l'espace-temps de la *nepro*. Mais comme les chrétiens, ils vivent dans l'idée d'un messie, qui achèvera le temps des hommes dans une parousie finale. Toute la mythologie John Frum repose sur une tentative pour dépasser ces contraires : elle consiste d'une part à vouloir « paganiser » le christianisme, en le localisant dans le panthéon païen de l'île, et de l'autre à christianiser la Coutume en lui donnant une signification messia-

nique et universelle<sup>1</sup>. Entre ces deux versants de la pensée, la croyance d'Ipeukel semble avoir trouvé, non pas un moyen terme, mais une position d'harmonie syncrétique qui pense simultanément les deux termes et s'efforce de concilier ce qu'elle considère comme le meilleur et le plus compatible entre l'un et l'autre. Les groupes John Frum, du sud ou du nord de l'île, ont en revanche développé des versions plus radicales.

Le sud de l'île, qui reproche à Ipeukel de lui avoir « volé » John Frum, demeure par exemple fidèle à la tradition de la première apparition de Green Point : John, fils de Karapanemum, annonce ici le strict retour à la Coutume et à la société idéale de la *nepro*. Les emprunts au christianisme sont réduits au minimum ; on en conserve l'esprit millénariste, mais le contenu de la croyance est pratiquement évacué. Cette position restitue une place prééminente aux groupes proches du Mont Tukosmera qui considèrent Karapanemum comme leur ancêtre mythique. La rivalité avec Ipeukel porte aussi sur le leadership du mouvement.

Mais l'une des dérives les plus étonnantes s'est produite dans les groupes relativement isolés habitant les flancs les plus élevés du Tukosmera. Dans leur version, John — en fait Karapanemum — aurait fui l'île peu de temps après le début de la répression de Nicol, profitant du passage d'un bateau américain, à la fin de la guerre du Pacifique. A cette époque, la reine d'Angleterre cherchait un mari. Elle avait invité les grands hommes du monde entier à venir chez elle pour choisir celui qui lui conviendrait le mieux. Karapanemum, alias John Frum, se présenta, triompha de toutes les épreuves et gagna la main et le cœur de la reine. Le duc d'Edimbourg serait donc en réalité un homme de Tanna, déguisé en Blanc, il attend de retourner dans son île pour y reprendre sa véritable identité. Sa vraie famille se trouve sur les flancs du Tukosmera.

L'histoire paraît cocasse mais à Tanna rien n'étonne vraiment. En outre, tout se passe comme si nos amis britanniques avaient une certaine aptitude à susciter des transferts d'identité sur leur propre personne. Ne prenait-on pas déjà, en 1952, le délégué Bristow pour le fils de Noé ? Cela, en revanche, n'arrive jamais aux Français. Peut-être leur manque-t-il la distance nécessaire ? Le prince Philip fut informé ces dernières années par la Résidence britannique du mythe qui s'était forgé autour de sa personne. Il envoya généreusement une photo dédicacée et des cadeaux de pipes en terre fabriquées à

1. Pour cette raison, on ne voit, chez les sectateurs, nulle contradiction à s'affirmer « half-half », c'est-à-dire moitié chrétien, moitié coutume. Ils le disent eux-mêmes : « Ce n'est pas nous qui avons quitté la "Skul", ce sont les chrétiens qui nous ont jetés dehors. »

l'ancienne. En septembre 1978, le Commissaire britannique, J. Champion, vint lui-même à Yaohanen pour remettre ces cadeaux aux gens de la « famille » du prince. Ils les acceptèrent de bonne grâce, et profitèrent de la circonstance pour rappeler au Commissaire-Résident que l'Angleterre leur devait toujours un « cochon » qu'un ancien délégué britannique avait promis voilà une quinzaine d'années. John Champion s'acquitta ponctuellement de la dette de son pays. Ces John Frum du sud n'ont pas rejoint, lors de la crise de l'indépendance, l'engagement de leurs alliés d'Ipeukel auprès des partis modérés francophones : ils ne pouvaient en raison de leurs liens de famille, adopter certaines des attitudes anglophobes de ces derniers.

Dans le nord de l'île, le mouvement « *Kastom John* » a pris très tôt son autonomie par rapport à ceux de Sulphur Bay : des *croix noires* s'élèvent au centre de leurs villages. Cette couleur est le symbole du lien avec la Coutume traditionnelle. Alors qu'à Ipeukel, on affirme une Coutume qui est en même temps une Skul, c'est-à-dire une église symbolisée par la croix rouge, on défend, dans le nord de l'île — à Imafin, Ehniu ou encore à Lenatuan — la thèse selon laquelle John Frum est une route qui permet seulement de retourner à la Coutume ancestrale. D'où la croix noire, couleur de la peau des hommes de Tanna et en bois de gaïac (bois de fer), cet arbre dur et imputrescible qui plonge loin dans le sol et dans le passé de l'île. La croix noire reprend ainsi le symbole du *niko apen*, la pirogue sombre du temps d'autrefois qui s'oppose à la nouvelle religion syncrétique élaborée à Ipeukel.

Mais le « mysticisme » fut, dès le départ, le caractère principal du mouvement qui prit naissance avec Nelawiyang, en 1943. Ces groupes furent parmi les premiers à se convertir au christianisme. Dès la fin du siècle dernier, Imafin existait déjà en tant que village chrétien, issu — comme à Ipeukel — du regroupement de groupes païens disséminés tout autour sur des sites traditionnels. Dans ce village, en son temps l'un des éléments actifs de la christianisation, la Coutume et les croyances « païennes » furent éradiquées beaucoup plus profondément que dans le sud. John Frum, ici, n'est ni le fils de Noa, ni le fils de Karapanemum : il fut réincarné par Nelawiyang, ce prophète insaisissable, qui en 1943 rassembla autour de lui toute la population du nord et fut déclaré fou par les autorités du Condominium. Ses disciples proclament qu'il reviendra sur l'île avec la parousie finale.

De tous les mouvements John Frum, celui-ci est sans doute le plus irrécupérable. Il ne s'agit plus en effet de Coutume « réelle » — au

sens où elle existe chez les coutumiers du Centre Brousse ou du sud de l'île — ou encore de christianisme « réel » — au sens où il est vécu dans les églises établies —, mais d'une dérive qui tend à rapprocher les croix noires d'une secte messianique ésotérique. A Ipeukel même, on les regarde avec une certaine méfiance.

## *Le fusil brisé*

Un mythe, relevé à Ehniu, dans le nord de l'île, illustre bien le débat fondamental entre paganisme et christianisme, qui est au cœur de la création John Frum :

« Il y a quatre générations, vivait autrefois Yapum Kassol, un grand homme *yrëmëra* de la place de danse d'Enhiu. A cette époque, le bord de mer était dangereux, car les Blancs, depuis leurs bateaux, capturaient les gens pour les emmener au loin. Ces Blancs étaient appelés “ *Yarimus enao neta'i* ”, ce qui signifie les “ esprits du fond des mers. ” Yapum Kassol pêchait sur le rivage de la baie de Loanpakeul, lorsqu'il fut capturé. Sous la menace des fusils, les Blancs l'emmenèrent au Queensland travailler sur une plantation de coton. Lorsque Yapum Kassol revint, les guerres continuaient à ravager Tanna et les empoisonnements décimaient sa population. Yapum Kassol pensa qu'il fallait aider les missionnaires parce qu'eux seuls pouvaient faire revenir la paix. Il convertit d'abord les siens et tous vinrent fonder un premier village chrétien à Imafin. Il partit ensuite sur un bateau de la Mission qui s'appelait “ Satalina ” pour convertir le reste de l'île. Il s'en fut à White Sands où il construisit à Yakaï la première maison qui abrita le missionnaire blanc. Les gens s'en souviennent fort bien, parce que c'est la première fois qu'ils voyaient une maison avec un toit en tôle ondulée. Lorsque le missionnaire fut bien installé, Yapum Kassol revint alors à Imafin où il se reposa un mois. Ensuite, il repartit à Lenakel. Il choisit Isini — ce lieu était alors désert — pour créer le premier village chrétien de la côte Ouest. Il fit un grand jardin, puis il construisit une église. Les païens vinrent et se convertirent. La paix revint sur l'île.

Yapum Kassol rentra alors chez lui. Il prit un fusil, le cassa en deux et devant tous les siens, planta le canon en fer au milieu de la place de danse de Laouiapup<sup>1</sup> : “ Ma route est finie, dit-il, la paix et l'unité sont revenues. Tanna va devenir une île chrétienne. C'est grâce à moi. Mais la Mission est une Coutume des Blancs, notre loi à nous, hommes noirs, sera dorénavant celle de ce fusil brisé : la Coutume d'autrefois, plus les dix commandements de Dieu. ”

Les gens allèrent à l'office chrétien, mais sur le conseil de Yapum dans chacune des pirogues du nord, quelques hommes gardèrent dans leur cœur la mémoire de la Coutume d'autrefois<sup>2</sup>. Ils continuaient à boire du kava et à danser la nuit sur les places de danse des ancêtres. Plus Yapum Kassol

1. Place de danse traditionnelle proche du village d'Imafin.

2. Le mythe donne alors la liste de ceux à qui Yapum Kassol confia la mission de garder la Coutume pour qu'elle renaisse un jour.

vieillissait et plus il se rapprochait d'eux. Pour avoir bien connu le monde des Blancs et avoir vécu parmi eux, il s'en méfiait. A la veille de sa mort, il conseilla de revenir complètement à la Coutume. A ses yeux, finalement, le seul message à retenir des Blancs était de ne plus faire la guerre.

Lorsque Yapum Kassol mourut, bien avant que John Frum n'apparaisse à Green Point, tout le village d'Imafin déserta le temple. Ceux de White Sands et de Lenakel, qui n'avaient pas compris, se déchaînèrent contre eux. Avec l'aide du " capman " anglais, ils envoyèrent la Tanna Law, mais sans succès. Les gens du nord de Tanna ont accepté dans l'église le message d'unité et de paix, ensuite ils sont revenus à la Coutume. De cet itinéraire, le fusil brisé est le signe. C'est le signe de John Frum : le canon noir du fusil a le même sens que la " croix " qui vint plus tard d'Ipeukel. »

Dans ce mythe précurseur les gens du nord s'affirment simultanément comme les premiers des chrétiens et les derniers des païens. Ils furent les premiers à se convertir au christianisme, servant même d'agents pour la conversion des autres, mais les premiers aussi, ils abandonnèrent le temple presbytérien, subissant alors le choc en retour de la Tanna Law qu'ils avaient aidé à établir. Bref, ils accomplirent seuls le cycle complet de la conversion mentale et culturelle qui fut ensuite celle des autres communautés de l'île. Dans ce mythe Yapum Kassol apparaît comme une personnalité complexe. On voit « l'ami des missionnaires » se découvrir sur ses vieux jours de plus en plus ouvertement « ami des païens ». Il est clair, en réalité, que l'homme assumait, en lui-même, depuis le début du siècle, le combat intérieur du christianisme et de la Coutume.

### *La métaphore de l'âge d'or*

Dans sa diversité même, la reconstruction, à versions multiples, du mythe de John Frum reste reliée à un fond commun de croyances ancestrales qui plonge loin dans le passé de l'île. C'est sans doute ce lien avec le passé culturel et l'inconscient collectif de Tanna qui donne au mythe de John Frum sa force et le secret de sa permanence.

Pourtant ces « chrétiens » qui revinrent à la tradition n'en possédaient souvent qu'une vue fragmentée. Après deux générations de christianisme, beaucoup l'avaient oubliée. En outre, dans la mesure où la Coutume est elle-même un univers éclaté entre plusieurs pôles locaux, se revendiquant chacun comme le point d'origine d'une part

plus ou moins essentielle de ses pouvoirs, toute restauration d'une Coutume unifiée et authentique apparut vite comme une gageure quasi-impossible. La Coutume devint alors une métaphore. La différence entre une métaphore et une idéologie vient sans doute du fait que la métaphore donne une signification au monde par la vertu de l'image et de l'émotion qu'elle suscite — c'est une vision — alors que l'idéologie produit une explication raisonnée ou encore une théorie du monde, c'est une doctrine. Dans la pensée John Frum, l'image d'un *âge d'or perdu* surnage — c'est le retour à la société de la *nepro*. Les différents mouvements John Frum ont bâti leur monde sur cette fondation métaphorique. La construction qui en résulte est diverse, selon les lieux, mais le rêve se révèle commun. Il était sans doute logique que les groupes du sud, habitant les flancs de la montagne du Tukosmera, voient dans John Frum, le fils de Karapanemum, le dieu noir de leur montagne. Pour le groupe du rivage d'Ipeukel, habitué aux apports culturels ultra-marins, John Frum fut plutôt l'homme d'une nouvelle alliance lointaine ; pour le nord de l'île marginalisé, considéré par les autres parties de l'île, comme le bout du monde — le pays de la femme —, John fut celui qui refit de ce lieu le siège d'une nouvelle loi.

Dans l'esprit de tous les John Frum la projection au terme de l'histoire d'un passé originel recréera l'unité du temps et de l'espace. Ce retour de l'âge d'or perdu ne pourra survenir que par un miracle permettant de dépasser les contradictions actuelles. Ce miracle s'appelle « America ». John Frum doit rétablir l'unité entre les frères séparés d'Amérique et de Tanna. A la société insulaire réconciliée, correspondra alors une société mondiale réunifiée car le terme de l'histoire ne peut que renvoyer à son commencement, le nœud final de l'histoire se dénouera là où il a débuté, dans les lieux sacrés de Tanna.

Les différents groupes John Frum partagent cette croyance. Les Américains sont leurs frères et leur Coutume est un destin universel : John Frum est donc un rêve d'unité de l'île, puis du monde. C'est très profondément un rêve de « sortie de l'île » et de réunification de l'espace qui est au cœur de leur croyance.

### *La difficulté de l'explication*

L'aspect anti-européen de la première doctrine John Frum n'apparaît pas comme un élément central ; il est né de la répression admi-

nistrative beaucoup plus qu'il ne l'a précédée. L'évolution du mouvement prédite par l'anthropologue Worsley <sup>1</sup> d'un « culte de résignation passive » à « un mouvement séculier de libération », ne s'est pas non plus produite. Dès qu'il fut reconnu par les autorités, le mouvement se constitua en *société religieuse* dont le but principal était de garder la parole de John Frum. Le fameux épisode de la « Tanna Army » où, en 1957, les « soldats » de John surgirent de la brousse avec leurs fusils de bambou, n'était pas un geste politique. Comme on l'a vu, la « Tanna Army », ignorant les Blancs, allait seulement à la rencontre de John.

Dès que l'on commença réellement à parler d'indépendance politique, soit au début des années 1970, le mouvement adopta une attitude : ni pour, ni contre mais pour John Frum... Par la suite, il s'opposa aux nationalistes, non pas tellement à cause de leurs idées, mais parce qu'ils y virent une menace pour leur propre indépendance. Du reste, dans toute la querelle qui opposa les « modérés » et les « nationalistes », les John Frum apparurent beaucoup moins « activistes » que leurs alliés coutumiers. Ils reprochaient d'ailleurs à ces derniers d'être des « politiques » et se retirèrent même parfois de l'arène politique, tels les John Frum du sud et du nord de l'île. Seul le mouvement d'Ipeukel, sous l'influence de Mweles, resta fidèle jusqu'au bout à son alliance avec les partis modérés ; le sentiment anti-anglais — souvenir de la répression de Nicol — et la méfiance à l'égard de ceux qu'ils considéraient comme les héritiers de la Tanna Law les animaient essentiellement. Autre conséquence de cette attitude : ni les essais de démocratisation de la vie publique ni ceux, plus effectifs, de développement — par l'implantation de coopératives de production ou par des opérations agricoles modernes (agriculture maraîchère, café, ananas, etc.) — n'eurent d'impact réel sur le mouvement. Dès 1957, le mouvement refusa les écoles que l'administration souhaitait ouvrir sur ses territoires. Il ne désirait ni une plus grande « démocratie politique » ni davantage de « développement économique » ou d'instruction ; seule l'animait une volonté d'isolement et de ressourcement dans son propre rêve. Du coup, la politique plus généreuse de l'administration n'eut pas plus d'effets que celle qui voyait en eux des « rebelles ».

On a trop souvent tendance à ne voir dans la croyance John Frum que le simple vêtement culturel d'une aliénation, un « culte du cargo » réagissant par une fuite dans l'imaginaire à une situation

1. Le livre général de Worsley sur les cargos-cults « The trumpet shall sound » (1953) est paru en français en 1977 sous le titre « Elle sonnera la trompette », avec une introduction de Michel Panoff.

d'oppression politique et économique. Ce type d'explication postule que les groupes millénaristes sont fascinés par la civilisation européenne — au moins dans ses aspects matériels — et qu'ils versent dans une idéologie d'envie, de frustration et d'impuissance qui les conduit à une dérive de plus en plus irrationnelle. Aucune autonomie de choix ou de pensée, aucune substance intérieure, n'est alors laissée à ceux que l'on affuble d'une telle étiquette ; on les définit, non pas par ce qu'ils sont, mais par ce qu'ils attendent et qui ne viendra jamais. On voit en eux des « vaincus » se plaçant dans une situation où ils ne peuvent qu'être vaincus à nouveau. Dans cette perspective, le refus — symbolisé par le fameux « mi no wantem » (« je ne veux pas ») — serait la marque principale d'un mouvement que leurs adversaires associent tout naturellement à un groupement de « strong heads » (« têtes dures ») ; jugement dépréciatif qui fait apparaître les disciples de John Frum comme des « réactionnaires » coupables de refuser le monde moderne et ouvre la porte à toutes les répressions. Cette attitude néglige en réalité tout ce qui fait la singularité créatrice du mouvement : l'essentiel dans le rêve John Frum n'est pas en effet l'attente millénariste du « cargo », mais le libre choix de cette société qui produit un nouveau système d'images et de mythes pour se construire autrement.

### *Le grand espace*

Le millénarisme John Frum exprime, dans une certaine mesure, la vision du christianisme, situé dans la catégorie du temps et de l'espace de l'île. Si la mémoire de l'âge d'or explique « l'utopie passiste » et la volonté du retour au Grand Temps des origines, la vision d'un monde clos et isolé, lui-même fragment d'un plus Grand Espace, représente en revanche un aspect plus original. De même qu'il existe un Grand Temps qui précède l'existence des hommes, il existe un Grand Espace qui précède leur habitat. L'identité des habitants s'hérite par les lieux qui les enracinent, mais ces lieux n'existent que par les routes qui relient à un plus Grand Espace.

Car si l'île de Tanna est une nature sacrée et en ce sens l'un des lieux absolus de la fondation du monde, elle n'est pas la mesure ultime de ce monde. Les hommes de Tanna rêvent toujours de la réunion du Grand Espace. Ils se perçoivent comme des éclats isolés dans un monde brisé : ils croient que les hommes de la *nepro* avaient à leur

disposition une infinité de routes qui leur permettaient de se réunir avec le reste du monde. L'unité du monde engendrait alors celle de leur île ; les cent et quelques pirogues de Tanna n'en formaient qu'une, aucune division « politique » ne séparait un espace tout entier ponctué de lieux signifiants et relié par des routes qui dépassaient les horizons insulaires confinés et en éclataient les limites.

Dans le rêve de John Frum, le Grand Temps des origines se vit dans le Grand Espace du millénium. En cela, il s'agit bien d'une pensée d'insulaires. Les malheurs de Tanna viennent de sa rupture avec le reste du monde. Cette société du réseau souffre de ne pouvoir s'ouvrir en un réseau plus vaste et encore plus essentiel. Elle chercha à s'isoler du « pouvoir blanc », parce qu'en plus de son caractère dominant, l'appareil colonial lui apparaissait comme un masque faisant écran avec le reste du monde <sup>1</sup>.

### *La rencontre des mythes*

Lorsque les premiers Européens arrivèrent avec leurs curieux habits colorés, la couleur pâle de leurs visages, les fusils dont ils ne se séparaient pas et leurs grands bateaux qui ressemblaient à des maisons flottantes, on les prit tout d'abord pour de nouveaux héros culturels apportant d'autres pouvoirs ou encore pour des ancêtres réincarnés. Il n'y avait pas, à ce moment, d'aliénation coloniale ou religieuse, encore moins de « défaite » historique ; mais ce qui prévalut fut d'emblée une attitude qui reflétait les prémisses de l'attitude « millénariste », c'est-à-dire ce sentiment violent que quelque chose arrive de l'au-delà de la terre et va briser les limites du monde. Les gens de Tanna eurent l'impression que le temps — leur temps — arrivait à son point d'achèvement, que le monde des dieux rejoignait le monde des hommes et que l'espace se réunifiait grâce à l'ouverture d'une nouvelle route. Bref que la parousie était proche.

Mais il fallut vite déchanter. Les Blancs allaient et venaient, leurs cargos chargés de marchandises. Ils connaissaient la route unissant le monde clos de l'île à l'espace illimité et fondamental, mais ils n'en divulgaient pas le secret. C'est pour le percer que les gens de l'île

1. La comparaison des rêves de la modernité et des rêves de la tradition entraîne d'ailleurs vers de surprenants croisements. Le rêve utopiste moderne cherche souvent à trouver la route permettant le voyage vers l'île idéale où il pourra enfin se réaliser ; le rêve utopiste de Tanna consiste à l'inverse à trouver la route qui lui permettra de sortir de l'île dont les limites lui apparaissent comme un carcan.

furent nombreux à accepter de monter à bord des bateaux et à s'aventurer vers des horizons lointains. Mais, du même coup, les Blancs cessèrent d'être considérés comme de nouveaux dieux ; ils furent perçus comme les habitants des autres fragments d'éclats du Grand Espace, mieux lotis en certains domaines (la puissance matérielle et technique) mais inférieurs en d'autres, la moralité par exemple. C'est un leitmotiv chez les John Frum : les Blancs sont puissants, mais ils ne sont pas bons. Ils aiment trop l'argent, ne s'occupent pas de leurs vieillards et, dans leur pays, les puissants écrasent les pauvres. Or il n'est pas de morale possible entre les hommes sans une certaine égalité entre eux, à commencer sur le plan économique. C'est en ce sens que les Blancs sont jugés immoraux.

Lorsque les missionnaires arrivèrent, les Mélanésiens se trouvèrent devant des Blancs qui ne demandaient qu'à divulguer leur secret. Les mythes de Tanna furent soudainement confrontés aux mythes chrétiens. Jamais sans doute aucun peuple n'écouta aussi spontanément et avec autant de ferveur le discours intarissable des missionnaires barbus et tenaces venus de leur Écosse natale pour délivrer le « Gospel » aux « sauvages ». Au fond, le John Frumisme est né d'une équivoque : il était latent dans l'attitude mélanésienne, dès que se produisirent les premiers contacts. Les missionnaires délivrèrent un message biblique riche en images, symboles et récits, que les gens de l'île captèrent dans leurs propres termes afin de pouvoir répondre aux questions qu'ils se posaient.

Le déluge rejoignit alors d'autres mythes de la côte est de l'île, où la mer, surgissant du volcan, avait avancé sur la terre. Les missionnaires presbytériens, qui insistaient sur l'Ancien Testament, à la fois par point de doctrine et par souci didactique de préparer les esprits à la connaissance des mystères plus radicaux du Nouveau Testament, fixèrent ainsi l'esprit de leurs interlocuteurs sur les premiers grands mythes bibliques. Les Mélanésiens de Tanna, fidèles à leur propre vision culturelle, en retinrent surtout les mythes de l'origine. Ils acceptèrent les commencements primordiaux du message biblique en les transposant dans leur propre monde mythique et géographique, tout en se réservant le droit d'intervenir dans le dénouement historique, dont ni l'image finale, ni le rôle central accordé aux églises européennes ne les satisfaisaient réellement. De cette sorte, les « évangélisés » filtrèrent l'enseignement de leurs évangélistes pour élaborer, en secret, une version locale du christianisme plus conforme à leur vue du monde.

Ce fut bien cette vision censurée du christianisme qui éclata au grand jour, lorsque les apparitions de John Frum à Green Point firent

sauter le masque du consensus religieux presbytérien. Le rêve millénariste traditionnel qui existait dans la pensée ancienne ressurgit alors dans une construction syncrétique dont tous les termes avaient été modifiés. La Bible devint une partie du grand livre de la Coutume de Tanna et les mythes chrétiens devinrent des mythes locaux. Noé entra, par ce biais, dans le panthéon traditionnel de Tanna. Sur bien des points, les Mélanésiens avaient le sentiment qu'ils en savaient plus que les missionnaires. Leurs propres mythes corrigeaient les imprécisions géographiques de l'écriture biblique.

John Frum permit ainsi d'établir une continuité entre la Coutume et le christianisme. Dès lors, il n'est pas celui qui achève l'histoire des hommes, mais celui qui renvoie l'histoire à sa source ; il revient vers ses frères noirs dont le déluge l'a séparé ; il en est le dernier des héros de l'île. Les hommes de Tanna eurent cette fois l'impression de retrouver leur identité, tout en conservant ce qui leur apparaissait comme essentiel dans la Bible, notamment cette conscience d'un monde réel plus large et fraternel et l'affirmation d'un millénium à venir. A un certain point de la construction syncrétique, le Jésus d'Israël est alors remplacé par le John Frum de Tanna. Il est singulier de constater le renversement. Dans la pensée chrétienne le Nouveau Testament achève l'Ancien, dans la pensée John Frum, l'Ancien Testament vient achever la Coutume. En revanche, le Nouveau Testament est évacué.

### *« Fous de la Coutume » et « fous de Dieu »*

Sur le terrain fissuré de la Tanna Law, jouèrent des acteurs blancs insolites : les pasteurs fondamentalistes de l'église presbytérienne réformée. La vision du « calvinisme intégriste » dont ils étaient porteurs ne pouvait que dramatiser le conflit à l'excès en le situant dans le décor manichéen de la lutte de la lumière contre les ténèbres, du bien contre le mal. Parce qu'ils voulaient instituer, au-delà d'une foi, la société évangélique qu'ils n'avaient pu construire dans leur propre pays, les pasteurs européens de Tanna emprisonnèrent l'île dans la sévère rigueur d'un temple aux murs nus et en firent le champ clos d'une tragédie qui n'est toujours pas conclue. A la folie du projet des chrétiens correspondit alors la folie de la réponse culturelle mélanésienne ; John Frum est aussi le fruit de cette histoire.

Mais s'il n'y avait eu que le projet des pasteurs, John Frum n'aurait pas surgi. En jetant les bases d'un pouvoir centralisé, les missionnaires furent dépassés par leur propre projet : la nouvelle société s'attaqua alors à l'ancienne et, puisque décidément l'histoire de Tanna n'est pas celle des Blancs, entraîna une guerre fratricide entre les Mélanésiens. Les John Frum, chrétiens parjures, qui versèrent dans l'autre camp, sont les fils de cette nouvelle « guerre des pirogues » : ils n'en avaient pas contre les pasteurs ou contre les Blancs dans leur ensemble, ils reprochaient d'abord à leurs frères de l'île d'avoir voulu imposer à leur avantage un ordre étranger sur l'ensemble de Tanna. L'effet de surprise, sans doute le seul exemple connu en Océanie, vient du fait qu'ici les païens l'emportèrent. Soudainement les temples de l'île se trouvèrent déserts : il fallut de longues années à la mission presbytérienne pour reprendre, en partie seulement, le terrain perdu.

Chacun des camps croyait dorénavant à des significations du monde opposées, aucun rite d'alliance permettant la solution des problèmes posés n'était alors possible. Dans ce sens, le christianisme qui vint diviser l'île posa aussi un formidable problème de fonctionnement à la société de Tanna. L'invention de John Frum fut le recours à la transcendance permettant de dépasser une situation sociale d'éclatement. En cela, ce fut un essai de reconstruction d'une société réunifiée, tout autant que la naissance d'une nouvelle croyance religieuse.

## *L'Amérique*

Mais il faut bien s'y résigner, tout n'est pas explicable. Si la combinaison de faits structurels, l'existence d'un univers culturel habité déjà par un rêve millénariste « passéiste » et le poids d'une histoire locale vécue en termes de division politique et culturelle expliquent que l'île entière soit aujourd'hui habitée par l'idée d'un millénium réunificateur, cela ne suffit pas encore à expliquer l'originalité singulière de la création d'un mouvement comme celui de John Frum. Au plus profond de la vague culturelle et mystique se tient un mystère. Le millénarisme de l'âge d'or est en effet devenu un « millénarisme américain ». On peut y trouver des raisons, mais aucune ne suffira à expliquer le fantastique transfert d'identité des hommes de Tanna vers ces nouveaux alliés qu'ils se sont choisis au-delà des mers. La

liberté d'imagination des acteurs, en l'occurrence celle des visionnaires, apparaît en ce domaine difficilement réductible. Le plus construit des systèmes d'analyse ne suffirait pas à l'expliquer entièrement.

La logique des penseurs de Tanna diffère de la nôtre. Leur pensée n'est pas irrationnelle, mais procède à partir de rapprochements de signes et d'associations d'images, elle cherche moins à aboutir à une explication déductive du monde qu'à une image claire et compréhensible de celui-ci. Une image qui puisse redonner un sens au destin des hommes, enchanter à nouveau leur espace et fournir une source d'émotions intérieures.

Du « choc dialectique » entre le christianisme et le paganisme, il n'est donc pas sortie une « froide » synthèse mais une nouvelle métaphore qui s'exprime au moyen d'images. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la métaphore finale du mouvement John Frum qui projette sur l'Amérique l'image de son millénium. C'est l'agrandissement de l'image, la sortie de l'île vers un ailleurs qui lui permettra de résorber les contradictions où elle se trouve emprisonnée. Cette sortie de l'île pour un fantastique voyage permettra aussi le retour à la source : la métaphore américaine n'est rien d'autre que celle de la « route », le trajet fabuleux vers le millénium.

Un échange rituel fantastique est prévu pour le jour de la « Rencontre », mais on confondrait la fin et les moyens si l'on affirmait que l'attente de la richesse américaine constitue l'objectif du mouvement. Ce qui prime chez les « John Frum », c'est la marche de la *route* ouvrant la plus forte des routes d'alliance qui ait été jusqu'ici imaginée : le don réciproque des biens n'est que la matérialisation de cette qualité d'alliance et non pas sa finalité. Les John Frum d'ailleurs n'ont pas conscience d'être des partenaires inégaux. En recevant la source de la magie américaine — celle qui vient du livre et du marteau —, ils donneront en effet leurs propres pierres, c'est-à-dire les sources de la magie de la nature. Technique contre Nature ; l'échange n'est pas si déséquilibré qu'on pourrait le croire.

### *Dernière image*

L'idée d'une fusion prochaine des mondes est exprimée par une métaphore dessinée dans le sol du village de Lenatuan dans le nord du Centre Brousse. Lorsqu'en février 1979, une équipe de cinéastes de TF1, dirigée par Claude Otzenberger, se rendit à Tanna pour y réali-

ser un téléfilm sur « John Frum », le docteur Bernard Fonlupt de l'hôpital français de White Sands et moi-même leur servîmes de guides et d'interprètes. Les John Frum du Centre Nord nous invitèrent et dévoilèrent alors à l'équipe de télévision « l'image fondatrice <sup>1</sup> ».

Dans un enclos de bambou, sur la terre nue, deux étoiles sont dessinées par des pierres mises bout à bout. La première représente Tanna et l'univers actuel ; au centre se tient une pierre qui représente l'ensemble des pouvoirs actuels ; des routes en divergent qui vont se confondre avec chacune des branches de l'étoile. Toutes ces routes sont les chemins qu'empruntent actuellement les hommes de la « modernité » qui suivent les églises et les partis politiques. Elles mènent à des gouffres et ceux qui les suivent sont destinés à plonger avec elles dans le néant. Une seule route débouche hors du monde de la première étoile, brise la limite du monde, passe au-delà et réunit ce qui est séparé. Cette route cachée, le peuple de John la suit dans sa longue marche. Elle mène à l'Arcadie, c'est-à-dire au monde secret de la deuxième étoile.

De cette seconde étoile, seuls les visionnaires ont des lueurs. Ils ne consentent à en dire que peu de choses, si ce n'est que les routes y sont nombreuses et libres, que les ancêtres y habitent, que la mort et la vieillesse y sont inconnues.

La métaphore de l'étoile représente l'espace du monde, tel que le voient les gens de Tanna ; ce monde est un nœud central, d'où divergent des routes. Elles sont brisées, mais leur destin est de se réunir un jour. Que l'étoile soit en outre le symbole de l'Amérique découvert par les gens de l'île sur le blindage des jeeps ou le fuselage des avions des bases militaires, lors de la Seconde Guerre mondiale, ne peut que conforter l'impact de l'image. En hissant la bannière étoilée sur le mât central d'Ipeukel le 15 février 1978, les disciples de John Frum n'avaient pas l'impression d'élever un symbole étranger mais un symbole commun à la nation américaine et à la nation de Tanna.

L'Amérique, c'est Tanna, et l'immense pouvoir technologique de la nation la plus nouvelle et la plus puissante du monde puise ses sources dans les lieux de la plus ancienne et de la plus traditionnelle. Le rêve millénariste de Tanna associe ainsi le rêve de la modernité et de la tradition. Cette démarche, peut-être impossible, s'accompagne toujours d'une affirmation passionnée et souvent émouvante de beauté de la Coutume de Tanna. La marche étrange des disciples de

1. Ce film qui s'appelle « Le retour du cargo » montra, outre cette métaphore, les défilés avec les fusils de bambou et la levée du drapeau américain sur la place de danse d'Ipeukel le 15 février 1979. Le secret espoir des leaders « John Frum » qui voulaient bien prêter leur concours à ce film était qu'il aille un jour vers l'Amérique pour y porter leur message.

John Frum exprime cet ensemble de rêves et de contradictions. Pour l'homme de Tanna, le temps moderne devra se réunifier dans l'espace ancien de son île, il s'achèvera dans la fabuleuse harmonie de commencement. L'histoire de l'île est celle de la déchirure, mais son territoire est celui de l'Arcadie.

Les événements qui se produisirent à la veille de l'indépendance vinrent rappeler encore cette autre vérité au peuple de la Coutume : les peuples qui font de l'histoire sont des peuples malheureux.

## CHAPITRE XIV

# La Coutume et la Nation

*« Nous avons pu le voir plus près de chez nous, partout où l'histoire a laissé un électorat divisé non par des théories ou des hommes politiques — qui peuvent parfois perdre la faveur populaire — mais par des différences plus ou moins immuables de culture, de langue, d'éducation ou de religion, les groupes minoritaires peuvent perdre tout espoir de voir changer la couleur du gouvernement élu par la majorité et craindre que leurs droits ne soient plus sauvegardés. Dans ces circonstances un système de gouvernement par la majorité, sans partage du pouvoir, ne marche pas. »*

J. Champion <sup>1</sup>

### *L'impossible unité*

Au milieu des années 1960, Iolu Abbil, un jeune homme de Tanna, d'éducation britannique, fut envoyé poursuivre des études de gestion et de comptabilité à Londres. A son retour, il entra dans l'équipe dirigeante des Coopératives britanniques (Fed Coop) et fut appelé par les deux Commissaires-Résidents à siéger au Conseil consultatif des Nouvelles-Hébrides qui venait d'être créé. Ce Conseil devait préparer la voie à une assemblée démocratiquement élue et permettre l'évolution politique de l'archipel. Iolu Abbil était là pour représenter les îles du sud et en particulier Tanna, son île natale. Désireux de connaître l'opinion de la population qu'il représentait, Abbil, en 1968, décida de créer une structure consultative où se réuniraient régulièrement, selon le mode coutumier, les représentants du pouvoir traditionnel et du pouvoir d'église.

Le but plus ambitieux de Iolu Abbil, consistait à créer, avec le

1. Commissaire-Résident britannique aux Nouvelles-Hébrides 1975-1978, Lettre au *Times*, 24 juin 1980.

temps, une sorte de « parlement coutumier », traitant de problèmes généraux et locaux, où les différentes factions de l'île pourraient enfin se réunir et préparer leur avenir. Le premier nom donné à ce Conseil, « *yani niko* », illustre le lien avec la Coutume. L'accent y était mis sur les projets intéressant la collectivité et sur un développement communautaire de préférence à un développement individualiste de type capitaliste fondé sur l'« entrepreneur ». La généreuse tentative du jeune intellectuel de Tanna ne put cependant pas surmonter les contradictions inhérentes à la situation de l'île. Les groupes John Frum, qui se méfiaient autant des églises que des deux administrations, refusèrent d'envoyer leurs représentants à ce Conseil. Les païens les imitèrent, lorsqu'ils apprirent que le terrain où devaient siéger les « *yani niko* » était celui de la mission presbytérienne de Lenakel. Le Conseil des « *yani niko* » qui, dans l'intention de son fondateur, n'avait pas de lien particulier avec le domaine politique, devint alors le creuset même où se reformèrent les antagonismes d'antan.

Iolu Abbil fut plus tard l'un des leaders du « National Party <sup>1</sup> » et le Conseil qu'il avait créé pour réunifier l'île apparut à ses opposants comme un instrument au service de son parti. En 1973, le *yani niko*, qui avait pris le nom de *nikoletan* (la « Pirogue de la terre ») apparaissait aux yeux des adversaires de la mission presbytérienne, comme une nouvelle tentative pour établir une structure d'autorité réunifiant l'île sous la responsabilité de l'élite éduquée issue des groupes chrétiens anglophones. En juillet 1975, le *nikoletan*, mettant en avant des objectifs de développements et de jurisprudence locale, demanda aux autorités du Condominium de s'ériger officiellement en Conseil local. La proposition reçut le soutien actif du délégué britannique qui recommanda même de faire du *nikoletan* un Conseil élu par l'ensemble de la population de l'île. Le délégué français s'y opposa, observant que ce projet n'avait l'appui que d'une partie de la population. David Browning, délégué britannique, envoya une lettre furieuse à son collègue français : « Il m'est apparu au cours de ces derniers mois que vous avez constamment découragé les initiatives politiques locales et cherché seulement à soutenir des mouvements qui ont une nette tendance à être influencés par des éléments colonialistes et réactionnaires <sup>2</sup>. » On répondit du côté français par un échange de lettres au niveau des deux Résidences : « Son

1. Le « New Hebrides National Party » créé au début des années 70 est le premier nom du « Vanuaaku Parti ».

2. Lettre du 2 août 1975, Archives de la Délégation Française.

appartenance politique (il s'agit du *nikoletan*) nettement marquée dans une île qui, comme Tanna, est particulièrement divisée, risque d'entraîner la population à des conclusions trop hâtives. L'affaire est trop délicate pour qu'une hâte excessive risque de la compromettre définitivement<sup>1</sup>. »

Toute évolution politique concernant la représentation locale de la population de Tanna se trouva bloquée par l'opposition des deux pouvoirs : à un excès de hâte favorisant l'un des deux camps politiques de l'île, s'opposait un excès de lenteur qui visait à favoriser l'autre. On s'orienta définitivement vers l'immobilisme politique et les camps en présence n'eurent d'autre choix que de continuer chacun pour soi sa propre surenchère. En fait l'aggravation des rapports entre le délégué français et le délégué britannique n'avait trouvé, dans l'affaire du *nikoletan*, qu'une nouvelle occasion de franchir un degré supplémentaire ; le désaccord de fond s'était déjà manifesté de façon plus dramatique lors de l'affaire Fornelli.

### *Fornelli, l'homme qui se voulut roi*

A Tanna, l'aventure d'Antoine Fornelli, si brève qu'elle ait pu être, provoqua un choc psychologique qui la fit entrer d'emblée dans l'arène politique. On en parla même à l'extérieur, dans les journaux de Nouméa qui évoquèrent celui qui se crut « le roi de Tanna » et dans la presse australienne qui rendit compte des multiples péripéties de l'affaire sur un ton à la fois rageur et narquois. Au niveau des deux Résidences, britannique et française, on essaya de minimiser l'événement en le ramenant à un épisode banal, à la limite de la *commedia dell'arte* ou, plus prosaïquement, à une « mise en scène engagée ». Dans l'île pourtant, les vieux démons se réveillèrent et l'on frôla la tragédie.

L'histoire de Fornelli, dans sa simplicité même, se prête assez bien à l'un de ces contes des mers du Sud où la rencontre entre les rêves prométhéens d'un Européen solitaire et les stratégies des groupes insulaires et de leurs leaders provoque d'étonnantes situations. De plus, le Condominium, avec sa sclérose administrative et sa carence d'autorité structurelle, semble avoir constitué un cadre idéal pour le

1. Lettre du Commissaire-Résident français R. Gauger à son homologue, le 12 août 1975. Archives de la Résidence de France.

développement de telles aventures. Car Fornelli ne fut pas, loin s'en faut, le premier à se croire « roi » dans une île... comme le prouve l'histoire pittoresque des Européens en Océanie fourmillante d'exemples de ce genre.

Antoine Fornelli, corse et ancien soldat décoré de l'armée française, vivait à Lyon, où il exerçait le métier d'armurier, lorsqu'il acheta une plantation dans le nord de l'île de Vate, après avoir lu une petite annonce dans le *Chasseur Français*. Il s'installa bientôt aux Nouvelles-Hébrides, collectionnant les armes à feu de tous modèles et s'occupant distraitement de sa propriété. Là, il recevait généreusement tous ceux qui venaient le visiter. Bien qu'il ne fut pas à proprement parler un « politique », Fornelli semble avoir cédé à la fièvre locale qui s'empara des milieux européens au début des années 70, à l'approche de l'indépendance. Fornelli s'inquiétait particulièrement de l'influence de l'Église presbytérienne et des accents anti-français du nouveau parti indépendantiste. Ses premiers contacts avec les gens de Tanna eurent lieu sur sa plantation où des ouvriers originaires du nord de l'île avaient coutume de venir travailler : corse avant tout, il s'intéressa en particulier, et sans doute sincèrement, à l'histoire de Tanna et à ses coutumes. Mais l'homme ne s'arrêta pas là : fasciné par l'attitude millénariste de son personnel, il se prit à considérer que dans l'île, un nouveau destin l'attendait...

Dans les premiers mois de 1973, Antoine Fornelli partit pour Tanna. Fût-il sollicité par d'autres personnes, en particulier par des politiciens locaux de l'UPNH<sup>1</sup> ou en se décida-t-il, comme il l'a écrit, parce que le délégué français de Tanna vint lui confier un jour : « Aidez-moi, je sais comment le soir je m'endors, mais je ne suis pas sûr de me réveiller le matin<sup>2</sup> » ? Nul ne le sait mais il est sûr que ses motivations étaient politiques. Son but consistait à contrer l'action du VAP sur Tanna en lui opposant un « parti de la Coutume » qui resterait dans un cadre légaliste et militerait dans une optique politique « modérée », proche de celle de l'UPNH.

Fornelli, à cette époque, a cinquante ans. Homme solide et « bien dans sa peau » il apparaît sympathique à beaucoup. Son expérience de guerrier, des combats de la Résistance et d'Indochine, son excellent contact avec les Mélanésiens en font un homme de terrain. Sur l'île, il va devenir inspiré. Lors de ses premiers déplacements, For-

1. « UPNH » ou « Union des Populations des Nouvelles-Hébrides » : ce parti créé à Port-Vila au début des années 70 par des milieux européens, mais où entraient des Mélanésiens francophones, militait pour une indépendance multiraciale et progressive. Il donna naissance plus tard à l'UCNH (Union de Communautés des Nouvelles-Hébrides).

2. Lettre de Fornelli au Commissaire-Résident français après son arrestation (Archives de la Délégation française).

nelli ou « Tony », comme l'appellent les Mélanésiens, est accompagné de l'un de ses amis français et de sa compagne mélanésienne, originaire du nord de l'île. Ils se rendent directement à Imafin, au pays des John Frum à « Croix Noire » où Sasen, le leader local, les reçoit. Entre « Tony » et les Mélanésiens du camp « John Frum » du nord, le courant passe ; l'homme parle pourtant peu, d'autant qu'à cette époque il ne s'exprime qu'avec difficulté en bislama, mais il a le sens des gestes, l'art du symbole et le goût de la parure. Sa tenue, à Imafin, est volontiers paramilitaire. Tous les jours il plonge au-delà du récif et pêche en abondance du poisson qu'il distribue généreusement. Le nouveau venu ne connaît ni la peur ni la fatigue et nargue ouvertement les pasteurs ou les politiciens locaux du parti opposé. Sasen et les « John Frum » du nord croient tenir en lui leur « héros », celui qui leur permettra enfin de reprendre leur place dans l'arène politique et, surtout, de s'opposer aux militants chrétiens du « National Party » dont l'activité croissante, dans leur propre fief, ne cesse de les inquiéter.

En mai 1973, un premier grand meeting eut lieu à Lovieru au Centre Nord, devant une assemblée considérable (six à huit cents personnes). Tous, loin s'en faut, n'étaient pas des convaincus et beaucoup assistèrent à la réunion par curiosité. Iolu Abbil et ceux du « National Party » vinrent pour apporter la contradiction. Fornelli, en uniforme, fit un discours et, grâce à l'un de ses amis qui lui servait d'interprète, développa deux grands thèmes : « Le progrès va venir dans l'île (routes, hôpitaux, ports, touristes, etc.) ; les grands hommes de la Coutume sont les seuls à pouvoir dicter des lois aux habitants de Tanna. » Pour mettre en œuvre cette politique, Fornelli annonçait la création d'un mouvement nouveau, l'UTA (l'Union des Travailleurs Autochtones) dont il distribua des cartes d'adhésion. Le sigle était évidemment choisi pour son analogie avec celui de la Compagnie aérienne française. Tom Mweles, le « pape » des John Frum d'Ipeukel, assistait à ce meeting, soutenant visiblement Fornelli et se posant même comme celui qui, en sous-main, inspirait son action. Lorsque ses opposants demandèrent à Fornelli qui paierait toutes les « bonnes choses » que l'UTA promettait d'apporter, Mweles répondit à sa place par quelques phrases brèves et quasi inaudibles. Si personne ne pouvait répondre à cette question, Mweles, lui, « savait ». A ce moment, tous les John Frum hochèrent la tête d'un air entendu.

A la suite de ce meeting, Fornelli déclara avoir reçu sur l'île de Tanna 1 300 adhésions. Il s'agissait en réalité du chiffre des bulletins distribués car son audience se limitait surtout aux réseaux John Frum du nord et du Centre Nord de l'île, soit quelques centaines de

partisans. Les païens du Centre Brousse restaient, quant à eux, dans une position d'expectative. Du côté des leaders politiques du « National Party » et de l'Église presbytérienne on parla de « danger extrêmement grave ». Dans l'île, cédant une fois de plus aux délices des rumeurs on commença à amplifier la moindre parole ou le plus petit geste des protagonistes. Des bruits couraient — tous faux — selon lesquels Fornelli armait en secret les John Frum. On affirmait que les militants nationalistes ou les pasteurs de la partie nord de l'île, quotidiennement menacés, étaient en danger de mort.

Fornelli revint à Port-Vila peu après ce meeting. Durant son absence, la situation politique, loin de se calmer, connut de nouveaux développements, entraînant une radicalisation des positions politiques de part et d'autre. En janvier 1974, l'Église presbytérienne, réunie en synode à Tanna, se proclama pour une indépendance politique rapide et condamna les essais nucléaires français dans le Pacifique. Pendant ce temps, le mouvement lancé par Fornelli s'organisait en secret. On ne parlait plus d'UTA, mais du « Forcona » ou « Four Corner » (« les quatre côtés »). Des émissaires de Tanna, assurant le contact, faisaient le va-et-vient entre Fornelli et ses partisans. En janvier, celui-ci se rendit à nouveau sur l'île où la tension monta encore d'un cran. Il passa deux jours à Sulphur Bay, auprès des John Frum d'Ipeukel qui semblaient gagnés à sa cause. A partir de ce moment, Fornelli cesse d'être le guide du mouvement pour se laisser porter par les initiatives de ses partisans. Les John Frum cherchent en effet à édifier, non pas un parti politique qui viendrait se joindre aux partis « modérés » de Port-Vila, mais un mouvement préparant l'indépendance de l'île.

Le délégué français qui, jusque-là, regardait avec sympathie l'organisation nouvelle se dresser contre les nationalistes anglophones, commença à s'inquiéter franchement de la dérive du mouvement. Fornelli, lui, comme sur un nuage, non seulement ne s'effrayait pas, mais épousait la cause de ses partisans. Envolé, dans son esprit, l'enjeu politique des Nouvelles-Hébrides et vive la cause de la Nation de Tanna, la cause de la « Coutume » ! A partir de ce moment, tous les témoins extérieurs diront qu'il est devenu fou et le responsable néo-zélandais de la mission presbytérienne de White Sands, le révérend Ken Kalvert, écrira, en 1976, à son sujet que « this simple soul » — cet esprit simple — [...] « croyait qu'il était en train de libérer le peuple de Tanna de la terrifiante répression du Gouvernement et de la Mission ». Telle était bien, effectivement, la conviction de Fornelli, sans que cela implique, nécessairement, qu'il soit devenu fou. Mais ses amis européens qui, jusque-là, l'accompagnaient dans ses tour-

nées choisirent ce moment pour l'abandonner. Pour eux l'aventure allait trop loin et ils commençaient à craindre pour leur sécurité. Bref l'affaire Fornelli sortait de l'épure qui avait été prévue.

Un pas décisif fut franchi le 24 mars 1974. Ce jour-là se tint un nouveau meeting dans le Centre Nord de l'île : devant huit cents personnes, Tony, en tenue blanche et coiffé d'un béret rouge de parachutiste, sur lequel brillait une étoile métallique, hissa le drapeau de la « Nation de Tanna » — fond bleu, cercle jaune, étoile verte — en affirmant : « Ce drapeau est celui de l'union, de la paix et de la Coutume. » Des chefs politiques furent nommés, représentant les quatre coins de l'île, le Nord, le Sud, l'Ouest, l'Est, un cinquième se tenant au Centre. Chacun reçut un insigne métallique avec une étoile au milieu. Le mouvement « Forcona » (« Four Corner ») venait de naître officiellement. Mweles, le pape des John Frum d'Ipeukel, responsable du côté Est, fut nommé chef de la Coutume, et Sasen, responsable du côté Nord, reçut la garde du drapeau ainsi qu'un fusil allemand Mauser datant de la Première Guerre mondiale. Le don de ce fusil symbolisait la force armée gardant le drapeau. Rendez-vous fut pris pour une fête encore plus essentielle le 22 juin à Imafin. Tony devait y être publiquement intronisé « chef » et porte-parole — c'est-à-dire *yani niko* — de la Nation coutumière de Tanna. Ensuite on proclamerait « officiellement » l'indépendance.

Dans les groupes acquis au mouvement, de curieuses cérémonies se déroulèrent. Après avoir dessiné des étoiles sur la terre des places de danse, on demandait à chacun de venir se placer au centre. Ceux qui restaient en dehors s'excluaient de la nouvelle nation. Chez les John Frum, tous « sautèrent le pas ». Des insignes en contreplaqué balisèrent les hameaux et les sentiers acquis au mouvement : deux traits rouges sur fond bleu. On ne s'aventura plus sur les sentiers loin de son village : l'esprit de guerre était revenu sur Tanna. A l'annonce de ces nouvelles l'inquiétude grandit. L'autre « roi blanc » de l'île — ce terme lui est souvent donné par les journalistes anglo-saxons —, le commerçant australien Bob Paul, organisa un contre-meeting avec les représentants des groupes chrétiens de l'île. Une pétition fut adressée aux deux délégués : si ces derniers étaient incapables de faire respecter l'ordre, les chrétiens menaçaient de s'organiser en force armée pour régler l'affaire et aller enlever le drapeau de la sédition.

## *Le drapeau d'Imafin*

Fornelli, pourtant, n'a pas versé dans une véritable illégalité : il sert de symbole au mouvement plus qu'il ne le dirige et informe en sous-main la gendarmerie française de Port-Vila. A ses yeux il organise politiquement les coutumiers, mais ne prépare pas une rébellion contre les autorités du Condominium. Il insiste même dans ses discours sur le rôle amical de la France, de l'Angleterre et de l'Australie et sur le soutien qu'elles apporteront à la « Nation de Tanna ». Mais c'est justement ce terme de « Nation de Tanna » qui, dans le reste de l'île et surtout à Port-Vila, provoque de profonds remous.

Quelques jours plus tard, le délégué français, André Pouillet, voulant se rendre dans le nord de l'île, se voit interdire le passage : des gardes bloquent l'entrée sur le territoire de la « nouvelle Nation ». Cette fois, un nouveau pas a été franchi ; les autorités du Condominium craignent de perdre définitivement leur souveraineté sur l'île et de voir se développer une véritable guerre civile entre les chrétiens et les John Frum. En mai 1973, un arrêté conjoint est signé interdisant tout port d'uniformes, levée de drapeau ou réunions illégales. Le 18 juin, en vertu de ce décret, un peloton de la milice franco-britannique se rend à Imafin où résident Sasen et les siens. Ni Pouillet, délégué français, ni Fornelli ne sont présents sur l'île ce jour-là. David Browning, délégué britannique, conduit seul l'opération. Il s'empare du drapeau et du vieux fusil « modèle 1884, fabriqué en 1916 », tandis que la police disperse les gardes « Forcona ». Quelques coups de poings et de crosses sont échangés.

Fornelli débarque le lendemain à l'aéroport, accompagné d'un photographe indépendant, Mario Giner, et apprend les événements d'Imafin. Il écrit alors, le 23 juin, une lettre étonnante adressée conjointement à la reine d'Angleterre et au président de la République française. Il se déclare souverain sur Tanna et accorde huit jours aux autorités du Condominium pour quitter l'île. Cette lettre dont on se gaussa beaucoup ne fut pas rendue publique. Voici pourtant ses passages les plus significatifs :

« A sa Majesté la Reine d'Angleterre, à Monsieur le Président de la République Française. Il y a quelque temps, j'ai pu m'attirer les sympathies de ce peuple, surtout la masse qui restait attachée à sa culture et à ses coutumes ancestrales et avec leur aide, dans l'indifférence des autorités

locales et pour opposer une masse à l'action que je considérais destructive du National Party et des Presbytériens, j'ai constitué une petite Nation avec les chefs des différentes régions et groupes de Tanna. Le mouvement à l'origine a été désigné par les indigènes du nom de Forcona, en français les quatre points, en allusion aux points cardinaux qui divisent la totalité de Tanna. Devant l'ampleur du mouvement, il a été transformé en Nation.

L'Assemblée, présentée au meeting devant les notables de Tanna, a été approuvée démocratiquement et à l'unanimité ; les couleurs représentant cette Nation, hissées et approuvées par tous [...].

Le 18 juin 1974, une poignée d'énergumènes portant des uniformes français et anglais, sans mandat d'aucune sorte, ont fait irruption dans le village d'Imafin, Nord Tanna ; après avoir brutalisé M. Sasen, chef du village, ils se sont introduits avec violence dans sa case et se sont emparés de deux emblèmes, propriété de la Nation coutumière de Tanna, à savoir :

- un pavillon aux couleurs de la jeune Nation,
- un vieux fusil inutilisable destiné à rendre les honneurs au dit pavillon et symbole de la force sur laquelle doit s'appuyer toute nation.

Cette action agressive en tenue militaire se nomme coup de commando et institue indiscutablement un acte de belligérance.

Que la jeune Nation de Tanna soit ou non reconnue par la France et l'Angleterre ne change rien aux faits [...].

Après consultation de l'ensemble des notables de Tanna et mandaté par eux, j'exige :

1) Le retour pur et simple des deux emblèmes sur le lieu même où ils ont été volés, c'est-à-dire dans la case du chef Sasen à Imafin.

2) Que les deux délégués responsables de cette actions dégradante soient immédiatement et sans délai destitués de leur fonction et expulsés de Tanna. De toutes façons leur sécurité dans l'île ne sera plus assurée.

3) Que les nouveaux délégués désignés par les autorités s'engagent à entretenir des relations amicales et constructives avec les dirigeants locaux de la jeune Nation.

Un délai de huit jours sera accordé pour que satisfaction soit donnée à l'ensemble de Tanna. Ce délai prendra fin le lundi 1<sup>er</sup> juillet 1978 à 18 heures. Ce délai passé, sans qu'aucune réponse n'ait été faite, les hostilités armées commenceront dans l'ensemble du territoire de Tanna contre l'implantation condominiale sur l'île [...].

Cette action ne prendra fin que, soit par la cessation pure et simple de l'État du Condominium sur Tanna, soit par l'anéantissement de la jeune Nation.

Quelle que soit l'issue de ce conflit et pour qu'une jeune Nation pour affirmer son droit de vivre conformément à ses lois, issues de ses coutumes ancestrales et son désir de prendre à la civilisation qu'on veut lui imposer que ce qu'elle juge lui être favorable, il faille que les grandes Nations lui infligent un bain de sang, cela sera. De toutes façons, la gloire ne rejaillira pas sur leur pavillon.

Le Responsable Territorial  
de la jeune Nation de  
Tanna  
signé Fornelli ».

Dans la lettre adressée à Giscard d'Estaing, président de la République française, Fornelli ajoutera ces quelques mots écrits sur une

feuille séparée : « Je ne me sens responsable de mes actes que devant le peuple français dont je suis issu et mon seul souci est le maintien de la présence, au moins culturelle, de mon pays, dans ce coin perdu du Pacifique. »

La lettre ultimatum fut transmise aux deux délégués par Mario Giner, qui jugea bon ensuite de quitter l'île. De toutes façons, Tony bluffait, il n'avait aucun moyen armé et ne souhaitait pas du reste en arriver là. Ses partisans s'armèrent d'arcs et de flèches, d'épieux, mais c'était dérisoire, même par rapport aux forces limitées de la milice du Condominium. Le but de Fornelli était en fait de provoquer la venue d'une commission d'enquête sur l'île, de plaider la cause de son mouvement et d'attirer l'attention internationale sur l'île. Il n'envisageait pas de combat et renvoya chez eux les quelques hommes munis de fusils de chasse antiques que le nord de l'île pouvait compter.

A Port-Vila, en revanche, ce fut « le drame » et l'on prit très au sérieux la lettre de celui qui devenait un « soldat perdu ». Le 29 juin, les deux délégués, Pouillet et Browning, conduisant une troupe conjointe de quarante miliciens et policiers mélanésiens franco-britanniques, tandis que deux gendarmes français fermaient les rangs, débarquèrent au nord de l'île. Après une marche de nuit la colonne prit le village d'Imafin à revers. Sasen et les gardes personnels du « rebelle », surpris à l'aube, furent arrêtés tandis que Fornelli, après avoir « amusé » quelque temps ses poursuivants, se laissa prendre. Il n'était pas armé, aucun coup de feu ne fut tiré et la résistance des flèches et des sagaies était restée symbolique. Les leaders du « Forcona » se retrouvèrent en prison à Isangel où ils furent jugés par le délégué français, dans le cadre de ses attributions locales. Les leaders mélanésiens du mouvement, responsables des « côtés » de l'île, reçurent des peines de prison, toutes réduites par la suite à un mois. Fornelli, condamné plus lourdement, écopa de dix-huit mois d'emprisonnement et fut envoyé à Port-Vila où on le rejeta. Sentence définitive : un an de prison ferme et cinq années d'interdiction de séjour aux Nouvelles-Hébrides. La peine fut accomplie dans la prison du Camp Est à Nouméa, où, pour Tony, les seules visites politiques furent celles de quelques dirigeants politiques du « National Party », désireux de s'expliquer avec lui. Il lui firent savoir qu'ils ne le considéraient pas comme un ennemi, mais comme une victime du système colonial.

Dans l'île, s'installa à nouveau, chez les John Frum, « la Grande Peur ». La répression qu'ils avaient connue durant dix-sept ans leur paraissait sur le point de s'abattre encore. Des bruits couraient, colportés surtout par les chrétiens, selon lesquels ils seraient déportés en

Nouvelle-Calédonie ou en Australie. Sur la côte ouest de l'île, des familles John Frum furent expulsées de certaines terres, objets de contestations foncières. Ceux du « National Party », les fidèles de l'Église presbytérienne, et d'une façon générale toute la mouvance anglophone de l'île, considéraient la défaite des John Frum et de Fornelli comme leur victoire.

### *La radicalisation*

Au niveau des faits, « l'affaire Fornelli » ne fut qu'une péripétie. Il y eut un climat de tragédie mais sans tragédie, en particulier grâce au sang-froid de quelques uns des acteurs, Fornelli en tête, d'ailleurs. En revanche, l'île fut « choquée », les John Frum traumatisés par leur défaite et les chrétiens convaincus de leur hégémonie future. La peur que chacun des deux camps connut alternativement engendra un sentiment de rancœur. Bien des événements qui, par la suite, ont affecté l'île, prennent leur point de départ dans la coupure qui se réactualisa ce jour-là. La levée du drapeau du « Forcona » demeura comme le symbole d'un geste de souveraineté. Chacun des camps chercha par la suite à le reproduire et, à cet égard, Fornelli peut se dire qu'il laissa de nombreux émules, y compris chez ses adversaires. Mais cette affaire radicalisa également les antagonismes au point que la querelle politique qui se déroulait à Port-Vila à l'échelle nationale fut transposée à l'échelle locale en termes de guerre civile. Les militants du « National Party », confortés par la défaite du « Forcona », purent faire progresser la cause nationaliste pour de bon, c'est-à-dire dépasser le stade des cercles des jeunes éduqués du Kawenu College ou des fidèles de l'Église presbytérienne, où se cantonnait jusque-là leur influence. Les John Frum, quant à eux, restaient désarmés par la disparition de leur héros. Pour eux, le moment avait signifié la fin de leur longue marche, la prise de parole en public et la revanche sur l'humiliation. Leurs adversaires avaient tremblé. Ils cherchèrent ensuite un bouclier pour se protéger d'une répression du style des années 40 qui pourtant n'était programmée ni par l'administration, ni même par le camp chrétien. Ils crurent trouver cette protection auprès des partis « modérés » de Port-Vila et du délégué français de l'île, qui s'empressa de la leur offrir. Les groupes de la côte ouest, du nord et du Centre Nord, qui avaient toujours refusé les écoles par fidélité à la parole de « John », acceptèrent en échange les écoles

françaises qu'on leur proposait. Le pasteur presbytérien de l'île, Ken Kalvert explique ce revirement qui s'opéra sous ses yeux :

« Après la mort de ce qui fut appelé le “ mouvement du Forcona ”, il ne fallut pas attendre bien longtemps pour voir l'administration française entreprendre une action afin de redonner confiance aux gens du “ John Frum ”. La nouvelle propagande était d'une irrésistible logique : « Si le “ National Party ” gagne et obtient l'indépendance, vous connaîtrez beaucoup de difficultés parce que ce parti est formé par la nouvelle génération éduquée de ceux qui ont toujours été vos ennemis : les chrétiens. Mais si vous nous soutenez, alors nous vous protégerons, nous ne laisserons pas venir l'indépendance, tant que vous devez envoyer vos enfants à l'école [...]. » En une année la majorité des enfants John Frum fut scolarisée <sup>1</sup>. Et en deux ans, le ratio entre les enfants allant dans les écoles britanniques et les écoles françaises chuta de 3 à 1 pour venir à la parité <sup>2</sup>. »

Une autre des conséquences du mouvement « Forcona » fut la dégradation des relations entre les deux délégués. Dans le champ clos de l'île leur opposition politique devint de plus en plus âpre. Car si l'Anglais et le Français collaborèrent lorsque l'aventure de Fornelli sortit des cadres de la légalité, ils le firent en opposition plus qu'en concertation. Dans l'esprit de la politique britannique, les Français jouaient dangereusement le jeu d'une Coutume moribonde et compromettaient l'unité du jeune État, identifié par eux au parti du Vanuaaku en sabotant délibérément son indépendance. Browning ajoutait même que le mouvement John Frum serait mort depuis longtemps s'il n'avait pas été tenu à bout le bras et bercé de promesses par le délégué français. Et ce dernier de répliquer en accusant son homologue, et l'ensemble de ses services, de soutenir unilatéralement un parti politique précis et de sortir — comme lui, mais pas moins — de son obligation de réserve. Dès lors, toute initiative politique de l'un fut bloquée par l'autre. Le conflit se retrouvait, en plus aigu, au niveau des deux milices et de leur commandement local. Si Browning et Pouillet, qui à sa manière était un grand seigneur, entretenirent malgré tout jusqu'au bout des relations courtoises, voire amicales, il en allait autrement de leurs quelques adjoints ou nationaux respectifs présents dans l'île. Ceux-là ne se parlaient plus depuis longtemps, pour la plus grande joie des habitants les plus engagés de l'île : enfin on s'y « retrouvait » et le jeu était clair : Anglais contre Français ; les chrétiens contre les païens et les John Frum.

1. A l'exception toutefois des « John Frum » d'Ipeukel qui continuèrent à refuser la scolarisation de leurs enfants. Ils souhaitaient en effet une école américaine ou à la rigueur une école française dont l'instituteur fût américain. Comme on leur rétorqua que ce n'était pas facile d'en trouver parmi le personnel enseignant français, ils indiquèrent eux-mêmes qu'ils souhaitaient un « Québécois ».

2. K. Kalvert, 1978, *op. cit.*

Les dangers de la petite guerre des deux délégués n'échappaient pas au niveau supérieur des deux Résidences, partagées entre le souci qu'elles avaient de soutenir leurs positions et clientèles respectives, sans pour autant accepter de laisser la brouille dégénérer. On trouve cette phrase teintée d'humour dans une lettre de Keith Woodward, responsable avisé des affaires politiques de la Résidence britannique : « Ce serait vraiment dommage si les relations entre les deux délégués de district en arrivaient au point où ils se suspecteraient mutuellement d'entretenir des relations partisans vis-à-vis des différents groupes politiques qui s'activent à Tanna <sup>1</sup>. » En fait, des deux côtés, on avait déjà largement dépassé le stade de la suspicion mutuelle. Et il faut bien dire que ce n'était pas tant les délégués européens qui manipulaient les groupes mélanésiens de l'île — comme ils s'en accusaient l'un l'autre — mais bien ces groupes qui « jouaient » de leur querelle en les poussant à adopter les comportements qu'ils souhaitaient...

On peut porter le même jugement à propos du rôle d'Antoine Fornelli. Il n'était ni fou, ni machiavélique, ni « acheté » mais à coup sûr plus ou moins mégalomane. Et cet homme, sincère jusque dans la dérive de son itinéraire politique — de l'UTA à la Nation « Forcona » — suivit ses partisans plus qu'il ne les dirigea pour, en fin de compte, adhérer totalement à leur cause. Aux yeux de ceux-ci, il était le symbole du héros, l'allié qui permet aux forces locales dispersées de se regrouper et de se durcir à nouveau. L'un des anciens chefs du « Forcona », responsable pour le Centre Brousse, me dit un jour : « On croit que nous sommes les partisans de Tony, ce n'est pas vrai, c'est lui qui est notre partisan : en venant à Tanna, il n'est pas venu pour s'élever, il est venu pour élever la Coutume. » Fornelli en convenait et se montrait particulièrement amer envers les responsables politiques français. Sa conclusion personnelle de l'affaire, il la tira pour son propre compte, lorsque, détenu à Isangel, il écrivit une lettre solennelle au Commissaire-Résident de France afin d'expliquer les mobiles de son action ; cette lettre s'achevait ainsi : « Il a été impossible pour une Nation de 12 000 âmes dans laquelle ne se trouve pas un Anglais, ni un Français à titre permanent, de s'élever politiquement par ses propres moyens et dans la paix. Elle trouvera toujours devant elle les armes et le despotisme des nations puissantes encore embarrassées de leur colonialisme désuet. La Nation de Tanna est née le 24 mars 1974, elle a été abattue le 29 juin 1974 <sup>2</sup>. »

1. Lettre du 11 avril 1975, adressée à la Résidence de France, Archives de la Résidence de France.

2. Archives de la Résidence de France, Port-Vila.

Fornelli revint à Tanna en 1977, avec des Tahitiens, à bord d'un bateau de pêche, ajoutant encore un épisode rocambolesque au récit de ses aventures personnelles. A peine eut-il prononcé un discours, à Imanaka, affirmant vouloir enterrer trois choses sous l'arbre de la Coutume : « La Bible, le drapeau français et le drapeau anglais », qu'il fut à nouveau expulsé ! Ce n'était pas fini : nouvelle « apparition » de Fornelli en 1979. En 1980, il rejoignit l'île de Santo, alors occupée par le blocus, pour proposer ses services à Jimmy Stevens. Il tenta de mettre sur pied une « garde défensive » dans le camp de Vanafo, mais renonça constatant le manque d'armes et l'impossibilité de toute défense réelle. En fait, au dernier moment, il avait jugé préférable de ne pas déclencher le feu, renouvelant en cela son attitude de 1974, dans le nord de Tanna. Trop bon guerrier pour se lancer dans un combat qu'il n'avait aucune chance de gagner, Tony évita, comme l'on dit, « les effusions de sang inutiles ».

Le souvenir de Fornelli demeure vivant dans le nord et le Centre Nord de Tanna. Il fut invoqué par les deux camps à chacune des phases du combat politique qui, depuis, ne cessa de se développer : les militants du Vanuaaku Parti, parce qu'ils craignaient son retour avec des armes, les partisans de John et de la Coutume, parce qu'ils l'attendaient. Qu'il en ait été ou non conscient, « Tony » est entré dans la légende et dans les archétypes d'une île qui aime les héros symboliques et les personnages hors du commun.

### *La coutume et la politique*

Peu après l'arrestation de Fornelli, la tension sur l'île descendit d'un cran, mais ne diminua pas quant au fond. Chacun des noyaux durs, presbytériens d'un côté, John Frum et coutumiers de l'autre, auxquels se joignirent ensuite les quelques groupes catholiques de Loanatom et d'Imaki, se constituèrent en réseaux d'alliance « politiques ». De nouveaux leaders émergèrent et le discours devint plus radical. Les militants nationalistes accusèrent leurs adversaires de faire le jeu de « partis potiches » (« puppets ») soudoyés par des intérêts « étrangers » et à la remorque des Européens ; les seconds rétorquèrent en refusant l'autorité d'un parti politique tenu par les missions protestantes, organisé sur un modèle en rupture avec la Coutume et dont le but était de créer un État centralisé, tenu par

lui seul. Cependant, si l'on parlait fort, l'ordre public n'était pas menacé et l'on ne pensait pas encore à se battre.

Pouillet, le délégué français, et les leaders de l'UCNH cherchèrent à provoquer au sein des groupes coutumiers l'émergence de leaders mélanésiens qui soient véritablement des « politiques ». Peine perdue car sur Tanna, le mouvement « modéré » a toujours été plus riche en leaders charismatiques, en visionnaires ou en prophètes, faute d'une élite formée, instruite et, par là même, rompue au langage des débats politiques modernes. Cette absence tragique d'authentiques leaders aptes à s'exprimer au nom de la Coutume dans l'arène moderne fut la grande faiblesse du mouvement. A l'inverse, le Vanuaaku Pati, au départ moins riche en militants, saura former rapidement des chefs de file et des responsables. Il lui suffisait de puiser dans le vivier des jeunes gens sortis du « Kawenu College », l'école anglaise d'enseignement secondaire de Port-Vila, ou encore de choisir parmi les cadres mélanésiens de l'administration britannique et des églises protestantes anglophones. En outre, le VAP utilisait un langage révolutionnaire et moderne propre à séduire cette jeunesse : il parlait de « nation mélanésienne » et reliait son mouvement à la lutte d'émancipation des peuples du Tiers Monde. Les coutumiers, qui se sentaient profondément dans leur droit et n'étaient pas sans engagements lorsqu'ils parlaient de pouvoir dans un monde réduit aux dimensions de leur île et lorsqu'ils accusaient leurs adversaires de vouloir gouverner sans partage, se révélaient en revanche moins armés lorsque la discussion sortait du cadre de Tanna pour prendre une « pointure » nationale ou internationale. Les jeunes des groupes « modérés » qui vivaient à Tanna leur restèrent fidèles, mais le discours « coutumier » eut moins d'emprise auprès de la clientèle qui bénéficiait déjà d'un certain niveau scolaire. Il faut bien reconnaître qu'entre les métaphores de la Nation et celle de la Coutume, les choix n'étaient pas toujours clairs : comme le dirent beaucoup de ceux qui à Tanna se mirent en retrait, « Ol i fassas, i gat tumas tink tink » (« Tout est mélangé, on ne s'y reconnaît plus »).

Les premières élections organisées sur l'archipel eurent lieu le 10 novembre 1975 ; il s'agissait de voter pour désigner les députés de la première Assemblée représentative des Nouvelles-Hébrides. Compte tenu de l'absence totale d'état-civil, l'établissement des listes électorales donna lieu à de multiples accusations de fraudes. Présentant la situation peu avant le scrutin, le délégué français ne nourrissait guère d'illusion. L'atmosphère générale semblait donner le National Party vainqueur : « Un tiers au moins des électeurs ne votera pas : par timidité, total désintérêt ou du fait des distances à parcourir. Sur les

deux tiers restant, une majorité votera pour les hommes du National Party, connus, actifs et qui ont depuis longtemps commencé leur campagne et noyauté les collectivités chrétiennes. Le reste hésitera à voter et donnera ses voix à une UCNH qui reste ici bien floue et n'a pas de candidat valable<sup>1</sup>. » Le National Party, majoritaire dans la plupart des îles de l'archipel, l'emportera au niveau national par 59,5 % des suffrages et obtint dix-sept élus contre dix aux partis « modérés ». Mais Tanna fut l'une des rares îles où, avec Port-Vila et Aoba, la poussée du National Party fut battue en brèche : sur 3 941 bulletins exprimés, 2 071 (52,7 %) étaient en faveur de l'UCNH et 1 833 pour le National Party (46,5 %), le reste allant à un candidat indépendant. Tanna élut donc deux députés sous l'étiquette « modérés » (UCNH), l'un au nom des John Frum, l'autre représentant des Kapiel — le parti païen du Centre Brousse. La représentation du National Party, au niveau de l'île, se limitait à un siège, celui de Iolu Abbil.

Ce score, considéré comme une victoire par les coutumiers, ne révélait pas une très nette suprématie de leur part et montrait surtout la division de l'île en deux blocs pratiquement égaux. Cependant les coutumiers avaient réussi, sans véritables leaders politiques, à s'imposer face aux structures bien huilées du National Party. Les chrétiens de l'île, proches de ce parti, furent d'autant plus surpris de ne pas avoir gagné<sup>2</sup> qu'ils se faisaient une assez piètre image de leurs adversaires. Du coup, ils attribuèrent leur défaite aux manœuvres du délégué français. Si l'on examine les résultats du vote à l'échelle de l'archipel, les résultats de Tanna sont moins surprenants. En effet, la carte des votes du National Party recoupait pratiquement celle des Églises presbytérienne et anglicane.

L'activité politique du clergé anglophone protestant avait été un avantage décisif dans la victoire du National Party. Le Père Walter Lini, prêtre anglican, alors Secrétaire général du National Party, le reconnut en évoquant dans son livre « Beyond the Pandominium » (1980) ce qu'il appelle la « Church connexion ». Les zones à votes « modérés » furent celles où dominaient des églises minoritaires, comme les catholiques francophones ou les « Church of Christ » dans l'ouest de l'île d'Aoba. Deux seules exceptions : Santo et Tanna où les gens se prononcèrent non pas sur des réflexes de solidarité religieuse ou linguistique, mais contre toutes les églises établies et, peut-être plus profondément encore, parce qu'ils tenaient leur Cou-

1. Rapport mensuel, juillet 1975. Archives de la Délégation française.

2. J. Wilkinson, « A study of a political and religious division in Tanna », Thèse de PhD, non publiée. Université de Cambridge, UK, 1978.

tume elle-même pour une « église » dressée face à toutes les autres.

La Coutume, considérée jusqu'ici comme un terme culturel, sans connotation politique et de contour vague, que chacun des camps pouvait manipuler à sa guise, apparut soudain en tant que « force politique ». Le message fut compris par les leaders « modérés » de Port-Vila qui enfourchèrent l'argument ; à Santo, Jimmy Stevens, chef du Nagriamel, mouvement messianique des îles du nord <sup>1</sup>, assez proche, dans sa structure, de celui des John Frum de Tanna, commença à parler de plus en plus des « naked pipol », les « hommes nus » qu'il opposait aux « man Skul », ceux de l'Église qui vont habillés. Certains leaders « modérés » tendirent à s'ériger en gardiens de la Coutume.

Aux yeux des coutumiers de Tanna, la victoire électorale obtenue à l'arrachée impliquait que, dans l'île, la majorité se taise, rallie leur camp ou se soumette à leur loi. C'est la loi de la société traditionnelle : il n'y a de minorité qu'exclue ou silencieuse. Dans les meetings coutumiers, il ne viendrait à personne l'idée de voter : on discute simplement jusqu'à ce que l'unanimité soit obtenue. « Wan tink tink nomo » (« une seule pensée, pas plus »), telle est la loi de la Coutume, qui estime qu'aucun groupe ne peut s'offrir le luxe d'être divisé. Dans ces conditions, le suffrage électoral importé par les nations européennes de tutelle heurtait profondément les traditionalistes. Pour eux, il s'agissait d'un « jeu de Blancs », étranger à leur art politique. Alors ils « jouèrent » mais à leur façon : pas question pour eux de « compromis démocratique », un mot qui ne signifiait rien. En outre, l'opération électorale ayant été perçue comme une bataille, l'idée même de la recommencer à intervalles réguliers leur paraissait inacceptable car propre à entretenir les rapports politiques dans une perpétuelle insécurité... La logique des gens de Tanna leur imposa dès lors une conclusion claire : les mouvements coutumiers ayant gagné localement mais perdu à l'échelle nationale, ils s'estimèrent définitivement les maîtres de l'île. Pour le reste, ce qui se passait ailleurs dans l'archipel ne les concernait plus... Cette erreur d'analyse dans un sens les perdit.

A Port-Vila, dans le même temps, on entra dans une autre situation de « crise politique ». La majorité élue des députés du National Party, siégeant à l'Assemblée représentative de Port-Vila, estima qu'elle ne pouvait s'exprimer par suite de l'obstruction des deux Commissaires-Résidents et de la présence d'élus des « intérêts économiques » appartenant à la minorité non mélanésienne ; elle démis-

1. B. Hours, Un mouvement politico-religieux néo-hébridais : le Nagriamel. Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines, II, n° 3-4, 1974.

sionna d'un bloc. Climat de confusion encore dans l'île de Santo, où l'importante minorité francophone de Luganville, mélanésienne, métisse ou française de souche, alliée au mouvement Nagriamel, qui rassemblait les Mélanésiens de Brousse non christianisés, créait un rôle d'opposition active et décidée au parti national. Ce qui permit au Vanuaaku Pati de dénoncer la collusion du mouvement Nagriamel avec certains intérêts étrangers et le rôle prédominant qu'y jouaient les colons européens.

Cette situation ne pouvait être comparée à celle de Tanna. Impossible ici, en effet, d'attribuer les responsabilités de l'opposition à l'influence de conseillers ou d'intérêts européens. Il ne s'en trouvait aucun sur l'île qui puisse jouer ce rôle. Quant à la thèse de la connexion étrangère, elle ne tenait pas non plus. Décidément, Tanna allait chercher ailleurs les raisons de son trouble. On le vit dès 1976 lorsqu'un incident apparemment bénin révéla la dimension symbolique des oppositions locales. Un jeune moniteur mélanésien de l'enseignement britannique, responsable du National Party à White Sands et descendant direct du Kaokare, l'un des deux grands chefs mélanésiens institués par la mission presbytérienne lors de la Tanna Law, dessina une affiche représentant un homme à tête de cochon. Le thème était censé représenter la Coutume et, en particulier, l'un des deux grands *yani niko* de Yaneumwakel nommé Riniao. L'affiche fut immédiatement considérée comme une « insulte aux chefs » et des meetings de protestation s'organisèrent un peu partout. N'oublions pas que, dans la mentalité mélanésienne, l'insulte fait souvent plus de mal que les actes. Les coutumiers, retrouvant là le mépris habituel dans lequel les tenaient les chrétiens, décidèrent de réagir. Une lettre fut adressée à J. Champion, Commissaire-Résident britannique, dont certains passages sont particulièrement révélateurs d'une sensibilité exacerbée :

« Encore une fois, les gens de votre administration veulent tuer notre Coutume. Un de vos instituteurs a collé une affiche qui insulte la Coutume sur l'un des murs de l'une de vos écoles et votre délégué, N. Norris, n'a rien fait. Vous pensez, M. Champion, que nous sommes des imbéciles. Mais vous vous trompez. Nous savons beaucoup de choses... Nous savons que la politique de votre pays consiste à placer des missionnaires presbytériens et anglicans pour faire le travail du Colonial Office. Ces missionnaires, ce sont les plus grands colonialistes des Hébrides... Vous voulez qu'ils gouvernent les Nouvelles-Hébrides, mais vous souvenez-vous, Monsieur Champion, de la Tanna Law, de nos ancêtres enchaînés et présentés nus aux femmes de Tom Mweles et de combien d'autres qui ont fait de la prison, parce qu'il défendaient notre Coutume, de ce qu'ont fait vos ministres du culte, MM. Watt, MacMillan et Nicholson, de leurs polices presbytériennes armées de fusils Winchester et Snider, de leurs tribunaux qui

ont condamné nos ancêtres à des amendes, à la prison, ou aux travaux forcés parce qu'ils travaillaient chez les Français, de M. Nicholson qui interdisait à nos ancêtres travaillant chez les Français de revenir à Tanna, des Indiens aux USA, des Aborigènes en Australie, des Maoris en Nouvelle-Zélande, etc.

Nous vous rappelons que le nom de Tanna, c'est nous qui le portons. Vous nous avez insulté. Nous vous donnons 10 jours pour nous répondre. Si dans les 10 jours, vous n'avez rien fait, nous prendrons une grande décision<sup>1</sup>. »

Cette lettre est assez significative des thèmes auxquels se ralliaient les coutumiers. Ce n'est pas tant le National Party qu'ils attaquaient, mais ce qu'ils en considéraient comme le fondement : l'Église Presbytérienne et, dans le passé, l'épisode de la Tanna Law. Ce thème reviendra constamment dans leurs démarches. Tandis que la Résidence britannique choisissait de ne pas répondre à leur lettre, les coutumiers tinrent parole. La « décision » annoncée se traduisit par un mouvement de représailles dirigé contre les employés des villages sympathisants du National Party et travaillant dans les structures françaises, administratives ou privées : écoles, hôpitaux, magasin Ballande, etc. Le même mouvement se porta ensuite contre la présence des Futuniens — pour la plupart proches du National Party — travaillant à Tanna. Cette sorte de « chasse à la sorcière » fut relativement efficace : une cinquantaine de Futuniens quittèrent Tanna peu après pour rejoindre leur île et la plupart des employés presbytériens menacés par les coutumiers, abandonnèrent leur travail. En représailles, les Presbytériens, majoritaires à Lenakel, interdirent aux femmes des groupes « modérés » du Centre Nord de vendre leurs légumes sur le terrain proche du magasin de Bob Pau, où se tenait, tous les lundis matin, un marché informel. Dès lors, la division des esprits et des cœurs débouchait sur un partage du territoire qui dura jusqu'à l'indépendance.

## *La bataille des drapeaux*

Dans l'archipel, l'aggravation de la crise politique ne tarda pas à ranimer les tentations d'affrontement direct. Les députés du National Party, ayant quitté l'Assemblée représentative avec fracas, les deux

1. Lettre du 11 novembre 1976, comme toutes les lettres envoyées par les nouveaux coutumiers, celle-ci est écrite en bislama et il s'agit de ma traduction. Il en sera de même pour les autres documents cités plus loin.

puissances de tutelle décidèrent de tenir de nouvelles élections en novembre 1977 et de doter l'archipel d'un statut interne. Le National Party, devenu « Vanuaaku Pati » (VAP) en janvier 1977, jugea ces réformes insuffisantes et refusa tout compromis. En février, le nord de l'île de Pentecôte se déclara indépendant, refusant l'accès de son territoire aux représentants du Condominium. Le sixième Congrès du VAP opta pour l'anglais comme langue unique d'enseignement dans les écoles primaires, ce qui provoqua en retour un durcissement des francophones qui se rangèrent massivement derrière les partis « modérés ». Comme l'explique l'anthropologue britannique MacClancy : « Le pays tombait dans l'anarchie, chaque région étant contrôlée par l'un ou l'autre des partis politiques [...]. Le Condominium, avec sa misérable petite force de police, devenait de moins en moins crédible<sup>1</sup>. »

Le septième congrès du VAP, qui se tint à Tanna (Lenakel), se prononça pour le boycott des nouvelles élections. Le pouvoir de tutelle avait en effet repoussé les conditions posées par les nationalistes pour leur participation au scrutin : droit de vote à dix-huit ans, exclusion du vote des non-Mélanésiens, droit pour la majorité de créer son propre gouvernement sans préjuger du partage de pouvoir avec ses adversaires, etc. Le jour des élections — le 29 novembre — la tension fut à son comble lorsque le VAP décida de proclamer un « gouvernement populaire provisoire » (PPG) et de lever son drapeau dans les territoires qu'il contrôlait. A Tanna, on attendit cette journée du 29 novembre 1977 comme celle d'une nouvelle grande bataille : la levée du drapeau fut considérée comme un geste essentiel. Les militants du VAP choisirent de hisser leurs couleurs à Lenakel, à proximité de la maison du *Nikoletan* et de l'hôpital anglais, sur un terrain appartenant à la mission presbytérienne. Les « modérés » décidèrent de s'y opposer par la force. Assemblés sur la place de danse des John Frum d'Ipeukel, leurs leaders tinrent ce discours : « On nous a empêché autrefois de monter le drapeau rouge que John Frum nous avait donné, plus tard lorsque ceux du nord ont voulu monter le drapeau du Forcona, on les a emprisonnés. Et chaque fois les chrétiens et tous ceux aujourd'hui qui sont dans le VAP riaient. Demain, ce sera à leur tour de pleurer. »

Plus d'un millier de partisans de la Coutume venus des quatre coins de l'île marchèrent toute une partie de la nuit pour se retrouver, la veille du 29 novembre, à l'heure du kava, à certains points de rendez-

1. J. MacClancy, *Vanuatu and kastom : a study of cultural symbols of the inception of a nation state in the South Pacific*. PhD. University of Oxford, UK, 1983.

vous. Ils formèrent ensuite des « compagnies » qui, sur le modèle de la Coutume, se mirent en route. Elles grossissaient de lieu en lieu, au fur et à mesure qu'elles progressaient vers Lenakel. Depuis vingt-quatre heures l'ambiance était de plus en plus tendue. Des rumeurs couraient, toutes plus fantastiques les unes que les autres : ainsi on affirmait qu'un « sous-marin néo-zélandais <sup>1</sup> » avait débarqué à Lenakel des uniformes et des armes à feu pour les VAP... Les coutumiers, ajoutait-on, marchaient à la mort. Dans l'après-midi du 28, m'abritant sous un arbre avec un coutumier, en attendant que le soleil faiblisse pour continuer ma route, je lui dis machinalement : « Il fait chaud aujourd'hui », « Oui, me répondit-il, pensif, mais demain nous serons froids... » Il faut ajouter que, dans le camp « Vanuaaku », on colportait des bruits identiques, selon lesquels les John Frum et les Kapiel auraient été armés par des « colons » de Nouméa et de Port-Vila.

Le 29 novembre, à l'aube, les quelques trois ou quatre cents militants du VAP, qui avaient passé la nuit à Lenakel, se trouvèrent entourés par plus d'un millier de partisans coutumiers, la tête ceinte d'un tissu rouge, en signe de ralliement. L'affrontement fut évité de justesse, en partie grâce à la présence de Iolu Abbil et de quelques hommes qui, non seulement, surent étouffer la violence dans l'œuf mais réussirent à provoquer un dialogue. En fait, cette rencontre des deux forces antagonistes autour d'un mât encore sans drapeau revêtit une certaine dignité ; les orateurs s'exprimèrent avec talent et furent écoutés en silence par chacun des camps. Bref, il n'y eut ni tumulte, ni tuerie. Des deux côtés, on prit la décision de ne pas élever de drapeau sur l'île, tant que l'union ne serait pas revenue. Certains — dont j'étais — se prirent à penser ce soir-là que tout n'était pas perdu et que l'unité pouvait encore se faire. Nous nous trompions.

A Port-Vila, les choses s'étaient moins bien passées. Deux cortèges de force égale, environ quatre cents personnes, s'étaient massés. les uns pour hisser le drapeau « Vanuaaku », les autres pour le descendre. La police française, espérant une déconfiture du VAP, refusa d'intervenir mais les Britanniques chargèrent le cortège des « modérés » francophones en tirant, à très courte distance, des grenades lacrymogènes : on releva deux blessés graves dont un John Frum de Tanna. Ailleurs, dans l'archipel, le résultat de la journée historique du 29 fut mitigé : si le drapeau du « Gouvernement Populaire Provisoire » régnait sans contexte sur la plupart des territoires de l'archipel, on

1. La Nouvelle-Zélande, patrie des missionnaires presbytériens de White-Sands, était considérée dans l'île comme le pays qui soutenait le plus fortement l'action du VAP.

avait observé, en certains points chauds, une vive opposition de la part des Mélanésiens « modérés ». Autrement dit, des enclaves minoritaires subsistaient, non négligeables. Enfin, Tanna était la seule île de l'archipel où cette « minorité » pouvait se prétendre majorité. Dans l'île, privée de l'influence modératrice de Iolu Abbil, reparti à Port-Vila, le pouvoir du VAP revint à des commissaires politiques beaucoup moins enclins à la conciliation. Imitant pour leur propre compte les coutumiers, ils érigèrent les zones qu'ils contrôlaient à Lenakel, White Sands ou Waïsis en territoires indépendants ou l'autorité du Condominium n'était pas reconnue.

En janvier 1978, un nouvel incident sérieux éclata lorsque Georges Kalsakau, Premier Ministre du Gouvernement de Port-Vila formé par les partis « modérés » — les seuls à avoir voté le 29 novembre — rendit une visite officielle à Tanna : les opposants du VAP envahirent la piste d'aviation et y jetèrent des troncs d'arbres afin d'empêcher l'atterrissage de l'avion. Les gens de Loanatom, prévenus, accoururent et dégagèrent la piste après une courte bagarre. Ce jour-là, un jeune homme de Tanna, qui arrivait de Port-Vila, chargea le premier. Il allait très vite s'imposer comme un leader politique. Il s'appelait Alexis Yolou.

La violence s'étendait peu à peu. Dans le Centre Brousse, les bagarres, qui firent quatre blessés sérieux, en ouvrirent la chronique. Le départ du délégué français André Pouillet, bon connaisseur de l'île où il avait tenu son poste pendant neuf ans et qui, dans une certaine mesure, en contrôlait la turbulence, affaiblit l'autorité du pouvoir administratif. Son remplaçant, Roger Payen, eut beaucoup de mal à se faire entendre d'autant qu'il était pratiquement sans moyen d'action.

Le 12 février 1978, peu avant la fête annuelle des John Frum, deux à trois cents militants du Vanuaaku Pati se réunirent à nouveau à Lenakel et hissèrent le drapeau de leur parti. Le lendemain, la vague des coutumiers et des John Frum, chantant des chants de guerre et armés cette fois-ci de casse-tête et de gourdins, déferla sur le terrain de la mission presbytérienne. Ils étaient près de sept cents avec, à leur tête Alexis Yolou. Drapeau et mâts furent arrachés et jetés dans une voiture qui partit en triomphe les ramener à Sulphur Bay. Les maisons de roseau du *Nikoletan*, siège du bureau central du VAP à Tanna, brûlèrent, sous les yeux de quelques militants du « Vanuaaku », impuissants et pleurant de rage. Des deux côtés, la colère était immense : les coutumiers parce qu'ils avaient l'impression d'avoir été provoqués, les militants nationalistes parce que leur drapeau n'était plus qu'un trophée aux mains de leurs adversaires.

Trois jours plus tard, le 15 février 1978, tous les sympathisants « modérés » — environ trois mille personnes — se réunirent à Ipeukel pour assister à la fête traditionnelle des John Frum. Mweles ayant annoncé « quelque chose de très important » ce jour-là, toute l'île s'attendait à un nouveau drapeau. Mais lequel ? Le Commissaire-Résident de France, Bernard Pottier, se déplaça en personne pour assister à la cérémonie ainsi que le Premier Ministre, Kalsakau. La télévision de Nouméa avait dépêché une équipe et de nombreux Blancs et notables se trouvaient sur place. Bref on assistait à la première reconnaissance quasi officielle du mouvement John Frum par les Autorités extérieures. Seule l'Autorité britannique bouda ostensiblement la manifestation, le jeune délégué Wilson se contentant d'une fugitive apparition, en fin d'après-midi pour se rendre compte de la situation.

La fête commença par un « drill » militaire. Comme à chaque fois, les John Frum défilèrent en ordre impeccable. Des jeunes gens torse nu manièrent au commandement leurs fusils symboliques de bambou peints en rouge, puis deux hommes, vêtus d'uniformes de soldats américains, conservés depuis l'époque de la guerre du Pacifique, hisserent solennellement la bannière étoilée des États-Unis d'Amérique, à long mât de bambou. Les officiels, surpris ou pas, demeurèrent impassibles tandis que Mweles et les dignitaires du mouvement John Frum pleuraient d'émotion en saluant le drapeau américain. Leur drapeau, celui de « John ». Des larmes que Mweles justifiait en expliquant qu'il venait enfin de réaliser le rêve de sa vie : lever le drapeau américain, comme le lui avait ordonné John Frum, dix-sept ans auparavant.

## CHAPITRE XV

### La révolte

*« Feu, tuez-les, ce sont des fous !... »*

#### *L'ordre coutumier*

En 1978, à Tanna, trois structures d'autorité politique se chevauchaient. La structure légale avec ses deux délégués européens, un gendarme français, son système d'assesseurs et sa dizaine de miliciens mélanésiens représentaient le gouvernement d'autonomie interne. La structure politique du VAP, qui s'appuyait sur un quadrillage territorial tenu en main par des « commissaires politiques », « coexistait » sur le terrain avec la structure politique des coutumiers qui organisait l'espace en réseau. Ces deux derniers systèmes se recoupaient en plusieurs endroits et, pire, se superposaient : d'où les difficultés nouvelles qui surgirent. La logique mélanésienne eût voulu que les systèmes « concurrents » se séparent et établissent entre eux des « frontières ». Si tel avait été le cas, les territoires VAP se seraient érigés en « république populaire autonome », les territoires contrôlés par les partis « modérés » en « nation coutumière indépen-

1. Ordre de tir anonyme.

dante » et les Mélanésiens auraient créé et maintenu, entre les deux, une zone-tampon, sorte de « frontière » invisible faisant office de ligne de démarcation et parfois de contact pour de nouvelles relations.

Les chefs du parti coutumier ne demandaient que cela : se séparer de leurs adversaires et imiter leurs voisins de l'île d'Anatom, où les Catholiques de l'UCNH s'établirent sur la côte est de l'île, alors que les presbytériens du VAP s'érigeaient en bastion sur la côte ouest. Mais ce qui était possible à Anatom, île quasiment vide, l'était beaucoup moins à Tanna en raison de l'explosion démographique et en certains endroits du fait de la tragique pénurie de terres. On ne pouvait imaginer aucun mouvement de population susceptible de séparer les adversaires, et dans chaque territoire politique subsistaient des enclaves appartenant au camp adverse. A partir de 1977, tous les problèmes fonciers se muèrent en problèmes politiques. Chaque groupe majoritaire exerça une pression pour « neutraliser » ses minorités agissantes, soit en obtenant leur silence politique, soit en cherchant à les expulser. Entre les deux camps, on ne se parlait plus et les rencontres réunissant des groupes opposés s'avéraient désormais impossibles, chacun restant sur son « côté ».

Je fus témoin à Itunga, sur la côte ouest, d'un rituel de kava entre deux groupes riverains opposés. Des John Frum avaient donné un nom traditionnel à l'un de leurs enfants et la Coutume voulait qu'ils invitent leurs *napang-niel* voisins, qui appartenaient au Vanuaaku Pati, le camp opposé. Ces derniers se rendirent à l'invitation, déposèrent leur kava au milieu de la place de danse et acceptèrent en échange celui des « autres ». Ensuite, les deux groupes allèrent chacun sur un des côtés pour mâcher leurs racines et boire le breuvage. Le kava bu, les visiteurs se levèrent et disparurent. Aucun mot n'avait été prononcé.

Les points les plus « chauds » étaient ceux où la population était le plus dense : Lenakel, le Centre Brousse, White Sands. Là, la vie politique de l'île fut désormais sans cesse traversée de brefs accès de violence, aussi brusquement apaisés qu'ils avaient éclaté. Malgré ce climat incertain où l'angoisse grandissait de jour en jour, les mouvements coutumiers se dotèrent d'un « pouvoir » correspondant à leur propre vision des rapports politiques. Ils le firent en cherchant d'abord les lieux fondateurs et, au sein de ceux-ci, les hommes les plus aptes à détenir le pouvoir local. La démarche consista à recréer une structure en mailles souples parcourant l'espace de l'alliance : chacun de ceux que l'on élevait parlait au nom d'un autre qui se trouvait dans son dos et déléguait lui-même ce pouvoir à un autre, situé un peu plus

loin. Par ailleurs dans chacun des lieux forts la structure dualiste du pouvoir traditionnel était respectée : celui qui parle et agit (la « Voix » ou *yani*) le fait au nom d'un autre qui se tait et n'agit pas, le « Seigneur » (*l'yremëra*).

### *Les grands hommes de la coutume*

Aux premières élections de 1975, deux députés « modérés » avaient été élus : Charley Nako pour le mouvement *kapiel*, Aissa Nokohut pour le mouvement John Frum. On les avait choisis parce qu'ils étaient considérés comme ceux qui pourraient le mieux exprimer la parole traditionnelle des « Grands Hommes » dans l'arène politique moderne. Eux-mêmes n'étaient que des « porte-parole », et non pas des hommes détenant le pouvoir réel. Ni l'un ni l'autre ne jouissait d'ailleurs d'un statut traditionnel privilégié, tant dans la Coutume pour Charley Nako qu'au sein du mouvement John Frum pour Nokohut. Le premier avait été désigné parce qu'il était moniteur de service de l'Agriculture et sortait de l'école publique française du Centre Brousse. Pour le second le choix avait été plus délicat, dans la mesure où, chez les John Frum, en raison du rejet des écoles, qu'elles soient françaises ou anglaises, personne n'était réellement apte à tenir le rôle. Nokohut fut sélectionné parce qu'il savait un peu écrire et affichait une certaine pratique du « busnes ». Les deux députés devaient porter la parole de la Coutume à Port-Vila, mais « sous surveillance » et en ayant bien pris soin, au préalable, de recevoir l'avis des grands hommes. Car ceux qui comptaient se tenaient derrière eux : pour les John Frum, Tom Mweles et pour les païens les *kapiel* du Centre Brousse, Noklam Assol.

Mweles nous est déjà connu. Il est le pape des John Frum et le visionnaire inspiré du mouvement. Il tire son prestige de ses dix-sept années passées en prison ou en relégation, hors de l'île et du fait qu'il est le seul survivant des « leaders historiques » du mouvement. A ce titre, il parle au nom de John Frum et se présente comme étant sa « Voix ». Lorsqu'il envoya le 12 février 1978 ses hommes arracher le drapeau du Vanuaaku Pati, il justifia son ordre par ces seules paroles : « John ne veut pas de ce drapeau, enlevez-le. »

Noklam Assol est un Grand Homme de la société traditionnelle. « Voix de la pirogue » de Lamlu, il appartient par son sang et par son

nom à la lignée la plus ancienne dont est issu le peuple *koyometa* du Centre Brousse. La prééminence du Noklam tient en outre, au fait que le groupe de Lamlu est considéré comme le réduit central de la résistance de la Coutume lors de l'épisode de la Tanna Law. C'est en ce lieu que la Coutume se cacha pendant les mauvais jours. De même que Mweles tire son pouvoir de John Frum, Noklam agit au nom d'une « fondation » païenne plus profonde, celle que Yarris Ya'uto (place de danse de Lehuluk) tient de Willy Pea, et du mythe fondateur de la résistance de la Coutume face à la Tanna Law. Ya'uto est donc l'emblème de la Coutume et Noklam parle en son nom.

Mweles et Noklam Assol devinrent tout naturellement les leaders « politiques » du mouvement coutumier. Des « Voix » qui pouvaient déléguer ce pouvoir à d'autres, dans des fonctions précises ou dans d'autres lieux. Ainsi Mweles a-t-il nommé un porte-parole, Isawan <sup>1</sup>, qui le représente dans tous les grands meetings et parle en son nom. D'autres grands hommes égrenés sur le chemin d'alliance des John Frum représentent le pouvoir de Mweles dans leurs territoires respectifs. Ils peuvent aussi déléguer le pouvoir de porte-parole à un autre car le procédé de fractionnement et de délégation du pouvoir est multipliable à l'infini. De même, dans le Centre Brousse, Noklam Assol délègue ses pouvoirs à d'autres hommes qui doivent étendre sa route jusqu'aux limites de l'île et même au-delà. Ces hommes sont bien sûr Charley Nako, le député du « Kapiel » à l'Assemblée, et Tom Kasso, qui fut choisi pour porter la charge de « délégué de la Coutume ». Enfin à côté de Noklam Assol se tient son propre frère, Posen. Excellent orateur, à l'intelligence vive et d'une rigueur logique parfaite, Posen jouera un rôle très important dans tout le mouvement coutumier, dont il pensera les actions et les fondements théoriques. Il me dit un jour : « Dommage que je n'aie pas été à l'école, j'aurais fait un bon ministre. »

A partir de 1978, Alexis Yolou émergea des rangs de la Coutume. Curieusement, c'est Mweles qui le distingua le premier, lorsqu'il revint à Tanna, et le nomma à la place de Nokohut, âgé et jugé trop peu dynamique. Alexis n'était pourtant pas un disciple de la secte, mais un catholique, ancien élève des pères maristes de l'école de Montmartre à Port-Vila. Instruit mais aussi boxeur de talent, il jouissait d'un grand prestige auprès des jeunes de Tanna. Engagé très tôt dans les rangs de l'UCNH, à Port-Vila, il revint délibérément dans

1. Il s'agit, comme on le sait, « d'Isaac le Premier », l'un des « fils de John Frum » né pendant la répression des années 40.

son île natale pour y participer au combat politique. Il n'avait pas alors trente ans. Né à Loanatom, Alexis était le fils du fidèle catéchiste de la mission catholique, Pierre Yamak. Il appartenait à une lignée originaire de la place de danse d'Ipaï, porteuse du pouvoir traditionnel des *yrēmëra*, les seigneurs de l'île. Par sa mère, il était aussi le cousin germain du pasteur Willy Korisa, « commissaire politique » du VAP à Lowkataï et futur ministre. Un exemple des déchirements familiaux occasionnés par les guerres ancestrales. La branche dont il relevait habitait Loanatom, mais certains fragments restés païens étaient encore fixés à Ipaï, tandis que le reste de la lignée se trouvait à Lowkataï, dans un des chefs-lieux de la mission presbytérienne du « Vanuaaku Pati ». Vivant à Loanatom, sur le territoire du vieux chef John Frum Niluan <sup>1</sup>, Alexis devint sa « Voix » politique. C'est donc en tant que leader local — ou « boss » — de la compagnie John Frum de Loanatom qu'il devint ensuite le représentant politique de l'ensemble des John Frum de Tanna et se fit élire comme député sous cette étiquette à l'assemblée de Port-Vila.

Alexis était très conscient des contradictions et de la complexité de son destin politique : chef politique des John Frum, ce leader moderne, dont le prestige s'enrichissait de grands voyages faits à l'étranger, en France et dans le reste du Pacifique, était en réalité un catholique qui avait choisi sa place dans le combat de la Coutume. Alexis Yolou avait pourtant depuis longtemps échappé au monde de la tradition qu'il ne connaissait qu'en partie : élevé dans les écoles chrétiennes, fixé en ville durant de longues années, il était en fait un « urbain » qui aurait dû normalement sympathiser avec la cause nationaliste du VAP. Il ne le fit pas pour deux types de raisons : d'une part il partageait le territoire de la communauté John Frum de Loanatom et s'en estimait solidaire, même si ses propres croyances étaient ailleurs ; d'autre part, francophile et francophone, il appartenait à cette génération perdue que les militants du VAP, en optant pour l'anglophonie, avaient, dès le départ, rejetée dans la marginalité. Est-ce ce tissu de contradictions qui le rendit si populaire et le fit tant redouté de ses adversaires ? Toujours est-il que beaucoup de jeunes des groupes coutumiers se reconnaissaient en lui. Si Alexis Yolou parlait de la force de la tradition, c'était pour mieux la relier au monde de la modernité. Aucune de ces contradictions n'apparut d'ailleurs comme un obstacle aux Grands Hommes coutumiers et à

1. Niluna, « Voix de la pirogue » ou *yani niko*, tient la terre de Loanatom au nom d'un groupe, les Naporio, qui fut exterminé par ceux d'Ipaï au cours des guerres du siècle dernier. La terre de Loanatom se trouve aujourd'hui au cœur d'un très grave problème foncier et territorial, qui oppose en réalité Niluna à tous ses voisins.

ceux des John Frum qui l'avaient choisi pour être leur chef. Avec lui, il semblait aux plus lucides que la Coutume s'était choisi un bon leader apte à l'arracher au ghetto du passéisme dans lequel certains autres risquaient de l'enfermer.

### *La loi des coutumiers*

Pendant les deux années où la Coutume se crut autonome, toute une série de conflits, agissant chacun en phénomène indépendant mais interactif, ne cessèrent de raviver l'antagonisme des deux communautés. Le premier de ces conflits, et l'un des plus violents, éclata dans le Centre Brousse. A cette occasion, les groupes païens du « Kapiel » s'organisèrent en force de « police » et firent régner leur loi. La source du conflit était un problème de souveraineté territoriale, qui remontait aux temps anciens de la guerre « Shipimanwawa ».

Dans le centre Brousse, comme dans le reste de l'île, la victoire de la phratrie des *numurukwen* avait abouti à l'expulsion des vaincus *koyometa*. Les vainqueurs, trop peu nombreux et indifférents n'occupèrent pas les terres de leurs ennemis mais y placèrent, en position de « tampon », des réfugiés provenant d'autres territoires. C'est l'origine des petites « pirogues » et des groupes allogènes qui parsèment aujourd'hui le Centre Brousse et dont l'existence pose, au regard de la Coutume, des problèmes difficiles à résoudre.

A la fin de la « Shipimanwawa, au XIX<sup>e</sup> siècle les *koyometa* de Lamlu étaient revenus sur leur territoire, prudemment et par une lente approche étalée sur plusieurs générations. Ils se heurtèrent alors à l'un de ces groupes allogènes d'origine *numurukwen* qui occupait la place de danse traditionnelle de Lamnatu. Cent ans après, les premiers incidents éclatèrent dans le climat exacerbé des affrontements politiques de la veille de l'indépendance. La frontière qui les séparait devint vite un lieu d'affrontement. La coalition du « Vanuaaku Pati » soutint le groupe *numurukwen* local et celle des partis modérés la revendication *koyometa*. Pour les *koyometa* de Lamlu, cinq à six cents personnes, l'objectif était de reconstituer l'espace traditionnel qu'ils détenaient avant la « Shipimanwawa » et, ce faisant, de retrouver la souveraineté sur leurs lieux et sur leurs routes. En face d'eux le groupe *numurukwen* qui occupait Lamnatu représentait un peu plus d'une centaine de personnes, mais bénéficiait du soutien des autres *numurukwen* d'Iwel qui, voilà quatre à cinq générations, les avaient

installés sur ce territoire. Dans ce type de conflit triangulaire, Lamlu affrontait au départ, à la fois Lamnatu et Iwel, mais en établissant une différence fondamentale entre les deux adversaires. Dans le premier cas, les gens de Lamlu se heurtaient à leurs yeux à d'anciens fugitifs qui n'étaient pas « chez eux » ; dans le second, ils affrontaient des « hommes-réels », en lieu et en place et, qui plus est, des membres de leur pirogue, c'est-à-dire des *napang niel*.

La première étape du conflit porta sur le territoire d'un petit groupe — les yahurne — que les guerres et les épidémies du siècle dernier avaient désertifié. Niere, « Voix de la pirogue » de Lamnatu, s'opposa à Noklam, « Voix de la pirogue » de Lamlu, qui revendiquait cette terre. Un jugement coutumier, puis officiel, donna gain de cause aux « hommes du lieu » : la terre Yahurne dépendait en effet autrefois de Lamlu, c'était aux gens de cette place de danse qu'il revenait de lui redonner vie. Les arguments du groupe de Niere, qui reposaient surtout sur d'anciennes alliances de mariage avec le groupe disparu, apparurent comme insuffisants pour fonder sa souveraineté sur le territoire contesté. En juin 1977, à la suite du verdict, se produisirent les premiers actes de violence politique. Niere et les siens, qui s'estimaient victimes d'une injustice, refusèrent d'évacuer la partie du terrain Yahurne qu'ils occupaient. Là, ils disposaient, notamment, d'un « padok », c'est-à-dire un enclos d'élevage. Les hommes de Lamlu vinrent briser les clôtures, provoquant une violente bagarre qui fit quatre blessés parmi le groupe de Niere, dont l'un atteint d'une fracture du crâne. Finalement, le terrain disputé resta aux mains des attaquants.

Le Délégué français Pouillet, venu enquêter sur place, ne put recueillir de témoignages qu'auprès du groupe *koyometa* ; le délégué britannique, de son côté, ne réussit à s'entretenir qu'avec les *numurukwen*. Un précédent qui allait laisser des traces : désormais, la police française reçut des plaintes des groupes alliés aux « partis modérés », d'option francophone, tandis que la police anglaise enregistrerait celles des groupes alliés au parti nationaliste VAP, anglophone. Comme les deux polices ne pouvaient agir, en principe, que de façon conjointe, l'administration bicéphale devint pratiquement impuissante, ce qui laissa le champ libre aux adversaires. Aurait-elle voulu faire plus qu'elle n'en aurait pas eu les moyens car la dizaine de miliciens que les deux pouvoirs entretenaient sur l'île, divisées en deux pelotons opposés, ne risquait pas de s'interposer en cas d'affrontement majeur.

Ce premier incident peut être considéré comme un signe précurseur. Le cycle de violence ne tarda pas à se répandre ailleurs, notam-

ment à White Sands et dans la région du volcan. Les gens de Tanna prirent à nouveau l'habitude de régler leurs comptes eux-mêmes et, dans le Centre Brousse, le conflit s'aggrava. A Lamlu les gens remontèrent en esprit les routes par lesquelles Niere était arrivé à Lamnatu et exigèrent qu'il les refasse en sens inverse pour regagner le nord de l'île, d'où son ancêtre Neliko était parti il y a plusieurs générations. Ils déclarèrent alors qu'ils n'étaient pas opposés au fait que des « étrangers » utilisent leurs terres, mais à deux conditions précises : qu'ils n'essaient pas de déborder hors du territoire où on les avait autrefois accueillis et qu'ils n'essaient pas de jouer un rôle politique supérieur à celui de leur condition d'anciens transfuges.

Le « Vanuaaku Pati » avait fait de Niere son représentant politique pour le Centre Brousse ce qui l'opposait de front aux « Modérés ». Aux yeux des coutumiers, l'ancienneté de sa présence ne pouvait être considérée comme un argument, puisque, comme on le sait, ce n'est pas le temps qui crée le droit sur un territoire, mais l'origine. Le conflit évolua dangereusement lors de la visite à Tanna, en août 1978, du Ministre français des DOM-TOM, Paul Dijoud. Les hommes du mouvement « Kapiel » descendirent à Lenakel pour l'accueillir et discuter avec lui ; à leur retour, ils retrouvèrent certains de leurs jardins saccagés, ce qui semble avoir été une réponse à l'une de leurs actions précédentes. La nuit suivante, ils envahissaient le village de Niere... Des deux côtés les gens étaient armés de fusils vétustes du siècle dernier qui, heureusement, s'enrayèrent lorsqu'ils essayèrent de les faire partir. Sept personnes du groupe de Niere, prises en otages, furent ligotées et conduites à Lamlu, tandis que leurs maisons étaient brûlées. Les prisonniers restèrent attachés plusieurs jours. On les libérait seulement le soir afin qu'ils puissent partager le kava avec leurs gardiens. Ils ne furent relâchés que contre une importante rançon : 150 dollars australiens (soit 990 FF de l'époque), six cochons, quatre têtes de bétail et sept plants de kava, payés par le groupe de Lamnatu. Avec cette affaire, le point limite de l'escalade fut atteint. Un rien pouvait entraîner des heurts sanglants, bref la « vraie guerre ». La presse anglophone du Pacifique, exploitant l'événement, commença à publier des articles sur la « terreur » que faisaient régner les partis « francophones » de Tanna.

Jim Noanikam, la voix de la pirogue d'Iwel, deuxième leader local du « Vanuaaku Pati » dans le Centre Brousse, bien que beau-frère de Niere, changea d'alliance. La solidarité des hommes-lieux de la pirogue Nalhyaone se reforma alors contre les « étrangers » à qui l'on reprochait d'avoir tenté de jouer un rôle politique supérieur et de s'être voulus importants au point d'en avoir oublié leur condition

première. Un tel renversement d'alliance sonna le glas pour Niere : refoulé de Lamnatu par ceux de Lamlu, il ne pouvait plus compter sur le soutien d'Iwel. Devenu un corps étranger sur le territoire des Nalhyaone il dut partir pour de bon quelques mois plus tard, avec ses frères et leurs familles, reprenant la route du nord que l'ancêtre Neliko avait empruntée plusieurs générations plus tôt<sup>1</sup>.

Le problème foncier initial, en se durcissant, révéla le débat de fond : il s'agissait moins d'un problème d'usage ou de propriété de terre, que d'un problème d'identité et de souveraineté sur le territoire. Dans l'actuelle société de Tanna, les conflits exclusivement fonciers, c'est-à-dire portant sur le strict usage ou la propriété du sol, trouvent bon gré, mal gré, une solution. Les autres se révèlent insolubles parce qu'ils mettent en jeu l'identité et le statut des personnes. En l'occurrence, Iwel et Lamlu réagirent de façon analogue, oubliant, dans le cas d'Iwel, que la présence du groupe allogène venait de leur fait et, dans les deux cas, que des relations de parenté étroites avaient été nouées avec le groupe dit « allogène ». Dans la chaleur du conflit, les coutumiers révélèrent qu'ils considéraient que la force de filiation avec les lieux primait sur celle du sang ou l'ancienneté de l'usage.

Le camp de la Coutume créa, à l'occasion de ce conflit, ce qu'il appela des « délégués coutumiers » et une force de police, chargée de faire respecter la loi qu'ils promulguaient. Chacun des groupes de l'alliance devait, à intervalles réguliers, fournir un ou deux jeunes gens expédiés soit à Lamlu, soit à Ipeukel pour assurer un service régulier dans la « police de la Coutume ». Ces gardes prirent l'habitude de porter un « nal-nal », casse-tête coutumier et arme de guerre dans la société traditionnelle. Ils mettaient aussi dans les cheveux un turban rouge. Chez les John Frum, les « gardes de John » ajoutaient à leurs obligations la garde du drapeau et la protection de Mweles. Cette nouvelle loi, appuyée sur une police, représentait le modèle inversé de la Tanna Law. Les hommes aux « nal-nal » ne pénétraient certes pas dans les territoires du VAP, mais intervenaient efficacement, en « appoint », dans chacun des conflits éclatant aux frontières des territoires politiques.

En avril 1978, des militants du Vanuaaku Pati intervinrent à Imnaka où se déroulaient des danses de nuit en l'honneur de John Frum. Il y eut bagarre, des blessés et la police française, venue à Lowkataï, se vit refuser l'entrée du village par le « commissaire politique » local et la population qui l'entourait. Inversement, la police britannique, qui

1. A l'indépendance, le groupe de Niere est revenu sur les terres qu'il occupait auparavant.

voulait enquêter sur l'incendie des locaux du VAP de Lenakel, lors de la capture du drapeau du Vanuaaku, ne put avoir accès aux villages du Centre Brousse. Comme l'écrivait, désabusé, le Commissaire-Résident de France, Bernard Pottier, à son homologue britannique : « [...] Vous le voyez, et nous en sommes bien conscients, les fautifs existent dans les deux camps et nous sommes souvent désarmés pour faire preuve de la fermeté nécessaire <sup>1</sup>. » Néanmoins le nouveau délégué français, Payen, prit la décision d'interdire le port du casse-tête, décret plus ou moins bien appliqué et très critiqué par les John Frum, qui y virent une atteinte à leur souveraineté. En août et septembre 1978, l'ambiance de l'île, déjà surexcitée, se tendit davantage. Le bruit courut que, dans le nord de Tanna, des hommes se livraient à des empoisonnements, ressuscitant ainsi la vieille coutume magique du *netük*, officiellement disparue depuis plus d'un siècle. Ces hommes, disait-on, descendaient de lignées d'empoisonneurs et utilisaient leurs pierres à leur gré, tuant ici ou là sans qu'on sache très bien pourquoi. Les victimes de la magie — on en compta près de trente — mouraient en quelques heures. En fait, il semble que tout décès nouveau ou récent ait été mis généreusement sur le compte des lignées d'empoisonneurs. Mais il était significatif de voir une très ancienne crainte affleurer à nouveau dans la conscience des hommes de Tanna. Pour y mettre fin, le nouveau « pouvoir coutumier » décida d'agir : sa police investit à l'aube un village du nord de l'île. Les suspects furent garrottés, ramenés au Centre Brousse et répartis chacun dans un village différent, où on les condamna à demeurer leur vie durant sous la garde de la Coutume <sup>2</sup>

### *La commission d'enquête*

Inquiets du déferlement de violence, Bob Paul et le père Sacco, responsable de la paroisse catholique de Loanatom, dont les « fidèles » John Frum ou catholiques n'étaient pas les militants les moins inactifs, écrivirent une lettre aux deux Commissaires-Résidents. Ils y firent état de vingt-neuf cas de blessures sérieuses occasionnées par le climat de brutalités qui s'était instauré à Tanna. Cette lettre « enga-

1. Lettre du 26 juin 1978, Archives de la Résidence de France.

2. Les « empoisonneurs » qui déclarèrent avoir « avoué » sous la menace, revinrent chez eux, lorsque la situation politique se transforma.

gée » est révélatrice de l'évolution de l'atmosphère politique locale qualifiée, non sans raison, d' « anarchique » :

« Il y a toujours eu des divisions tribales et partisans à Tanna, mais la détérioration actuelle a commencé avec l'avènement de la politique. Les divisions ont été alors accentuées. Les gens n'ont pas compris (et ne comprennent encore pas) ce qu'est la politique ; elle consiste pour eux à joindre un parti et à considérer les autres comme des ennemis. Beaucoup suivent leur parti comme on le ferait d'un culte et avec le même fanatisme que pour un culte. Sans doute le principal événement qui soit à l'origine de cette situation explosive a été l'incendie par les supporters des partis « modérés » des bureaux du Vanuaaku Pati sur Tanna, mais il faut reconnaître aussi que la montée du drapeau VAP dans ces circonstances fut un acte incontestable de provocation. A cette occasion, ceux qui attaquaient étaient armés de casse-têtes, sabres d'abattis et [...].

[...] Depuis le milieu de 1978, il y a eu plusieurs cas de personnes qui ont été saisies, attachées comme des animaux, soumises à des coups, fouettées et qui ont fait l'objet d'intimidation et d'humiliation, lors d'une longue période de détention pour leur extorquer des " confessions " sur des meurtres de sorcellerie ou autres. La menace de ligoter est utilisée contre les adversaires, par ceux qui se sentent les plus forts afin d'intimider les autres. Ils ont même leur propre police et leurs propres cellules. Il est absurde de parler à cet égard de coutume, ce n'est rien de plus que du cannibalisme<sup>1</sup>. »

Suivait une accusation en bonne et due forme contre le gendarme français, Willy Urben, ennemi personnel de Bob Paul, à qui l'on reprochait de protéger les « porteurs de casse-tête » et même de « louer leurs services ». La lettre s'achevait en demandant le rétablissement de l'ordre public, l'arrestation des auteurs d'actes violents « quelle que soit leur affiliation politique » et le départ du gendarme français. Les deux Commissaires-Résidents décidèrent d'envoyer à Tanna une Commission d'enquête, présidée par le juge anglais Cooke. Celle-ci se contenta d'énumérer un certain nombre de recommandations qui ne pouvaient être que des vœux pieux. Le gendarme Urben, que l'on jugeait engagé de façon trop voyante avec les Coutumiers, fut cependant muté par la Résidence de France. Urben avait été élevé par un oncle, colon de Santo et parlait remarquablement le bislama : fin politique, il était très apprécié des coutumiers et haï par les militants du Vanuaaku Pati. Son départ affaiblit incontestablement les groupes modérés, même si Lopez, son successeur, au début plus réservé, ne tarda pas à adopter la même attitude, devenant à son tour la cible privilégiée des manifestations du Vanuaaku Pati.

1. Février 1979. Archives de l'ex-Résidence de France.

La commission d'enquête repartie, les incidents reprirent de partout, les points chauds se rallumant les uns après les autres : bagarres incessantes à White Sands, où l'important groupe de Yaneumwakel, John Frum à l'origine, rejoignit le camp du Vanuaaku Pati ; bagarres aussi dans le sud, à Ikiti, où l'opposition de groupes différents à l'ouverture de la nouvelle route circulaire bloqua tous les travaux. Cette même année 1978 vit également apparaître une floraison de drapeaux au sein des groupes « modérés ». Le 22 juin 1979, jour anniversaire de la « Nation de Tanna » pour les anciens du « Forcona », demeurés fidèles à Fornelli mais jusque-là en retrait par rapport aux autres groupes modérés, on monta le drapeau du mouvement dans le nord et le Centre Nord. Les John Frum de la côte du Centre Ouest hissèrent également le drapeau américain à Imanaka où une garde, vêtue d'uniformes américains flambant neufs, sortit de la brousse pour saluer la bannière étoilée devant environ trois cents personnes.

En juin, le vice-Premier Ministre, Walter Lini, cherchant à apaiser le conflit, lors d'une visite sur l'île, insista sur la nécessité de créer un véritable conseil de chefs apolitiques. C'était oublier que chacun des camps avait ses propres « chefs coutumiers » qui n'entendaient pas demeurer neutres dans un si vaste conflit. C'est dans ce climat d'anarchie, de rumeurs et de menaces, où chacun hésitait à traverser le territoire d'autrui, où les routes étaient barrées, où les femmes n'osaient se rendre dans les jardins éloignés et où, d'un camp à l'autre, même ceux qui étaient apparentés ne se parlaient plus, que survinrent de nouvelles élections destinées à doter l'archipel d'une nouvelle Assemblée représentative, la dernière avant l'Indépendance.

### *Les élections de novembre 1979*

La crise constitutionnelle avait été débloquée à Port-Vila par la création d'un « Gouvernement d'Unité Nationale », formé de cinq ministres VAP et de cinq ministres modérés. Gérard Leymang, prêtre catholique et leader de l'UCNH, le présidait avec, à ses côtés, Walter Lini, leader du VAP et prêtre anglican, en tant que vice-Président. Ce geste d'ouverture politique du leader modéré envers son adversaire et la qualité d'homme d'église des deux hommes laissaient escompter qu'un retour à l'unité par le compromis était possible. Ce gouvernement d'Union nationale organisa en novem-

bre 1979 de nouvelles élections générales, afin de désigner l'assemblée qui conduirait le pays à une indépendance définitive.

A Tanna, encore une fois, les élections se déroulèrent dans une atmosphère très tendue. Alexis Yolou, revenu d'un stage administratif en France — il était absent lors des épisodes d'enlèvements qui marquèrent la période précédente — se porta candidat au nom des John Frum. Les coutumiers, qui ne comprenaient pas ce second vote, négligèrent une campagne qu'ils pensaient à nouveau remporter sans problèmes. Le recensement pour établir des listes électorales fiables fut refusé dans certaines régions coutumières, notamment le sud de l'île et parmi les John Frum du nord ayant rejoint le « Forcona ». Les élections nationales, qui eurent lieu le 14 novembre 1979, donnèrent, comme l'écrivit le Journal « Nabanga », publié par la Résidence de France, une « imposante victoire au VAP ». Dans l'ensemble de l'archipel, le parti nationaliste accentua son avance, faisant élire vingt-six députés contre treize chez les Modérés. Les votes en sa faveur représentaient 62,3 % de l'ensemble contre 37,7 % pour les Modérés. Plus grave pour ces derniers : toutes les îles se prononcèrent majoritairement pour le VAP, y compris celles où il n'était jusque-là que minoritaire, comme Santo et Tanna. A Tanna, les VAP l'emportèrent en effet d'une courte tête : 2 784 votes en faveur de leurs listes (50,6 %) contre 2 718 (49,4 %) pour celles des Modérés. Assez pour faire passer trois députés VAP sur les cinq sièges ouverts sur l'île. Les députés du « Tan-Union » étaient Alexis Yolou pour les John Frum et Charley Nako pour les *kapiel*. On constatait donc, avec ce déplacement d'environ 3 % des voix en quatre ans, un basculement léger mais suffisant en faveur du VAP. Tournant qui s'expliquait pour deux raisons essentielles : d'une part toute la Coutume n'avait pas voté en faveur des partis modérés, mais seulement la frange politisée et militante qui l'animait ; d'autre part l'exercice mouvementé de la « Coutume souveraine » et les excès commis lors des affaires dites de « sorcellerie » avaient provoqué le mécontentement puis l'abstention de la clientèle habituelle de quelques-uns des groupes du « Tan-Union <sup>1</sup> ».

A Port-Vila siégeait désormais un gouvernement entièrement formé d'anglophones du Vanuaaku Pati. Les Modérés qui avaient su, lors de la législation précédente, établir un « Gouvernement d'Union Nationale », en offrant la moitié des sièges de ministres à leurs adversaires, attendaient un geste réciproque leur accordant au moins trois

1. En 1978, les différents groupes politiques « modérés » de l'Archipel s'étaient associés dans une fédération appelée le « Tan-Union », « l'union de la terre ».

sièges. Rien ne vint, ce qui rejetta la minorité dans une opposition sans grand espoir ni perspective.

Dans l'archipel la vie politique était complètement modifiée : les VAP représentant maintenant le gouvernement légal, les Modérés, dans la mesure où ils refusaient d'entendre ce gouvernement, furent tenus pour des « rebelles ».

### *Les signes précurseurs de la révolte*

Peu après les élections, le nouveau gouvernement décida d'organiser à Port-Vila un « Festival des Arts », invitant chacune des îles à envoyer des groupes de danseurs et des artisans, pour y représenter sa Coutume. Cette fête culturelle devait sceller l'unité nationale sous le signe de la tradition et permettre à chacune des aires culturelles de l'archipel de s'exprimer. Le camp du « Tan-Union » refusa de participer affirmant que la Coutume de Tanna ne pouvait se prêter à un spectacle organisé à des fins politiques, encore moins cautionner un « Festival » organisé par des adversaires. Le 27 novembre, des barrages furent dressés sur les routes pour empêcher le passage des danseurs se dirigeant vers Lenakel afin de s'embarquer pour Vila. Le même jour, la piste d'aviation de Burtonfield, à Lenakel, fut rendue momentanément inutilisable. Un certain nombre de danseurs de la côte ouest réussirent malgré tout à partir et gagner Port-Vila par bateau. Là, avec l'aide des gens de Tanna émigrés dans la capitale, ils purent représenter leur île au Festival des Arts. Ce geste apparut aux coutumiers comme un vol rituel et, plus grave, comme une insulte délibérée : « Nous ne venons pas dirent-ils, prendre les coutumes des chrétiens en faisant semblant d'aller au temple, alors pourquoi viennent-ils singer nos chants et nos danses, alors que leurs ancêtres les condamnaient et qu'eux-mêmes s'en sont toujours moqués ? »<sup>1</sup>. La Coutume qui s'affichait maîtresse sur son territoire, s'affirmait donc également souveraine sur le patrimoine culturel de Tanna. Sur ce point essentiel, il ne pouvait être question d'un compromis.

De crise en crise, le poids des conflits allait toujours s'alourdir. La route en construction vers le sud était bloquée par un perpétuel affrontement entre les deux camps au niveau d'Ikiti, chacun reven-

1. Lettre du 28 novembre 1979, adressée aux deux Commissaires-Résidents.

diquant les terrains sur lesquels la nouvelle route devait passer. On vit le nouveau responsable anglophone de l'agriculture exclure les ouvriers du Centre Brousse appartenant au camp modéré : rendu pour un donné, puisque jusque-là, ce service s'était ingénié à n'employer que des ouvriers « francophones ». Mais ces escarmouches n'étaient rien auprès de la « bombe » de décembre 1979, lorsque les gens de Tanna, stupéfaits, virent surgir un délégué mélanésien destiné à remplacer le délégué français et le délégué britannique. Les trois mouvements John Frum, Kapiel et Kastom<sup>1</sup>, rédigèrent le 6 décembre 1979 une lettre signée par soixante de leurs grands hommes et adressée au Ministre de l'Intérieur du nouveau gouvernement, Georges Kalkoa. Ils n'y faisaient pas mystère de leurs intentions :

« Nous ne voulons pas que le délégué français<sup>2</sup> quitte Tanna sans notre accord. Il a toujours aidé la Coutume de Tanna et il la connaît un peu. Si le délégué part, il y aura de grandes batailles [...]. A l'avenir les John Frum, Kapiel et Kastom pourront eux aussi prétendre à leur Indépendance et ils rejoindront la Nouvelle-Calédonie. Nous sommes en train de parler de liberté, de paix et d'unité. Et que voyons-nous ? Ce que vous appelez atteindre l'unité, la paix et la liberté consiste à chasser un délégué, alors que nous voulons qu'il reste. Nous exigeons une réponse avant le 15 décembre 1979. Nous, les Kapiel, John Frum et Kastom, nous vous déclarons à vous, Georges Kalkoa, Ministre, que vous commandez sur Vate, mais non pas sur Tanna. Seule la Coutume de Tanna commande sur Tanna ; c'est elle seule qui a le droit de décider si le délégué français doit partir ou non. Nous n'accepterons un autre délégué à Tanna que lorsque la région<sup>3</sup> aura été mise en place après des élections justes et claires et par des voies qui sont celles de la Coutume.

Vous voulez chasser le délégué français parce que la Coutume a commis des fautes, mais qu'a-t-on fait lorsque les autres ont provoqué des troubles lors du gouvernement Kalsakau et qu'a-t-on fait lorsque le Vanuaaku de Tanna a bloqué le terrain d'aviation ? »

Dans le même temps, des contacts politiques eurent lieu avec Jimmy Stevens, leader du mouvement Nagriamel à Santo. Il s'agissait d'élaborer une plate-forme commune au nom de la Coutume. Mais le projet de constitution de la « Nation Vemarana » regroupant les mouvements modérés des îles du nord dont Santo était le centre ne convint pas aux Modérés des îles du sud. Ils le jugèrent trop éloigné de l'esprit de la Coutume et préférèrent garder leur liberté. En vérité, cette constitution était inspirée, sinon écrite direc-

1. Le mouvement « Kastom » ou « Coutume » rejoignit l'alliance des partis « modérés » à partir de 1979. Il était formé par des John Frum et païens du sud de l'île. Tuk Nao, chef de Yapilmaï, était son leader.

2. IL s'agit de Roger Payen.

3. Allusion au Conseil Régional qui devait être mis en place sur l'île mais où le VAP avait là aussi obtenu la majorité à quelques voix. Les Modérés exigeaient que ces élections, selon eux truquées, aient lieu à nouveau.

tement, par les conseillers américains de Jimmy Stevens, appartenant au groupe *Phenix* que dirigeait le milliardaire Michaël Oliver. La « Phenix Foundation » peut être décrite comme un mouvement libertaire américain « d'extrême droite », à la recherche d'une terre isolée où il puisse instituer la cité utopique de ses rêves. Pour Oliver, le libéralisme doit être absolu et toute forme de contrôle étatique disparaître. Le but de ce juif lithuanien, rescapé des camps nazis devenu citoyen américain, était de créer « un état de la libre entreprise dans lequel les capitalistes américains pourraient fuir le socialisme fasciste qui à ses yeux était peu à peu en train de s'emparer des États-Unis <sup>1</sup> ». Oliver cherchait une île dans le Pacifique où le gouvernement se serait borné à assurer la sécurité des biens et des personnes, laissant la population libre de s'organiser à sa guise... et aux milliardaires de la *Phenix* le loisir de prospérer sans entrave. Les deux hommes étaient faits pour s'entendre : en offrant à Michaël Oliver un cadre pour le royaume de sa propre utopie, Jimmy Stevens trouvait l'aide extérieure puissante qu'il attendait.

Pour compliquer la situation, Fornelli revint une seconde fois sur l'île, débarquant de Nouméa. A Sulphur Bay, il s'entretint longuement avec Mweles puis, le lendemain, traversa ostensiblement l'île, accompagné d'une troupe d'environ soixante-dix « gardes de la Coutume » — le drapeau américain flottant à l'avant de sa voiture. A Lenakel, il alla trouver le délégué français Payen, encore présent, qui rendit compte au Commissaire-Résident : « Fornelli semble sûr de lui. Habillé d'une saharienne de toile claire et coiffé d'un chapeau de brousse avec l'étoile du Forcona. Il est calme et impressionne son auditoire. Les Forcona boivent ses paroles, les John Frum et les Kapiel semblent plus réservés [...]. Il arrive au moment psychologique. Ayant perdu les élections, les John Frum et les Kapiel sont désespérés et il risque de faire figure de libérateur [...] <sup>2</sup>. » Le délégué, qui ne savait pas s'il avait en face de lui un ami ou un ennemi, était hésitant sur la conduite à tenir. On parlait de liens entre Fornelli et le « Palika » de Nouvelle-Calédonie (mouvement indépendantiste, allié au Vanuaaku Pati). Payen nota surtout qu'une masse de curieux assiégeaient son bureau dans le seul but d'apercevoir Fornelli. De leur côté, les trois mouvements coutumiers écrivirent à nouveau aux Commissaires-Résidents pour que Fornelli puisse rester sur Tanna :

1. MacClancy, *op. cit.*

2. Rapport du 20 novembre 1979.

« Tout ce que dit Fornelli, tout ce qu'il a fait, c'est pour la Coutume. Alors que les missionnaires anglais et Bob Paul ont commis des faits graves contre la Coutume ; M. Bob Paul à plusieurs reprises a pris son fusil contre nous et vous ne l'avez pas renvoyé, alors pourquoi voulez-vous renvoyer Fornelli qui n'a jamais rien fait, ni contre la Coutume, ni contre la loi ? [...]. Si Fornelli doit quitter Tanna, les missionnaires anglais et Bob Paul doivent partir les premiers. Alors lui, Fornelli partira, mais s'ils ne partent pas, Fornelli restera [...]. Si vous forcez Fornelli à quitter Tanna et lui seul, alors il y aura une grande bataille entre les gens de la Coutume d'un côté, les missionnaires et M. Bob Paul, de l'autre. Faites très attention à ce que nous disons, car cette parole sort vraiment de notre cœur. Une bonne réponse est une bonne solution. Une mauvaise réponse est une mauvaise solution. Comprenez-nous bien. Merci <sup>1</sup>. »

Démarche vaine, car Fornelli n'insistera pas et quittera l'île de son plein gré à bord de son voilier. Sa visite conforta cependant les Modérés dans leur désir sécessionniste.

## *L'indépendance de la Coutume*

Le premier janvier 1980, à Lamlu, lieu fort de l'alliance des Kapiel, les coutumiers hissèrent un nouveau drapeau : étoile jaune à cinq branches sur fond vert avec trois barres jaunes à droite. Par ce geste, ils marquaient la naissance officielle de la Nation du TAFEA, comme l'indique la déclaration tapée sur une machine du Centre Brousse et envoyée aux deux Gouvernements de tutelle :

« Centre Brousse, Tanna, le 1<sup>er</sup> janvier 1980 :  
Gouvernement Coutumier de la Nation TAFEA :  
TAFEA veut dire : T, Tanna  
A, Anatom  
F, Futuna  
E, Erromango  
A, Aniwa

Pour se séparer du Gouvernement néo-hébridais dirigé par le « parti Vanuaaku », ces cinq îles deviennent une nation, à la façon de la Coutume, et aidée par les gouvernements des pays suivants :

France, Nouméa, Paris, Corse, Amérique <sup>2</sup>.

La nation TAFEA souhaite une aide pour son budget dans les domaines de l'enseignement français, délégué coutumier, hôpitaux français, travaux publics, agriculture, police de la force coutumière, etc.

Veuillez, Monsieur le Commissaire-Résident, agréer les considérations, etc.

1. Lettre du 24 novembre 1979.

2. Comme on s'en doute, la mention de la Corse résulte de Fornelli.

Une lettre accueillie sans surprise puisque, quelques jours auparavant, dans une autre lettre adressée au Commissaire-Résident français Robert et au Commissaire-Résident britannique Stuart, les responsables des mouvements coutumiers avaient tenu à expliquer le sens de leur geste.

« Bureau du TAFEA, le 12 décembre 1979.

Messieurs les deux Commissaires-Résidents de France et de Grande-Bretagne aux Nouvelles-Hébrides :

Cette lettre a été écrite au nom des chefs de la Coutume et des habitants de l'île de Tanna, pour vous dire à vous deux, les responsables de la France et de la Grande-Bretagne, mais aussi aux autres personnes importantes du Monde que dorénavant la Coutume refuse le système du Condominium et qu'elle ne reconnaît pas non plus le Gouvernement actuel des Nouvelles-Hébrides. La Coutume est indépendante dans les endroits où elle existe, elle se considère comme libre de demander à n'importe quel pays de l'aider en ce qui concerne l'économie, les écoles et les hôpitaux [...].

Avant, seule la Coutume régnait sur la terre et dans notre île de Tanna. Par la suite, les missionnaires presbytériens sont venus et derrière eux les agents du gouvernement condominial. Tous nous ont menti, car ils disaient qu'ils allaient travailler avec la Coutume et ils travaillèrent contre elle.

La Coutume est restée derrière ces hommes durant une longue période de 70 années<sup>1</sup>. Mais aujourd'hui, elle s'aperçoit qu'il y a un grand trou dans l'île, aussi elle décide de retourner à sa façon de vivre originelle [...]

La lettre en bislama emploie le terme de « hole » : « il y a un grand trou dans l'île ». Référence explicite au départ du délégué français en qui elle voyait un allié. Celui-ci parti, la boucle commencée par Wilkes en 1910 se dénoue ; l'île est face à elle-même, face à un grand trou, la Coutume revient alors à son point de départ. Cette déclaration d'indépendance unilatérale renouait avec la logique de la vision traditionnelle de l'espace : la pirogue TAFEA n'était pas un espace clos, mais une route d'alliance rayonnant en direction des cinq « îles » où elle pensait trouver des alliés (voir lettre du premier janvier) : la Corse, qui n'en sut sans doute jamais rien ; Paris, où l'on fit la sourde oreille ; Nouméa, où certains spéculèrent sur une éventuelle sécession de l'archipel et enfin l'Amérique dont l'ambassadeur des Fidji soutenait le Gouvernement de Port-Vila.

C'est ainsi qu'au début de 1980 cinq emblèmes flottaient sur l'île : les drapeaux français et britannique au quartier administratif d'Isangel, la bannière étoilée à Ipeukel, l'étendard du Forcona à Lenatuan et celui du TAFEA au Centre Brousse. Un sixième restait caché, celui du « Vanuaaku », le parti politique qui tenait le pouvoir légal. La

1. Le Condominium fut institué en 1906, mais on le fait débiter ici en 1910, année où arriva le premier délégué sur l'île, Wilkes.

tension des esprits et l'exaspération réciproque des deux camps n'étaient alors pas feintes ; chacun se préparait ouvertement à un affrontement décisif appelé à régler la question pour de bon : « Baï, yumi swim long blad » (« bientôt nous nagerons dans le sang »), telle était la phrase que l'on entendait à cette époque sur beaucoup de places de danse à l'heure du kava.

### *Le meeting du chancelier français*

Dans l'atmosphère survoltée, créée par l'annonce du départ du délégué français, le chancelier de la Résidence de France à Port-Vila, Peres, vint à Tanna le 3 janvier 1980 pour entendre les doléances des coutumiers et tâcher de leur faire entendre raison. Présents à ce meeting tenu au Centre Brousse, les principaux leaders de l'alliance modérée s'exprimèrent tous, à tour de rôle, questionnant souvent de façon directe le représentant du gouvernement français. Dans les discours et les propos, dont le contenu a pu être enregistré sur cassette, on décèle l'inquiétude des chefs modérés devant l'attitude ambiguë de la politique française à leur égard<sup>1</sup>. En voici quelques extraits significatifs : T. (Sulphur Bay) :

« L'Église presbytérienne nous parle maintenant de la Coutume. Avant elle n'en parlait pas, elle la tuait. Si John Frum n'était pas venu, la Coutume sur Tanna serait morte. La Mission presbytérienne et le gouvernement britannique voulaient lui tordre la tête ; John Frum est venu seulement pour aider les " Big Man " de Tanna. Il n'a jamais rien fait contre la Mission presbytérienne et le gouvernement britannique : ce sont eux qui ont agi contre lui. Les " Big Man " de la Coutume sont partis en prison où ils ont été frappés et ont passé beaucoup de temps avant de pouvoir revenir chez eux. La Coutume a même donné cent livres au délégué anglais Nicol pour que les Grands Hommes sortent de prison<sup>2</sup>. Nicol a mis cet argent dans sa poche et il a renvoyé Mweles, Nikiou et Nambas dans la prison de Port-Sandwich à Malakula, pour qu'ils y restent toute leur vie et que nous ne les revoyions plus. Heureusement la guerre est arrivée et nous les avons vu revenir à Port-Vila, tous les trois. Là, l'Amérique leur a donné un drapeau, le sien et le drapeau nous l'avons monté à Ipeukel. Maintenant, il n'y a plus de menottes pour les gens de la Coutume, ce temps-là est fini. Nous avons monté le drapeau et nous avons gagné notre liberté. Si nous n'avions pas monté ce drapeau, les Coutumes du monde seraient mortes et nous serions en prison. »

1. Ces interventions eurent lieu en bislama. Il s'agit de ma traduction.

2. Allusion à la fameuse amende de cent livres dont tous les John Frum gardent le souvenir.

Isakwan (Sulphur Bay) : « La Coutume est toujours restée chez elle et elle n'a jamais attaqué personne. C'est lorsque les " capman " (délégués de l'administration du Condominium) sont venus que la Coutume n'a plus été chez elle. Le " capman " marchait devant, mais derrière, la Mission presbytérienne commandait. Depuis, ces deux-là n'ont pas cessé de nous créer des problèmes. Le dernier en date, ce fut les danses coutumières qui ont été exécutées à Port-Vila pour le Festival des Arts. Alors maintenant, c'est fini nous nous retirons [...]. Nous ne voulons plus voir ici de représentants d'un gouvernement. La parole de John Frum nous a dit que pendant 40 ans, nous garderions la prophétie <sup>1</sup> ; nous avons attendu 40 ans ; maintenant le temps de la prophétie commence. On veut bien que la France reste ici pour aider la Coutume, mais pas les autres. Lorsque nous dirons à la France de partir, alors à ce moment-là et pas avant, elle partira. Nous viendrons lui serrer la main. »

A. (Sulphur Bay) : « La place qu'occupe aujourd'hui l'Église presbytérienne était autrefois celle qu'occupaient nos Grands Hommes. L'Église presbytérienne les a d'abord remplacés, après elle les a mis dehors. Ensuite elle a poussé les autres à suivre une loi qu'on appela la Tanna Law et nos Grands Hommes eux-mêmes ont voulu tuer la Coutume. John Frum, vers 1938, est arrivé parmi nous. Il nous a dit de retourner là où nous étions et c'est ce que nous avons fait. Le gouvernement britannique est alors entré dans une grande colère. Il a mis nos chefs en prison [...]. Nous avons donné 100 livres pour qu'il les relâche, il les a poussés encore un peu plus en prison et ils sont allés dans une autre île, loin de leurs pères, mères et enfants. C'est cela qui a fait si mal dans nos cœurs ; depuis nous ne voulons plus rien à voir avec le côté presbytérien. Nous savons que le gouvernement des Nouvelles-Hébrides existe, mais nous savons qu'il est assis sur les genoux de l'Église presbytérienne. Nous nous retirons, mais nous disons, notre ami, c'est la France. Elle, elle peut rester à Tanna, si elle le veut. »

T. (Sud Tanna) : « Nous parlons, nous parlons, mais en réalité, nous pleurons sur notre vie... Nous nous retirons du gouvernement, mais nous regardons du côté de la France. Si elle veut nous aider, qu'elle le fasse, sinon nous resterons seuls, nous resterons comme ça... <sup>2</sup>. »

Nako (Centre Brousse) : « La Coutume n'a jamais fait de mal aux missionnaires anglais. Ce sont eux qui nous ont toujours fait du mal. Aussi nous nous retirons. C'est fini. Si quelqu'un veut du mal à la Coutume, alors la Coutume lui fera du mal. Il y a un jour qui s'appelle le Jugement dernier, eh bien, ce jour-là nous jugera tous... »

Alexis Yolou (Loanatom) : « Il y a longtemps, lorsque l'Église presbytérienne est venue, tous le monde l'a suivie, tout le monde est allé à l'église. Mais pour qu'un homme de Tanna croie, il faut qu'il voie. Si tu nous dis que tu nous aimes, vous voulons vraiment savoir si tu nous aimes et nous voulons que tu nous le montres. Donc nous avons été à l'église, puis nous en sommes repartis ; quelques-uns seulement ont continué. Lorsque la politique est venue sur Tanna, tout le monde y est entré, puis beaucoup en sont repartis. Aujourd'hui, vous voyez, nous nous retirons de la politique, parce que nous en avons peur. Je suis un de ceux qui ont commencé à faire

1. Le bruit courait à Ipeukel que John Frum allait revenir sur Tanna en 1980, au moment de l'Indépendance.

2. Ce thème revient toujours dans les discours des coutumiers : « Après l'indépendance, nous reviendrons comme avant, à moins que l'allié français ne consente à nous aider, mais ce n'est une obligation ni pour lui, ni pour nous. »

de la politique en 1971 ; j'ai commencé parce que je voulais que des choses comme la Tanna Law ne recommencent plus ici. Nous savons bien, nous qui ne connaissons rien, que l'Anglais comme le Français veulent guider ce pays pour leur seul intérêt. Le gouvernement britannique a installé le " Vanuaaku Pati " et il l'a fait dans un but précis. L'Anglais est toujours le même, il te montre sa reine : par devant, c'est une femme, mais par derrière c'est un homme ; il te donne l'indépendance par-devant, il te tient encore par derrière...

Moi je veux quelque chose qui soit de la Coutume de Tanna. Seli Hoo <sup>1</sup>, ce n'est pas un mot de notre langue. Il y a une autre question que je pose à tous les leaders du Vanuaaku. Moi, je suis allé à l'école française. Mais ils ont proposé que seule la langue anglaise reste plus tard aux Nouvelles-Hébrides ; alors pourquoi sommes-nous allés à l'école française ? Aujourd'hui, ce qu'ils veulent, c'est nous tordre le cou. Pourquoi ne pas respecter les deux langues ? [...] On nous parle de démocratie, mais que veut bien dire ce mot ? Le gouvernement nous parle d'unité, mais que veut-il dire par là, alors qu'un seul côté est représenté dans le gouvernement ? »

T. (White Sands) : « Je veux te poser une question à toi, le Français. Tu viens de très loin, tu as fait une longue route pour venir jusqu'à nous, et tu nous a longtemps gouverné. Mais sais-tu distinguer encore entre le Bien et le Mal ? Pour nous, le Bien, c'est se battre pour la Coutume de nos pères. Le Bien, c'est donner à son propre enfant ce qui lui a été promis et de ne pas le donner à celui des autres [...] <sup>2</sup>. »

Isakwan (Sulphur Bay) : « Moi aussi, je veux te poser une question. Un lion est en train de manger tous les enfants d'un pays, il a déjà presque fini de les manger. Qui va tuer le lion ? Qui va se marier avec la fille de la reine <sup>3</sup> ? »

Alexis Yolou (Loanatom) : « Nous avons bien vu : l'Anglais s'est servi du « Vanuaaku » et maintenant il a gagné. Tout ce qui se trouve dans le cœur de l'Anglais est en train de se réaliser, c'est-à-dire chasser les Français des Nouvelles-Hébrides. Aujourd'hui, c'est le délégué, M. Payen, demain ce sera le gendarme. Nous avons tous entendu dire que Walter Lini a déjà demandé à Paris que M. Robert <sup>4</sup> parte, parce qu'il avait trop aidé les Modérés. Mais s'il est vrai que M. Robert a aidé les « Modérés », qui a aidé le « Vanuaaku Pati » ? L'Anglais ne l'a-t-il pas aidé aussi ? Alors pourquoi Walter Lini ne demande-t-il pas non plus que M. Stuart <sup>5</sup> regagne Londres ? »

Nase (Isangel) : « J'ai trop souffert, moi, dans mon cœur de coutumier, de toutes ces histoires. Cela fait trop longtemps que les missions presbytériennes sont ici. Elles ont bouleversé la vie des gens de Tanna, elles ont fait la guerre à la Coutume [...]. C'est mon père Nanua qui a donné le terrain à Isangel pour que les délégués s'installent. Lorsque le bateau du Condominium est arrivé au mouillage de Lenakel, les missionnaires ont interdit de

1. Slogan du « Vanuaaku Pati » : c'est le cri de ceux qui conduisent une pirogue dans l'île de Pentecôte.

2. La dernière phrase signifie en clair que l'aide française ne doit pas s'égarer dans le camp gouvernemental, mais doit en priorité revenir dans le camp de la Coutume. D'une façon plus générale encore, T. veut signifier que les Français doivent aider les coutumiers à prendre leur indépendance.

3. Parabole tirée de la culture biblique des John Frum. Le lion, animal extérieur, ce sont les Presbytériens, qui dévorent les enfants de la Coutume. Quelqu'un devra le tuer et il deviendra le roi de Tanna ; il épousera alors la fille de la reine, c'est-à-dire la Coutume.

4. Il s'agit de l'Inspecteur général Jean-Jacques Robert, dernier Commissaire-Résident français aux Nouvelles-Hébrides.

5. Andrew Stuart fut le collègue de J.-J. Robert : le dernier Commissaire-Résident britannique.

débarquer le matériel, disant que la plage leur appartenait. Alors le bateau est venu débarquer au mouillage de Lenami et mon père a appelé les gens de la Coutume pour qu'ils viennent débarquer le matériel et l'apportent jusqu'à Isangel pour y construire les maisons des délégués. Tout cela a été fait par la Coutume et non par les presbytériens. La politique peut bien demander, si elle le veut, le départ des délégués, mais la Coutume, de son côté, a le droit de les garder, car c'est elle qui les a fait venir [...] Maintenant sur mon terrain à Isangel, je vois qu'il y a beaucoup de maisons construites. Si les délégués partent, les maisons doivent nous revenir. Si le VAP rentre dans Isangel, je le balaierai et le jetterai dehors. Si le VAP occupe les maisons, j'y mettrai le feu. »

### *Point de non-retour*

Le 13 janvier, le délégué français Payen, conformément aux accords, quitta l'île définitivement, laissant la clé de sa maison sur la porte... Geste inconsidéré ou volontaire, nul ne le sut, mais lorsque le nouveau délégué mélanésien du gouvernement, en réalité l'ex-adjoint du délégué français, voulut entrer, la maison était fermée et la clé entre les mains des coutumiers qui refusaient de la rendre. Encore un symbole comme les aime Tanna, cette « affaire de la clé <sup>1</sup> »...

Mais des événements plus graves se préparaient. Le 28 janvier, l'un des adjoints du délégué mélanésien du gouvernement fut capturé par un groupe de Modérés qui voulurent le mettre de force dans l'avion pour Port-Vila. En représailles, le gendarme Lopez, alors seul représentant du gouvernement français, fut menacé par les militants du VAP. Les Modérés, en groupe compact de plusieurs centaines d'hommes, descendirent sur Lenakel afin de « protéger » « leur » gendarme, contraignant les militants nationalistes à refluer. Un rapport sur les événements annonça alors « des affrontements sanglants entre ces gens bornés et primitifs ». Prédiction exacte mais jugement peu pénétrant car les deux camps manœuvraient avec subtilité, tenant haut la pression, mais évitant chaque fois le choc frontal dès qu'il avait des chances de se produire. Lorsque les « Modérés » occupaient le terrain, comme à Lenakel, les VAP partaient ailleurs et revenaient le verbe haut, dès la place évacuée... et réciproquement. Néanmoins la menace continuait à peser sur les délégués du gouvernement de la colline d'Isangel.

1. Pour compenser le départ de son délégué, le Commissaire-Résident français offrit aux John Frum d'Ipeukel, une « land-cruiser » japonaise. Ces derniers refusèrent, déclarant qu'ils préféreraient voir rester le délégué français. La Résidence de France retira le délégué et garda l'argent de la land-cruiser...

Dans cette ambiance de désordre les John Frum préparèrent leur fête annuelle du 15 février à Ipeukel, craignant un coup de force contre elle. Les VAP, de leur côté, inquiets de ce qui pouvait en surgir, s'apprêtaient à bloquer les routes de l'île. Une autre lettre, signée cette fois de « 93 chefs coutumiers » de Tanna, proches du Vanuaaku — auxquels se joignirent les représentants des églises chrétiennes anglophones, presbytérienne, adventiste du Septième Jour et Assembly of God<sup>1</sup> — fut alors envoyée aux deux ministres concernés, Paul Dijoud, ministre des DOM-TOM et Peter Dicker, ministre du Colonial Office. Les signatures rejetaient toute idée de sécession, rappelaient l'attachement de la population de Tanna au gouvernement et dénonçaient les séparatistes, en réclamant le retour à l'ordre dans l'île. Les Modérés étaient décrits comme « une organisation politico-religieuse terroriste, dirigée par des partis réactionnaires (qu'on appelle "modérés") et manipulés par des éléments extérieurs à l'île<sup>2</sup> ». « Si rien n'est fait, concluaient les pro-Vanuaaku, nous n'aurons pas d'autres options que de nous défendre nous-même. »

La veille du 15 février, l'Inspecteur Général Robert, Commissaire-Résident français, au cours d'une visite mouvementée dans l'île, rendit la « clé » du bâtiment de la Délégation française aux représentants légaux du gouvernement, leur restituant ainsi le symbole de la souveraineté sur la colline d'Isangel et, par là, sur Tanna. L'après-midi, à Lamlu, il rencontra les leaders du TAFEA et leur demanda de rester dans la légalité. Pendant ce temps, l'avion d'Air Mélanésie débarquait à Burtonfield le président du Parti Fédéral<sup>3</sup> des Modérés, Jean-Marie Leye. Celui-ci se heurta immédiatement à un comité formé par des militants du Vanuaaku Pati. A ce moment-là, tous les coutumiers étaient au Centre Brousse et Leye, complètement isolé, fut frappé, humilié et rejeté dans l'avion. Ce geste suscita une violente colère chez les Modérés qui le ressentirent comme une provocation grave. « Vous avez allumé l'incendie, il va falloir l'éteindre », lança Alexis Yolou, accouru à Isangel, face à ses adversaires. Au cours de la nuit, chacun des camps établit des postes de garde et l'on se prépara à régler les comptes...

Malgré cet événement, la fête du 15 se déroula dans un certain calme. Toute la symbolique « John Frum » s'y déploya avec une solennité inaccoutumée devant une foule d'environ deux à trois mille personnes. Le bruit avait couru dans l'île que les gardes de John Frum

1. On remarquera l'abstention des représentants de l'église catholique.

2. Lettre du 3 janvier 1980.

3. Le Tan-Union était à l'époque devenu le « parti général ». Il militait pour une très large décentralisation des pouvoirs et l'autonomie interne de chacune des grandes îles de l'archipel.

défileraient avec des uniformes et de vrais fusils, mais ils ne brandirent, comme à l'accoutumée, que leurs fusils fictifs de bambou peints en rouge. Trois drapeaux furent hissés : le drapeau américain au centre, le drapeau TAFEA à gauche, le drapeau français à droite, ces deux derniers représentant les « portes » d'accès au territoire de l'Amérique, royaume réel de John Frum. Fait nouveau et spectaculaire, les groupes des White Grass présentaient une cavalerie d'environ trente jeunes gens à cheval, munis de casse-tête et escortant le drapeau américain. Pour nourrir l'assemblée venue assister à la fête de la « Nation John Frum », les gens d'Ipeukel abattirent et partagèrent ce jour-là quarante et une têtes de bétail ! Dans l'esprit des Modérés la fête des John Frum parachevait celle des TAFEA. Après avoir osé hisser leurs drapeaux au Centre Brousse et à Sulphur Bay, les coutumiers avaient réalisé leur rêve. Pour eux, la compétition politique était conclue et ils étaient « indépendants », avec une organisation en place et un territoire bien délimité. Finie, la politique sur Tanna... Aux yeux de leurs adversaires, les coutumiers n'étaient plus, dès lors, que des « rebelles ».

Une sorte de trêve, lourde d'angoisse, s'étira jusqu'aux événements de juin. La chronique de Tanna poursuivait sa dangereuse spirale, hachée de moments calmes et de ruptures. En réalité, on se préparait des deux côtés à un affrontement décisif. L'escalade finale s'amorça le 18 mai, près de Loanatom, avec un incident qui tourna au désavantage des militants du VAP dont l'un des chefs subit ce jour-là le contrecoup de « l'accueil » fait à J.-M. Leye. Il était visible que, des deux côtés, le point de non-retour était atteint. Le lendemain, un groupe de militants du VAP s'empara du gendarme français Lopez, le garrotta et entreprit de le mettre de force dans un avion pour l'expulser de l'île. Le peloton mobile de la milice française, dépêché *in extremis* par l'avion de Port-Vila, permit de libérer le gendarme et d'éviter un affrontement massif avec les coutumiers qui se regroupaient pour « descendre » sur Lenakel. La Résidence de France jugea toutefois plus sage de rapatrier Lopez, devenu la cible favorite des militants nationalistes majoritaires à Lenakel. Mais du coup l'île fut livrée à elle-même, privée du dernier pouvoir extérieur — même symbolique — capable de s'interposer entre les factions.

## *La révolte de Tanna*

Le dernier gendarme français avait quitté Tanna le 25 mai. Le 26, les Modérés engageaient l'épreuve de force. Dans la nuit, les voitures de l'enseignement français et des coopératives disparurent, « réquisitionnées » par les Modérés. Au matin, ceux-ci se rendirent maîtres de l'aérodrome, empêchant l'avion de Port-Vila d'atterrir. A midi, une foule d'environ sept cents personnes, envahissant la cité administrative d'Isangel, assiégeait le poste de police qui abritait les deux délégués mélanésiens du gouvernement. Une grenade lacrymogène tirée pour les disperser déclencha l'assaut : les bâtiments administratifs furent pris de force et l'ancienne Délégation anglaise saccagée. Tandis que les policiers gouvernementaux lâchaient pied, les deux délégués, capturés, étaient emmenés au Centre Brousse, où les rebelles refluèrent pour la nuit. Ils commirent alors la grave erreur tactique d'abandonner Isangel et la piste d'aviation.

Le lendemain, à l'aube, un peloton de la milice britannique spéciale d'intervention — soit vingt-quatre hommes bien armés encadrés par un officier et deux sous-officiers européens — atterrit à Tanna, dont le terrain avait été réoccupé durant la nuit par les militants du VAP. La Résidence de France, arguant du fait qu'il s'agissait d'une affaire intérieure, avait refusé d'intervenir. Elle préférerait en réalité laisser le champ libre aux groupes « modérés », espérant qu'ils se renforceraient et obtiendraient des concessions politiques. Le Résident britannique agit alors de sa propre initiative pour rétablir la souveraineté du nouveau gouvernement. A Lenakel où l'ambiance était survoltée, le VAP avait fait le plein de ses troupes qui se joignirent d'elles-mêmes aux forces spéciales. Celles-ci, commandées par un major britannique et escortées de plusieurs Land Rovers chargées de militants VAP, se dirigèrent vers le Centre Brousse afin d'attaquer le « quartier général de la Nation TAFEA » et libérer les délégués. L'affrontement commença sur la route. Les « rebelles » lancèrent des cartouches de dynamite et des volées de flèches sur les policiers qui tirèrent à la mitrailleuse au-dessus de la tête de leurs assaillants et firent usage de grenades lacrymogènes. Après un bref engagement, les gardes de la Coutume se dispersèrent et plusieurs d'entre eux furent pris. Dans le village de Lamlu, investi, ce fut la grande fuite des coutumiers. Seuls les Grands Hommes — Noklam Asso, Posen,

Kasso, etc. — soit en raison de leur âge, soit par dignité, demeurèrent sur place. La police britannique laissa les partisans du VAP exercer leur « justice »... Les délégués du Gouvernement furent libérés et le drapeau du TAFEA saisi. Les prisonniers, ligotés, frappés et jetés dans des camions, se retrouvèrent dans la prison d'Isangel.

Lamlu tombé, Ipeukel, dernier bastion modéré, devint le centre politique de la rébellion. Impossible aux membres du Gouvernement de s'y rendre pour discuter : les partisans modérés y affluaient de toutes parts, rejoints en bateau par Alexis Yolou et les siens ainsi que par les John Frum de Port-Vila rentrés en catastrophe. Le village d'Ipeukel, cerné de toutes parts, devenait le symbole de la résistance dans une île où, partout ailleurs triomphait l'ordre de la milice du VAP. Aidée par les Forces spéciales, celle-ci investissait les villages coutumiers, les uns après les autres et arrêtait les principaux leaders, comme Tuk Nao dans le sud. Une chasse à l'homme incontrôlée se répandait dans toute l'île d'autant que le major anglais, ses adjoints et la moitié du peloton des forces spéciales d'Intervention avaient, dès le 30 mai, regagné Port-Vila où l'on craignait de nouveaux troubles. En effet, dans la nuit du 27 au 28 mai, les Modérés de Santo s'étaient emparés de Luganville et le gouvernement, qui redoutait une tentative similaire à Port-Vila, battit le rappel de ses troupes. Apparemment les événements de Santo et de Tanna étaient coordonnés par les partis modérés pour imposer au gouvernement central une négociation en position de force, et sinon pour aboutir à une sécession.

Dans Tanna, abandonné à sa folie, cette semaine fut une semaine de grande peur. La moitié de la population vivait dans la crainte, la brousse et les grottes étaient pleines de gens qui se cachaient et ne dormaient plus dans leur village. D'Isangel, des bruits apportaient le récit de sévices et d'humiliation subis par les prisonniers. A Ipeukel, on décida de les libérer.

## *La tragédie*

L'action fut décidée pour la nuit du 10 au 11 juin. Le soir les hommes burent une seule coupe de kava et prononcèrent le *tamafa*<sup>1</sup>

1. Sorte de prière publique adressée aux ancêtres sur la place de danse au moment de la boisson du kava.

de guerre. Tous se confessèrent à l'esprit de John Frum, s'enduirent le corps de lait de coco (magie de pureté avant l'action guerrière) et placèrent des fleurs dans leurs cheveux (médiation avec les ancêtres). L'anthropologue britannique MacClancy, qui se trouvait alors à Ipeukel, a décrit ce départ : « Les hommes étaient pour la plupart munis d'armes coutumières, arcs et flèches, frondes, pierres de jet, "nal-nal" ; quelques-uns seulement portaient des fusils de chasse antiques ; ils quittèrent Ipeukel dans la nuit, au milieu des pleurs et des chants des femmes. Alexis Yolou, Charley Nako et Isakwan conduisaient les partisans, au nombre d'environ trois cents [...] »

Le mouvement ne pouvait passer inaperçu des guetteurs qui surveillaient le village encerclé. Très vite des émissaires filèrent vers Isangel où l'on organisa la « réception ». Tout au long de leur marche nocturne — qui dura plusieurs heures —, les « rebelles », constamment surveillés, ignorèrent que l'effet de surprise sur lequel ils comptaient, pour délivrer leurs camarades, allait se retourner contre eux. Aux abords de Lenakel, un groupe d'environ cinquante coutumiers, sous la direction de Mariano, frère d'Alexis, se porta sur l'aérodrome. Là, ils dispersèrent la garde de la milice du VAP et tentèrent sans grande efficacité de dynamiter la piste. Pendant ce temps, Alexis et le gros de la troupe surgissaient sur la colline d'Isangel face au centre communautaire. Un peu plus loin, la prison britannique, où se tenaient les vingt-sept prisonniers que Yolou voulait libérer : c'est là que les attendaient leurs adversaires. En observant le piège qui lui était préparé Alexis Yolou comprit très vite qu'il ne se trouvait pas en position de force.

Il était trois heures du matin. Devant les coutumiers s'étendait une sorte de creux topographique bordé de deux haies d'hibiscus. Face à eux et sur les côtés, les entourant déjà, se trouvaient les policiers du peloton mobile soutenu à la fois par un nombre indéterminé de militants du Vanuaaku Pati, dont certains armés de fusils et par les ouvriers des équipes de Travaux Publics du Condominium. Soudain, deux Land Rovers, phares allumés, braquèrent leur lumière sur les « visiteurs ». S'il s'était agi d'une attaque en règle, la troupe des Modérés aurait-elle su agir, mais là, elle demeura en groupe compact et indécis, figé devant le dispositif ennemi. Alors Yolou se détacha des rangs et s'avança seul. Korisa, le Ministre qui accueillit Alexis, était son cousin germain. Pour négocier il le conduisit dans le centre communautaire. D'après tous les témoignages, l'entretien se serait déroulé dans une atmosphère quasi amicale. Aux demandes de libération des prisonniers le Ministre répondit à Alexis qu'il fallait attendre le matin pour contacter par radio le gouvernement, lui-même

n'ayant pas compétence pour agir dans ce sens. Le député des John Frum réclama et obtint la venue sur Tanna de deux représentants des puissances de tutelle afin qu'ils participent aux négociations. Dehors, les coutumiers, toujours groupés, s'étaient assis. Certains fumaient, d'autres dormaient. La nuit s'avancait — il était près de quatre heures — et, la fatigue aidant, toute excitation était retombée chez les hommes de Yolou. Il revint alors vers eux et annonça sa décision : on se retirerait à Loanatom pour attendre le lendemain et reprendre la négociation. Mais un certain nombre d'autres leaders modérés refusèrent de quitter les lieux, réitérant leurs exigences de libération immédiate. Une seconde discussion dut s'ouvrir entre Korisa et Yolou au terme de laquelle, le leader John Frum retourna vers ses troupes pour lancer l'ordre de départ.

Le drame éclata à ce moment précis. Yolou marchait vers les Modérés qui se levaient dans un certain désordre lorsque la fusillade se déclencha. Les policiers tirèrent leurs grenades lacrymogènes à tir tendu et certains militants gouvernementaux ouvrirent le feu à bout portant. Dans le même temps — mais fût-ce un peu après, ce point reste obscur — les prisonniers enfoncèrent la porte de la prison et se libérèrent d'eux-mêmes. La troupe des Modérés, rassemblés et sans moyen de défense réel, subit de plein fouet cet assaut qui la prenait à la fois de front et de revers : on compta un mort, douze blessés, tous chez les coutumiers. Mais ce mort, le seul de cette nuit tragique était Alexis Yolou, dont on retrouva le corps exsangue vers six heures du matin à quelques mètres du lieu d'affrontement. Le cadavre portait plusieurs blessures, par balles et par « *objet contondant* », comme le dira le rapport officiel. Selon le docteur Guidon, de l'hôpital français de White Sands, qui examina le premier le corps, « Alexis Yolou a été achevé sur place et à terre — aucun doute ne subsistant après l'observation des lésions. »

Il existe plusieurs versions contradictoires de cette tragédie. Selon la version officielle, les Modérés auraient fait soudain mouvement vers le centre communautaire au lieu de s'en retirer, ce qui aurait déclenché le tir. En outre, les prisonniers, en se libérant auraient causé un dangereux mouvement de confusion. Selon les coutumiers, en revanche, c'est lorsqu'ils se levèrent pour se retirer, sans intention de combattre, qu'ils furent fusillés à bout portant. Beaucoup affirment avoir entendu l'ordre de tir : « Feu, tuez-les, ce sont des fou. » C'est en entendant les coups de feu que les prisonniers auraient enfoncé leur porte pour se libérer. Alexis, quant à lui, se trouvait en position critique, puisqu'il était seul, encore séparé de ses hommes et tout près de ses adversaires qui purent se saisir de lui. Il ne mourut

pas de ses blessures, mais de l'hémorragie qu'elles provoquèrent et de l'absence de soins, car on le laissa agoniser sur place. Plusieurs hommes, au milieu du désordre, l'entendirent crier : « J'ai perdu mes enfants <sup>1</sup>. »

La version du gouvernement fut donc celle de la « bavure » : la nuit, la confusion créée par des mouvements incontrôlés auraient été la cause de la tragédie. Pour les partis modérés, il s'agissait bel et bien d'un guet-apens qui visait à l'assassinat des trois leaders qui conduisaient la troupe des coutumiers. Isakwan, Charley Nako purent s'enfuir, mais on ne rata pas Alexis Yolou, député de Yanna et figure de proue du mouvement. Le juge anglais, Graeme MacKay, qui fut chargé de l'enquête officielle, se cantonna dans une prudente réserve : « Plusieurs versions des choses ont été données et il est clair que la situation était très confuse » écrivit-il dans son rapport distribué à la presse. Par ailleurs, il ressort de son enquête que la police britannique ne fit pas usage de ses armes, mais seulement de ses grenades lacrymogènes. Sur le point précis de la mort d'Alexis, le rapport MacKay conclut : « Les éléments dont nous disposons tendent à faire penser que trois ou quatre personnes différentes se sont rendues coupables de meurtre ou de tentative de meurtre sur la personne d'Alexis Yolou. D'autres accusations peuvent également être portées : dommage corporel involontaire ayant provoqué la mort en tirant au hasard, lorsque des gens sont à proximité. Tous ces points requièrent des preuves solides : c'est pourquoi, faute d'un nouvel élément sérieux ou d'une révélation de ceux qui ont été impliqués dans les événements, je ne suis pas à même de procéder à des arrestations ou de relever des charges dans l'affaire de la mort d'Alexis Yolou. »

Le matin du 11 juin, à Tanna, sur la piste d'aviation facilement réouverte, on vit revenir les pelotons mobiles des deux Résidences. L'île, tout entière frappée par la tragédie, était comme hébétée. Le ministre Korisa offrit sa démission au Premier ministre, qui la refusa. Au plan officiel aussi, le meurtre d'Isangel « passait mal » et chacun rejeta sur l'autre la responsabilité de l'événement. « Le sang d'Alexis Yolou retombera sur ses assassins » affirma le Résident français Robert à la radio de Port-Vila. « Nous sommes tous responsables de la mort d'Alexis Yolou » déclara plus tard le Résident anglais, Stuart, devant l'Assemblée Représentative. Quant au juge MacKay, à la

1. Au moment de sa mort, Alexis venait d'être père pour la quatrième fois. Sa jeune femme se trouvait encore à l'hôpital anglais de Lenakel lorsque les événements se produisirent.

suite de son enquête, il donna sa démission et quitta l'archipel. L'affaire fut classée.

Préméditée ou non, le meurtre d'Alexis eut bel et bien pour résultat de briser le mouvement coutumier. Alexis était devenu le chef de la révolte de Tanna, elle mourut avec lui. John Frum et païens revinrent alors à ce qu'ils avaient si longtemps connu au temps du Condominium : la marginalisation. Le gouvernement put installer sa souveraineté sur Tanna, sans plus rencontrer de résistance. Quant aux leaders du Vanuaaku Pati, ils tâchèrent de rétablir l'ordre et la paix civile dans l'île, tout en affirmant que les rebelles devraient rendre compte de leurs actes et que l'on s'en occuperait dès que l'affaire de Santo serait réglée. La tentative de sécession sur cette île avait en effet détourné un instant l'attention générale.

Un mois après l'indépendance, un bateau de l'US Navy vint mouiller à Tanna avec, à son bord, des membres du gouvernement de l'archipel. Le but était de montrer aux John Frum que leur défaite était complète puisque les Américains, alliés supposés des John Frum, étaient devenus les amis de leurs ennemis du « Vanuaaku ». Les John Frum d'Ipeukel, où flottait toujours la bannière étoilée, ne bougèrent pas pour autant dans leurs convictions. Il faut dire que ce n'était pas la première fois qu'on leur jouait la même pièce ! Sans se décourager, les leaders politiques locaux du VAP organisèrent, en septembre, des cérémonies « coutumières » de réconciliation, toujours en présence des membres du gouvernement. La plus importante eut lieu dans le sud-ouest de l'île, une autre entre les gens de Loanatom, village d'Alexis Yolou, et ceux de Lowkataï, village du ministre Korisa. En même temps, le drapeau national du Vanuatu fut hissé dans le Centre Brousse, sur le lieu même où se levait naguère celui du TAFEA. Enfin, les John Frum d'Ipeukel rendirent le drapeau VAP qu'ils avaient kidnappé en février 1978, la police acceptant de laisser le drapeau américain flotter encore quelque temps sur Ipeukel. A ces différentes mesures politiques de « paix civile » prises à l'initiative du vainqueur, les groupes ex-modérés adhérèrent par crainte. S'ils acceptaient que la justice vienne enquêter sur les événements survenus depuis 1977, ils toléraient mal que celle-ci ne s'intéressât qu'à eux, leurs adversaires étant également concernés par la rupture de l'ordre public sur l'île.

La « justice » des vainqueurs passa en janvier 1981. Ayant réglé les affaires consécutives à la tentative de sécession des groupes de Santo, dans le nord de l'archipel, le juge Cooke, son tribunal et les détachements d'intervention de police mobile se rendirent dans les îles du sud. Un jour de janvier, la police, l'arme au poing, encercla Ipeukel.

Les drapeaux américains et français, qui y flottaient toujours, furent descendus et le drapeau du Vanuatu enfin hissé sur le village séditionnel, symbole de la révolte de Tanna. Ordre fut donné à la population de monter chaque jour ce drapeau et de l'abaisser tous les soirs. Comme au bon vieux temps, les villages voisins étaient chargés de la surveillance. Ce fut ensuite le procès des « rebelles » : deux cent cinquante-six furent condamnés à des peines allant de un mois à un an de prison ou à des amendes. Parodie de justice : ni avocat, ni véritable procédure, le juge Cooke distribuant placidement ses sentences devant des accusés qui, pour la plupart, défilaient en silence devant lui, un par un, village par village.

Le gouvernement qui entendait régler rapidement le problème eut la sagesse de ne pas toucher à Mweles, prophète et figure vivante des John Frum. Les sentences prononcées étaient, dans l'ensemble, relativement légères. C'est du moins ce qu'essayèrent de faire ressortir certains commentateurs, oubliant le fait que seul le camp des coutumiers répondait à l'accusation de violence et que par ailleurs, tout comme dans l'affaire des John Frum du nord de Tanna, voilà presque quarante ans, les « rebelles » ne retinrent pas les sentences, même parfois clémentes des tribunaux, mais les gestes et les injures de leurs vainqueurs.

Depuis cette date le camp des anciens rebelles s'est muré dans le silence. Pourtant les fêtes de John Frum continuent d'être célébrées en cercles restreints et, dans les esprits, le souvenir des événements dramatiques de la nuit du 11 juin n'est pas prêt de se dissiper. La mort d'Alexis Yolou reste, pour le camp coutumier, la cicatrice d'une douleur. La mémoire de la nuit tragique est entrée dans l'inconscient collectif et participe déjà de la tradition orale. Près de l'église de Loanatom, sur la tombe du jeune député, son père et ses frères ont gravé ces mots : « Alexis Yolou, 30 ans, assassiné le 11 juin 1980. » A ce jour, un seul responsable de rang élevé du Vanuaaku Pati est venu se recueillir sur la tombe d'Alexis, Iolu Abbil, originaire du village chrétien voisin de Loaneaï, et premier leader de cette tentative d'union éphémère et mal comprise du *nikoletan*. Il est venu pleurer la mort de son « frère » et ce geste, même s'il ne fut que personnel, est de ceux qui préparent, par-delà les sentiments de haine et de vengeance, d'autres lendemains et une réconciliation possible. C'est en tout cas cette image finale qu'il faut retenir, en épilogue de l'histoire du Condominium, la seule qui soit porteuse d'avenir politique pour la jeune nation du Vanuatu, comme pour l'île de Tanna.

## CHAPITRE XVI

### Le sens de la coutume

*« L'espace du primitif<sup>1</sup> n'est pas un simple contenant, mais un lieu absolu [...] Il apparaît comme une sorte de clairière défrichée et organisée par les mythes communautaires au sein de l'immensité d'un monde hostile et inconnu. »*

Georges Gusdorf<sup>2</sup>

Les groupes traditionnalistes ont cherché, dans la mémoire de leur passé, une solution aux problèmes du présent. S'ils se sont heurtés aux contradictions et limites qu'impose ce genre d'attitude, ils ont su, en contrepartie, donner à leur choix un véritable souffle épique.

#### *« Société froide, société chaude »*

Dans la tradition du Centre Brousse, le monde s'est mis en place avec la saga des « pierres ». Un territoire est alors apparu et simultanément une société s'est construite sur un modèle identique dans chacune des « pirogues » de l'île — les *niko*. C'est l'âge d'or de la Coutume, la Nepro des origines. Les divisions de la terre n'étaient pas des frontières, un maillage souple de l'espace permettait à chacun de

1. Primitif doit s'entendre ici naturellement au sens de « traditionnel ».

2. *Mythes et métaphysiques* : introduction à la philosophie, 1953, réédité en 1984.

trouver une juste place dans la société et des racines stables dans le territoire. A cette époque, les hommes étaient encore des formes magiques dures et intemporelles. De leur errance, ils firent surgir les noms des lieux, les noms des territoires et les noms des hommes. Rien de cet univers ne peut être changé. Lorsque cet espace fut achevé, la société le fut également. Le monde de la Coutume, c'est ce rêve d'intemporel, situé au commencement des temps et dont l'histoire est gommée : tout étant en lieu, la société peut vivre en paix. Le territoire des ancêtres est une structure hors du temps.

Lorsque l'âge d'or des origines se brise, les hommes, qui ne sont plus des pierres, entrent dans le cycle de la violence et des rivalités. L'échange devient compétition et s'achève dans la guerre ; l'unité de l'île éclate : le temps du rêve laisse place au temps réel. La société froide et intemporelle devient une société chaude et historique au temps haché par l'événement, un perpétuel et dangereux mouvement l'emporte. La société idéale de la Coutume, c'est la société immobile, non pas celle qui existait avant le contact avec le monde européen, mais plus loin, celle qui existait avant que l'homme n'apparaisse dans sa forme humaine. Le sens de la Coutume tient dans la volonté de retour à ce temps de l'origine, ce temps mythique où souffle, comme l'a écrit Levi-Strauss, dans *Tristes Tropiques*, « la grandeur indéfinissable des commencements ».

Pour les hommes de Tanna, le temps de l'histoire débute réellement avec la tragédie et la constante rivalité guerrière de deux moitiés politiques, *numurukwen* et *koyometa*. A cette déchirure ancienne se sont ensuite ajoutées les déchirures modernes nées de la Tanna Law et du « contact blanc ». Les hommes de la Coutume rejettent ce temps de malheur. Ils nient toute réelle validité aux apports de l'histoire : leur Coutume s'oppose à l'histoire et par là, au politique qui vise à donner un sens à l'histoire.

### *Le paradigme de l'espace*

Mais vouloir revenir au début de l'histoire suppose qu'elle soit conclue une fois pour toutes, que les injustices soient réparées et que l'unité revienne. Les groupes de la Coutume reprisent le cours de leur histoire pour lui trouver une solution définitive. Tout se passa alors comme si la dévalorisation du temps en tant que durée historique avait entraîné la sacralisation de l'espace en tant que territoire.

Les coutumiers cherchèrent d'abord à faire renaître la structure originelle de leur espace sur les anciennes pirogues de Semo-Semo les clans-fondateurs devaient retrouver leurs lieux. Ils devaient, pour cela, abandonner les endroits d'aventure qu'ils occupent trop souvent pour rouvrir avec les rites d'usage les grandes places de danse et les anciennes barrières d'habitat sur lesquelles leurs ancêtres vivaient autrefois. Ce peuplement devait se remodeler sur le réseau des lieux-fondateurs de l'organisation traditionnelle de l'espace.

Les groupes traditionnels s'efforcèrent aussi de faire renaître coutumièrement les « terres mortes », c'est-à-dire l'ensemble des territoires désertifiés à la suite des guerres et des épidémies du siècle dernier. Selon la tradition, l'occupation *de facto* et l'usage effectif, encore moins le droit de conquête, ne suffirent pas à justifier les droits sur la terre : la terre en effet n'est pas un avoir, mais un être ; on ne la possède que si l'on s'identifie à elle. Si les habitants « réels » d'une terre ont disparu, c'est aux *napang niel*, aux alliés les plus proches, par le sang et par la proximité géographique, qu'il revient de l'occuper à nouveau. Ils feront alors renaître cette terre par le rite, en redonnant des « vies » au groupe disparu, en occupant ses lieux primordiaux et en reprenant ses noms.

C'est bien ainsi toute une vision du monde qui se déploie à partir d'une stratégie spatiale. Les groupes coutumiers ne cherchaient pas à mieux répartir la population dans l'espace de l'île, ils voulaient reconstruire la structure initiale de façon à faire revenir chacun là où est son identité ; bref ils voulaient rétablir la supposée harmonie originelle existant entre les hommes et les lieux. Sur les « vrais lieux » devaient en effet revenir les « vrais hommes ». Une fois l'espace sacré reconstitué et habité par ses vrais habitants, la société de la Coutume devait retrouver son identité, son unité, sa paix intérieure et l'ensemble de ses pouvoirs.

### *Un monde de banians et de pirogues*

Revenu à ses lieux, l'homme doit y rester rivé ; seuls les grands hommes ont droit à une certaine liberté et à une part de mobilité. Dans la pensée traditionnelle, c'est l'excès de déplacement ou plutôt son absence de contrôle qui crée le malheur. Un chrétien de Lowthel me résumait, un jour, cette idée en disant : « Kastom i talem : yu fala i stap, i stap. Sapos yu muv, yu spoilem kraound blong fren blong yu ».

ce qui signifie « La Coutume dit toujours : restez chez vous, c'est parce que vous bougez que vous cassez les droits des autres sur la terre. » Pour les tenants de la pensée traditionnelle, les conflits et les « vols » de terre sont apparus parce que les hommes ont quitté leurs lieux et leurs routes. La mobilité incontrôlée signifie la guerre. La société de la Coutume ressemble à l'image d'un monde de banians fixés sur la terre. Le destin de l'homme est de se réaliser sur place, en plongeant ses racines dans la profondeur de la terre et en poussant ses frondaisons vers le ciel. L'arbre est la métaphore de l'homme, comme la pirogue est la métaphore du groupe. Chacune des petites sociétés de Tanna est une pirogue, faite du bois de l'arbre, structure mobile avec ses routes, ses ports et ses réseaux. L'homme suit les routes de sa pirogue et si, au cours de l'histoire, la société du réseau s'est obscurcie et l'ordre de la Coutume brisé, c'est précisément parce qu'il s'est égaré et a suivi d'autres routes.

Cette « dernière loi » éclaire le problème complexe des fuyitifs des guerres traditionnelles, bannis de l'ordre social ou migrants intérieurs. La Coutume pose le principe que s'ils n'ont pas été adoptés et n'ont pas reçu, sur leur territoire d'accueil, des noms issus de ce territoire, ils deviennent des « hommes-flottants ». Une seule solution s'offre à eux : reprendre la route par laquelle ils sont venus et rejoindre les lieux d'où ils sont partis. Si ce retour reste impossible, les fuyitifs sont tenus de demeurer dans une position sociale effacée et dans un statut politique modeste. Hors de leurs lieux et privés de « routes », les « hommes-flottants » sont dépourvus d'identité. Ce sont des « ombres » qui ne peuvent exister « qu'au nom » de ceux qui tiennent le territoire. Ils doivent s'adresser aux maîtres du territoire pour avoir le droit d'utiliser les routes de l'échange rituel et bénéficier des alliances de mariage <sup>1</sup>.

Le projet des partisans de la Coutume doit-il être considéré comme un projet idéologique glacé qui soumettrait une fois pour toutes les hommes à la dictature du territoire ? Aux malheurs de l'histoire, on substituerait alors le despotisme de l'origine. En fait, si certains « fondamentalistes » de la Coutume l'entendaient bien ainsi, le but de la grande partie des tenants de la pensée traditionnelle était d'un autre ordre. En recréant l'espace sacré de la *nepro*, c'est l'unité politique et l'égalité des conditions de vie sur Tanna qu'ils espéraient voir renaître. Les limites créées à l'intérieur des pirogues du temps des hommes

1. Toutefois, une certaine souplesse d'adaptation des principes aux situations existantes peut ressurgir à nouveau, une fois ces principes bien établis. Il est toujours possible en effet d'occuper un autre lieu ou de se prévaloir d'un statut, au nom d'un autre, pour autant que les « hommes réels » de ce lieu ou de ce statut n'y voient pas d'objection ou y trouvent avantage.

devaient disparaître, au bénéfice d'un « communisme agraire » autorisant un partage communautaire des biens. Si la société traditionnelle apparaît parfois fondée sur une conception aristocratique des statuts sociaux<sup>1</sup>, elle considère les hommes comme étant égaux face aux biens matériels. Sur le territoire indivis de la pirogue, chacun doit pouvoir agir, cultiver librement et jouir du même statut économique. Le projet politico-culturel des groupes coutumiers, loin d'être une « réaction », débouchait en fait sur un espoir de dépassement des contradictions modernes. Le « mythe de l'éternel retour » en constituait le cœur : revenir au « temps du rêve » passait par le retour aux lieux et aux routes où ce rêve naquit. En procédant à ce choix, les tenants de la pensée traditionnelle pensaient qu'ils seraient plus forts pour répondre aux problèmes de la « nouvelle société » et de ses biens économiques.

### *La coutume et l'argent*

Les groupes John Frum des White Grass reçurent un jour la visite d'un homme d'affaires allemand du nom de Weiseman, spécialiste de charcuterie en tout genre. Longeant le côté nord-ouest de l'île et ses vastes étendues de savanes quasi désertes, Weiseman conçut le projet d'y édifier une station d'élevage moderne, de type ranch, couvrant environ 2 000 hectares. Un navire-usine devait venir s'approvisionner régulièrement en bêtes sur pied, bétail et cochons, et les transformer en boîtes de conserve durant le trajet vers les lieux de consommation situés à la périphérie du Pacifique. Weiseman, avec ses grands chapeaux qu'il changeait souvent, sa mine joviale, ses cigares, ses cadeaux et un enbonpoint remarquable, plut aux John Frum qui lui trouvèrent un « air américain ». Ils acceptèrent de lui offrir en location, pour une somme symbolique, les terres — contestées — des White Grass et ajoutèrent l'apport de leur main-d'œuvre. L'homme d'affaires détacha sur place l'un de ses agents, Frantz Bühler, avec tout un matériel d'exploitation : une Land Rover, deux tracteurs, des rouleaux de barbelés, des charrues, etc. Devant ces fabuleuses machines, il sembla soudainement aux John Frum que le « cargo » arrivait enfin sur Tanna. On était en 1977.

1. C'est en particulier le cas de la « deuxième société » de Tanna, créatrice de la *Kweriya*, des seigneurs *vrèmèra* et des moitiés politiques.

Les réseaux John Frum des White Grass rêvèrent un moment. Un moment seulement car cette entreprise, comme la plupart des projets miraculeux que l'archipel semble susciter à plaisir, s'enlisa assez vite. Weiseman fit faillite et Bühler, brouillé avec lui, continua seul, deux années durant, le « business » des White Grass en cultivant des vastes champs de pommes de terre. Après cela, il partit pour le Brésil, abandonnant tout son matériel au village d'Imanaka.

Malgré ce bilan négatif, l'enthousiasme avec lequel le projet fut reçu et l'énergie qui y fut consacrée révèlent que les John Frum sont loin d'être hostiles au « progrès », pour peu qu'ils aient l'impression que le « développement » vienne d'un « territoire ami » et qu'on leur laisse la liberté de s'organiser selon leurs propres critères, comme Bühler le comprit. A la différence des groupes chrétiens du littoral d'où émergent plus fréquemment des entrepreneurs individuels de type capitaliste, les actions de développement économique en milieu coutumier ne peuvent réussir que dans le cadre des liens communautaires et des alliances traditionnelles. Un système que résume le mot de « compagnie » — « kompani » en bislama — c'est-à-dire le regroupement d'alliés proches travaillant en équipe sur une base égalitaire et thésaurisant dans une caisse commune les bénéfices de leur travail. De ce fait, l'idée du développement est acceptée, mais l'argent représente un concept étranger, une valeur en quelque sorte illusoire venue d'ailleurs. Il fascine, bien sûr, à la manière d'un « caprice » qui n'atteint jamais les cercles de l'essentiel. Au fond, pour les coutumiers, l'argent est... une « coutume » des Blancs. La leur étant liée aux fondements, à la terre et à la magie, l'argent européen ne peut acheter ni l'une, ni l'autre. Voici pourquoi la société traditionnelle ne peut s'expliquer par une approche « matérielle » définie en termes de désir ou de motivations économiques ; dans la Coutume la valeur sacrée terre-vie prime la valeur profane argent-profit. Cette attitude, qui conduit à un certain détachement, ressort bien dans l'attitude des groupes coutumiers devant l'échec régulier des projets de développement et la retombée périodique des espoirs qu'ils soulèvent.

Lorsque Bühler, découragé, quitta les White Grass pour des cieux plus bénéfiques, les John Frum, qui voyaient s'évanouir leur projet miraculeux, ne lui en tinrent pas rigueur. Après lui avoir fait une grande fête d'adieu ils laissèrent sereinement rouiller les deux tracteurs et la charrue. La Land Rover, devenue inutilisable, allait lentement se délabrer parmi les herbes folles. Autre exemple : le tort causé à la coopérative du Centre Brousse <sup>1</sup>, après l'indépendance, lorsque

1. Le GAM (Groupement Agricole et Maraîcher), créé avec le soutien du délégué français, André Pouillet.

cessa l'aide à la production maraîchère et que le Service de l'Agriculture orienta sa politique vers le développement du café, n'engendra pas de sentiment de catastrophe parmi les coutumiers.

Mais le plus révélateur est l'attitude des John Frum d'Ipeukel à l'égard de leur volcan, centre d'attraction principal des touristes. L'Australien Bob Paul, établi à Tanna depuis 1946, créa dans les années 1960, la compagnie « Tanna Tours », entreprise touristique qui prenait en charge les « tours » de l'île organisant des visites dont le volcan et, secondairement, les chevaux sauvages des White Grass étaient les pôles d'attraction. A partir de 1970, les incidents étant devenus de plus en plus fréquents avec les occupants des lieux, Bob Paul voulut s'entendre avec eux en leur proposant un intéressement. Il offrit notamment aux gens d'Ipeukel une somme de deux dollars australiens (4 FF de l'époque) par touriste, ce qui représentait une somme non négligeable. Mais le problème de Bob Paul venait de ce que les membres de la communauté John Frum de Sulphur Bay le considéraient, sans doute à tort, comme l'allié politique inconditionnel des militants du Vanuaaku Pati. Leur raisonnement était le suivant : à Lenakel le magasin de Bob Paul, sa maison et ses bungalows pour touristes se trouvaient au milieu du territoire chrétien à prédominance « Vanuaaku », donc Bob Paul était l'allié des « Vanuaaku ». Après avoir accepté la proposition de l'Australien ils revinrent sur leur décision et fermèrent leur volcan aux touristes, imités par leurs alliés des White Grass pour les visites aux chevaux sauvages. En dépit d'incidents violents qui émaillèrent la fermeture du volcan <sup>1</sup>, celui-ci resta interdit pendant neuf mois, en 1977 et 1978. Pour expliquer le sens de leur décision, les gens de Sulphur Bay envoyèrent au délégué français de l'époque une lettre qui s'achevait ainsi : « No tourist, no money, no problem <sup>2</sup> ». En d'autres termes, on estimait que la meilleure façon d'éviter les problèmes d'argent était de ne pas en avoir.

En réalité, le débat était déjà politique. L'un des leaders politiques « modérés » de Port-Vila avait tenté de créer une compagnie touristique rivale de celle des « Tanna Tours », « la Yasur Compagnie ». Son but était d'enlever le monopole de fait à la compagnie de Bob Paul. Il échoua mais il faut dire que les groupes John Frum, peu

fut une incontestable réussite agricole et sociale. Les gens du Centre Brousse mettaient en culture plusieurs hectares de surfaces agricoles communes qu'ils cultivaient à tour de rôle par un travail d'équipe. La vente des pommes de terre notamment amena une certaine prospérité dans le Centre Brousse. Ce projet, soutenu par la Résidence de France, fut abandonné après l'indépendance, sans que l'on sût si ce renoncement était dû à des raisons politiques ou économiques.

1. Bob Paul et le gendarme français Willy Urban faillirent un jour en venir personnellement aux mains sur les pentes du volcan. Des touristes qui voulaient monter furent repoussés à coups de pierre et leurs chauffeurs mélanésiens frappés, les batailles rangées furent incessantes entre les villages riverains du volcan : Ipeukel et Yaneumwakel.

2. « Pas de touriste, pas d'argent, pas de problème. »

motivés, lui apportèrent peu d'aide. « Tout cela nous fatigue » disaient-ils souvent.

Quant à Mweles, il me dit lui-même, peu après avoir décidé de barrer l'accès du volcan : « On croit que nous voulons de l'argent ou que nous sommes jaloux de celui que gagne Bob Paul. Mais ce n'est pas vrai. J'ai fermé le volcan parce que je suis las des querelles suscitées par l'argent. » Le peuple, lui, ajoutait : « Kastom i no laikem money », « La Coutume n'aime pas l'argent », ce qui peut se comprendre par l'idée qu'il ne faut pas mélanger les genres. Comme on s'en doute, une telle philosophie n'était pas toujours aisément compréhensible et le commerçant Bob Paul, désabusé, m'affirma : « C'est le jour où j'ai commencé à vouloir partager mes bénéfices et à intéresser les John Frum à mon business que mes ennuis ont commencé. »

### *La survie et le bien-être*

Ces diverses attitudes résument bien l'attitude mentale des groupes John Frum et des Coutumiers devant l'argent. Le développement compte moins en soi que par le symbole qu'il représente. Les diverses actions de développement furent accueillies à Tanna un peu comme les adductions d'eau opérées par le service du Génie rural du Condominium : les gens de Tanna les acceptaient lorsqu'elles venaient du territoire de leurs alliés, il les refusaient si elle prolongeaient des sources ou des canalisations venant de territoires adverses. Une attitude qui s'inscrit dans la logique du système de l'échange rituel où la signification du don tient moins à sa valeur qu'à sa qualité d'origine. Pour l'homme de la Coutume, le cadeau d'un ami ou d'un *napang niel* aura toujours plus de valeur que le cadeau d'un étranger situé hors du système d'alliance. Le développement est perçu comme un *niel*, c'est-à-dire un don qui s'inscrit dans un système d'alliance et vient par une route précise. C'est moins la matérialité du don qui compte, que la valeur du système d'alliance par lequel il arrive.

L'organisation communautaire en « compagnie » et le refus concomitant de l'entrepreneur individuel qui, pourtant, représente la cible essentielle de la plupart des actions de développement d'aujourd'hui, résultent de cette même attitude d'esprit. L'idée qu'un homme seul puisse réussir en faisant travailler les autres reste mal acceptée par une société fondée sur l'échange égalitaire et la distribution générale

des biens. L'argent, lorsqu'il survient, doit circuler dans la chaîne des alliés : on dit qu'il est une « *grass kirt* <sup>1</sup> », c'est-à-dire une valeur mouvante qui passe de main en main. Un homme seul qui garderait pour son propre usage l'argent qu'il gagne, tournerait le dos aux valeurs de sa propre société, ce qui exclut l'idée même d'entrepreneur. C'est d'ailleurs tout autant pour éviter le détournement des bénéfices par un entrepreneur que pour empêcher la traditionnelle circulation des biens que les compagnies se constituent aujourd'hui en groupes de production qui thésaurisent collectivement les bénéfices.

Pour les hommes de la Tradition, l'argent peut être éventuellement gagné en imitant la façon des Blancs qui consiste à tout vendre, à tout acheter et à ne jamais rien donner — car c'est à peu près en ces termes que les Mélanésiens définissent la « Coutume » européenne et par extension celle qui règne à Port-Vila, capitale de l'archipel. Il ne peut être considéré comme une fatalité. En revanche, l'alliance avec les Blancs qui contrôlent la route du bien-être matériel demeure une possibilité, voire un impératif. C'est peut-être d'ailleurs là l'un des sens profonds du rêve des groupes John Frum qui se cherchent des alliances avec des alliés mythiques situés dans l'au-delà des mers. La vraie prospérité viendra de cette sorte d'amis. Dans cette perspective, les actions de développement ne sont pas accueillies comme de nouvelles activités productives. Les objets modernes sont les signes symboliques du « bonheur de modernité » qui se trouvent au bout de cette route : on les recherche pour s'en parer ou comme des éléments de prestige, mais on ne les considère pas comme les éléments intégrés d'un système de production nécessaire.

Les valeurs de la Coutume s'exercent au niveau de la survie, alors que les valeurs de la modernité se jouent au niveau du bien-être. Au fond, les coutumiers, s'ils désirent les objets-symboles du bien-être des Blancs, ne souhaitent pas pour les obtenir mettre en péril la sécurité de leur propre système de vie. Comme ils le disent souvent : « Les Blancs ont l'argent, nous avons la Coutume » ; il s'agit bien en effet de deux systèmes de valeur et de deux modes de représentation différents. Les groupes de la Coutume sont parfaitement conscients que les valeurs de l'économie marchande contredisent celles de l'économie de l'échange entre alliés qui est au cœur de leur système. La modernité les fascine mais elle ne les séduit pas : le mirage est dangereux.

1. Jupes de fibres multicolores dont les femmes se vêtent lors des rituels, faisant partie de la circulation des dons lors des rituels d'alliance.

## *La nation est une pirogue*

Tant que la société de Tanna n'aura pas trouvé en elle-même les forces qui la feront se réunir sur ses propres bases culturelles et politiques, toute action, tout projet qu'on lui proposera ne pourra que s'embourber dans l'actuelle situation de division et, par là, se dénaturer. L'idée d'une nation indépendante, accueillie avec enthousiasme par les groupes chrétiens anglophones, apparut à l'inverse aux coutumiers comme un masque derrière lequel se dissimulait le pouvoir hégémonique que les groupes chrétiens évolués cherchaient à imposer de nouveau sur Tanna. L'alliance des coutumiers avait le sentiment que le nouveau pouvoir étatique national risquait de se révéler beaucoup plus dominateur que l'ancien pouvoir colonial. Et l'idée même d'un état national, organisé à partir d'une autre île que la leur, ne leur paraissait pas acceptable. Dans leur vision politique la nation n'est pas un système territorial classique, un « pré carré », organisé par un état et borné par des frontières, c'est une chaîne à mailles souples, nouée par des réseaux d'alliances et structurée par un espace réticulé de routes et de nexus de lieux. Pour la Coutume de Tanna, la nation est une pirogue qui circule librement.

Cette « nation » traditionnelle qui prolonge la métaphore de la « pirogue » ne se ferme pas avec une frontière. Tous ceux qui, à un titre ou à un autre, partagent une vision ou une solidarité quelconque, en font partie. La nation de la Coutume, c'est donc ce réseau d'alliance fraternel qui peut aller très loin, au bout du monde connu, comme il peut s'arrêter de suite, à la porte du plus proche voisin. Inversement, la nation moderne, dont le Vanuaaku Pati était porteur, appartenait à un autre espace d'alliance. Face à elle John Frum et païens rêvèrent d'un autre projet. C'est parce qu'un ensemble de groupes égaux et complémentaires s'enchaînent les uns aux autres que la pirogue de l'alliance peut librement circuler. Ce n'est donc pas un centre qui est nécessaire à la pirogue, mais le consensus de tous les points égaux qui se trouvent sur le trajet. Si tel n'est pas le cas, l'espace social se pulvérise. Les pirogues se figent, les trajets se disloquent, la société entière se désagrège. On impose donc au maillon douteux d'une route d'alliance qu'il taise son sentiment ou qu'il quitte le territoire. Une minorité en désaccord est un luxe qui ne peut s'offrir une telle société.

Dans l'espace politique de la Coutume chaque lieu fondateur est souverain et représente une unité parfaite, un lieu absolu, qui contient en lui-même, comme les monades de Leibnitz, un « principe matériel et spirituel, simple, inétendu, indivisible et actif ». Il en découle que chaque grand lieu est primordial, même si d'aventure il tient son pouvoir et son existence d'un autre qui lui est plus originel. Dès lors, les groupes traditionnels de Tanna sont libres ; ils admettent entre eux des préséances selon leur ordre d'apparition sur le trajet, mais non des allégeances. Les pirogues qui se succèdent en grappes sur le trajet de l'alliance vivent les unes par les autres et tirent leur existence de leurs relations multiples, dans la liberté. Personne ne saurait édicter une loi pour les autres, aucun groupe ne saurait occuper l'un un centre, l'autre une périphérie ; tous sont complémentaires, solidaires, nécessaires et égaux.

On comprend que cet espace « anarchique » se construise dans une dimension espace-temps qui ne s'accorde que malaisément avec les conceptions de l'État-Nation moderne. L'espace politique moderne fonctionne grâce à la force que le centre exerce sur la périphérie, que cette force soit de nature démocratique — la loi de la majorité — ou encore de nature dictatoriale — la loi du parti ou du « Grand Frère ». En Mélanésie traditionnelle, où l'espace politique n'a pas de centre mais des lieux-fondateurs, la libre alliance entre les membres du corps social est la seule issue possible. Cela ne rend pas d'ailleurs la société nécessairement plus pacifique, mais l'anime prodigieusement, en conférant à la vie politique locale une dimension beaucoup plus individualisée. En bref, le contrat social mélanésien dans la mesure où il implique l'existence d'un trajet d'alliance, où tous se révèlent en consensus, suppose en même temps que tous soient égaux et à la limite que tous soient « des mêmes ». La société égalitaire implique en définitive une certaine homogénéité. Elle ne peut, sinon, convenablement fonctionner.

Dans leur opposition politique, les groupes coutumiers obéissaient à une certaine logique lorsque face à un état moderne ancré dans un camp chrétien où ils se sentaient à l'avance étrangers et tout autant dominés, ils cherchèrent, comme ils le dirent, à « se retirer ». Les leaders du Vanuaaku Pati en étaient bien conscients, qui conclurent que les mouvements coutumiers étaient « rebelles » dans l'âme et qu'il fallait les briser. La crise de Tanna fut donc posée et vécue, jusqu'à son dénouement, comme un double conflit, politique et culturel.

## *Les grands hommes et les commissaires*

Lorsqu'à partir de 1978, les groupes coutumiers se proclamèrent souverains et hissèrent le drapeau de ce qu'ils appelèrent la « Nation de Tanna », le conflit sur le terrain prit une tournure de plus en plus violente, opposant, dans une certaine mesure, les grands hommes aux « Commissaires politiques ». En s'affirmant en tant que nation, les tenants de la Tradition allèrent très loin, beaucoup plus loin que ne l'aurait impliqué un mouvement de retour pur et simple à la Coutume. Les chemins d'alliance de la Coutume se nouèrent en un mouvement politique dur, disputant le pouvoir dans l'île au réseau créé par le Vanuaaku Pati. En s'affrontant pour le *leadership* politique, chacun des deux camps s'efforça de répondre à son avantage à l'éternelle question que la société insulaire semble s'être posée de tout temps : « Qui a le droit de dicter la loi sur Tanna ? ». Dans le cas présent étaient-ce les représentants du nouveau gouvernement central ou bien les maîtres des lieux d'où partait la parole de la Coutume ?

Le VAP avait créé une organisation solide, quadrillant l'île et reposant, pour l'essentiel, sur le réseau des villages presbytériens. Dans chaque secteur territorial, le parti avait nommé ce qu'il appelait un « commissaire politique », responsable du district et de l'organisation des militants : souvent le pasteur presbytérien et le commissaire politique local ne faisaient qu'une seule et même personne. Dans le gouvernement formé au début de 1980 par le Vanuaaku Pati, après sa victoire électorale dans l'ensemble de l'archipel, quatre ministres sur dix, dont le Premier, furent des pasteurs ou des prêtres anglicans. La devise nationale devint « Long God yumi stanap » (« En Dieu, nous progressons »). Cette forte coloration religieuse se doublait d'un progressisme politique : le nationalisme du VAP s'affirme en effet « démocratique », « populaire » et solidaire des autres peuples du Tiers Monde. Le discours tenu par ses leaders s'apparente à celui de la plupart des leaders progressistes des jeunes nations du Tiers Monde : fierté nationale, souci de l'unité, volonté de développement, refus de toute forme de dépendance ou d'alignement envers les anciennes puissances de tutelle ou envers les grands blocs politiques du nord et du sud de l'hémisphère, enfin soutien aux autres peuples en lutte pour leur indépendance.

Au début, les leaders du VAP voyaient dans le mot « Coutume » le symbole de l'unité historique et culturelle de la nation qu'ils voulaient créer. Si le projet du VAP était résolument moderne, puisqu'il visait à la construction d'une nation faisant son entrée dans le concert des autres nations du monde, il s'attachait toutefois à vouloir bâtir celle-ci sur des racines mélanésiennes et sur un retour, non pas à la lettre de la tradition, mais au moins à l'esprit de ses valeurs. Le passé mélanésien préexistant au « contact blanc » fut donc réhabilité et la Coutume, en tant que reflet culturel de ce passé et expression de sa mémoire, devint le symbole de l'identité mélanésienne. Toutefois, la puissance de ce symbole, sa charge émotive, son ambiguïté aussi, pouvaient être interprétées dans de multiples sens et servir tout autant de cri de ralliement que d'appel à la division.

Que fallait-il donc entendre par Coutume ? La mémoire du passé mélanésien, un héritage culturel, des valeurs ou, comme le proclamaient les groupes modérés de Tanna, un système d'organisation du monde et de la société ? Pour les gens de Tanna, la Coutume allait encore plus loin ; elle était aussi une « nation ». Les leaders nationalistes, quelque sympathie qu'ils aient eue pour leur héritage culturel, ne pouvaient aller très loin dans l'adhésion au concept de la Coutume. Elle les satisfaisait, si elle restait un vague concept d'identité mais leur paraissait dangereuse, lorsqu'elle se cristallisait en système local d'organisation pouvant déboucher sur des mouvements sécessionnistes. Et, de fait, certains leaders de l'opposition modérée se servirent de l'idéologie de la Coutume pour refuser l'existence même d'un pouvoir central, à plus forte raison s'il était tenu par leurs adversaires. Dans une interview publiée le 28 février 1980 par l'hebdomadaire « Nasiko », Jean-Marie Leye, président du Parti Fédéral et du « Tan-Union », affirmait : « Nous tenons notre pouvoir de la Coutume et de nos ancêtres. Les gens d'une île ne veulent pas être dirigés par ceux d'une autre île. C'était comme cela avant l'arrivée des Européens, cela le sera après leur départ. Nous voulons revenir à l'état des choses où elles se trouvaient avant. Car c'est en respectant la Coutume que nous serons libres. Nous suivions la Coutume avant l'indépendance, nous la suivrons à nouveau après. »

Les leaders du Vanuaaku devinrent de plus en plus méfiants. Le père Walter Lini, prêtre anglican et Premier ministre, résuma la situation telle qu'elle apparaissait aux yeux des dirigeants nationalistes : « Certains se sont emparés de l'idée de " Coutume " pour refuser totalement les idées de développement et de démocratie dans ce pays. A Santo et à Tanna, des populations ont été entraînées dans des positions extrêmes par des gens qui revendiquaient faussement le

respect des valeurs traditionnelles. La Coutume est alors devenue une arme politique, d'une façon qui n'a plus rien de mélanésienne<sup>1</sup>. »

La querelle sur la Coutume pouvait faire sans doute l'objet d'un débat intellectuel à Port-Vila, mais pas à Tanna en raison de l'histoire singulière de l'île. La Coutume, ici, n'était pas une théorie, mais une « vision », une croyance et une « alliance » qui se transformait en « arme politique ». Et dans l'île, où les grands hommes s'opposaient tous les jours aux Commissaires, le compromis était impossible.

Aux yeux des militants du Vanuaaku Pati de Tanna, la Coutume s'affirmait de plus en plus comme un symbole dangereux manipulé par quelques-uns pour asseoir leur pouvoir personnel et empêcher le légitime mouvement nationaliste d'arriver à ses fins. De symbole culturel elle devenait symbole d'obscurantisme, ce qui s'expliquait par le manque d'instruction de ses partisans. On revint ainsi au vieux et très ancien cliché séparant les chrétiens de la « Skul » des païens de la « Kastom », c'est-à-dire entre ceux qui avaient reçu la « lumière » de l'instruction et ceux qui se complaisaient dans les « ténèbres » de l'irrationalité. Lorsqu'en mars 1979, une commission d'enquête se rendit à Tanna pour essayer de faire cesser les troubles qui régnaient sur l'île, elle chercha d'abord à comprendre ce que recouvrait, pour les uns et les autres ce mot apparemment si explosif de « Coutume ». Personne ne put lui donner une réponse définitive. Seul le Pasteur Korisa, alors Commissaire Politique du Vanuaaku Pati, à Lowkataï, donna une réponse relativement claire : « Coutume est un grand mot. Je ne sais pas ce que vous entendez par lui et quant à moi, il m'est impossible de définir la Coutume. Aujourd'hui de nombreuses personnes ignorent ce que signifie Coutume : le mot revêt différentes significations selon celui qui parle. C'est un très vaste sujet qui touche notre vie quotidienne. » Puis, comme la Commission le pressait de nouvelles questions : « Avec ce mot Coutume, il me semble que nous déterrons des affaires que nous avons déjà enterrées depuis longtemps. Certains groupes ici se servent de la Coutume pour maintenir l'ordre. »

Ce à quoi, Charley Nako, leader coutumier du mouvement *kapiel* et député du « Tan-Union », rétorqua un peu plus tard, lorsqu'il fut lui-même interrogé : « Ceux qui vont trop souvent à l'église ou à l'école n'ont jamais très bien compris le sens de la Coutume. Ils ne le connaissent pas et s'en sont toujours moqué. Pour nous, la Coutume, c'est être libres de vivre comme le faisaient nos ancêtres. » Et son

1. Walter Lini, *Beyond pandemonium : from the New Hebrides to Vanuatu*. Wellington et Suva (USP), Fidji, H. Lini éditeur, 1980.

demi-frère Kasso insista : « La paix n'a jamais régné entre le parti du pasteur Korisa et notre parti coutumier. Nous avons fait à manger pour eux, nous les avons invités, mais ils ne sont jamais venus nous écouter <sup>1</sup> [...] »

Cet échange de petites phrases illustre assez bien le dialogue de sourds entre les deux parties. Un Mélanésien d'Ambrym, sympathisant du VAP, qui faisait alors office de délégué pour le compte de la Résidence britannique, résuma de façon plus abrupte ce qu'il entendait, lui, par Coutume : « Pour la plupart des hommes d'ici, Coutume signifie boire le kava, demeurer ignorant et n'appartenir à aucune religion. » En vérité, les deux camps ne dialoguaient plus depuis longtemps et se déniaient respectivement la moindre parcelle d'authenticité. Aux yeux des partisans du Vanuaaku Pati, revenir à la Coutume était non seulement revenir en arrière, mais s'embarquer pour l'enfer. Le drame voulut qu'à Tanna, cette île extrémiste et rebelle, peuplée d'esprits logiques, il y eut à la fois les partisans les plus convaincus de la modernité et les partisans les plus motivés d'une restauration de la Coutume. Non sans intelligence, les uns et les autres situèrent le nouvel antagonisme dans le terreau de leur propre histoire, aggravant ainsi son caractère passionnel.

Les coutumiers, à qui l'on déniait l'existence d'une vraie Coutume, réagirent par la surenchère et la fuite en avant. Il en fut de même pour les chrétiens, à qui l'on refusait le droit à l'existence d'une vraie politique. Les deux mouvements accomplirent chacun leur spirale jusqu'au point où ils se heurtèrent au milieu de l'arène. Ce jour-là, l'île devint folle.

1. Kasso signifiait par là que les gens du VAP n'avaient jamais cherché à discuter avec eux, ni à les rencontrer vraiment, mais qu'ils étaient simplement venus pour les dominer.

## Conclusion



Dans un texte superbe, Michel Serres entre en dialogue avec le paysage de la grande plaine chinoise, terre continentale s'il en est. Il revient alors aux sources de sa propre identité ; paysan de la plaine de la Garonne et gascon, il s'éprouve comme un marin. A ses yeux, les paysages de la plaine sont ceux de l'Océan, l'espace est une mer, le problème, comme dans l'île, est d'en trouver la sortie. Le ciel, écrit-il alors, est la seule issue possible de la plaine : « Par le haut, par en haut. Tous filent par en haut, comme nous en plaine... Planer vers le vertical reste la seule direction possible <sup>1</sup>. »

Les hommes des îles de Mélanésie, et peut-être ceux de toutes les îles, éprouvent un autre sentiment. Ils ne portent pas leur regard vers le ciel mais vers la terre. Ils ne sont pas de plaine, mais d'île, non pas d'espace, mais de lieux. Plus qu'ils ne cherchent à planer, leur regard creuse et s'enfonce.

Le peuple navigateur venu du nord qui, voilà quatre ou cinq millénaires, sans doute même davantage, découvrit les îles de l'archipel en arrivant par pirogue, fit de chacune de ces îles « hautes », au relief

1. Détachement, Flammarion, 1983.

volcanique souvent déchiqueté versant droit dans les eaux, autant de territoires et de lieux où il s'enracina. De ces terres brisées, hors du temps, et à l'espace rare, ils firent un destin. Leur territoire devint alors la seule vraie valeur. La vérité des îles mélanésiennes plonge dans la terre et vers les entrailles souterraines du monde. L'arbre est la métaphore de l'homme ; il ne s'élanche vers l'infini du ciel que parce qu'il chemine dans la terre. Et l'homme qui se tient droit dans son lieu s'enracine avec lui dans l'univers de la profondeur. La terre est un ventre dont les hommes sont les fils. L'espace est une mer, une valeur « flottante », sans profondeur, sans durée, dérisoire au fond. Seule compte pour l'homme la qualité de ses racines ; autant de fondations dans l'espace, autant de points fixes dans la mouvance des flots.

Mais si l'homme est un lieu, individuel et autonome, la société est un trajet, un réseau qui se découvre et se structure par ses routes. Dans l'île de Tanna, la pirogue ou *niko* est la métaphore du groupe. Le lieu enracine l'homme mais la pirogue qui le tire vers la route lui délivre des alliances. La pirogue vient de l'arbre, mais son destin passe l'arbre ; elle va de lieu en lieu, d'île en île, partout où la mènent ses routes. C'est là le sens ultime de la pirogue des John Frum qui cherchent en rêve la route la plus lointaine vers le plus puissant des alliés. Les coutumiers païens ont aussi construit leur pirogue à la suite d'un pacte né d'un voyage-fondateur et fondé sur la mémoire d'une route : celle que Ya'uto suivit dans le « grand large » pour savoir enfin si la vérité des missionnaires était bien, ou non, une vérité universelle. Les chrétiens ont bâti leur propre société et leurs systèmes d'alliances sur la même question, mais en donnant une réponse inverse à celle des païens.

La société de l'île ressemble à un vaste réseau, ponctué de lieux où chacun plonge son identité. Pas plus qu'il ne peut y avoir de sens à ces lieux sans qu'une route ne les relie, il ne peut y avoir d'homme sans pirogue. L'homme-arbre ne vit que par le groupe-pirogue qui donne les alliances nécessaires à sa survie et à sa reproduction. Chaque territoire de la Coutume est ainsi un bout de route, un *nexus* de lieux, un système d'arbres et de pirogues. Le territoire de l'île est une mer que l'on ne possède pas mais qu'on parcourt. Les lieux sont des grappes d'îles égrenées le long des routes de la pirogue. Chaque territoire est un archipel entouré de terre et de mer.

L'image de l'espace insulaire — l'île entourée d'eau que l'on atteint en pirogue — se reproduit ainsi dans la métaphore de l'organisation de l'espace. Par la force de cette vision, l'espace de l'archipel redevient uni : l'homme de la pirogue peut enfin vivre sur l'île, comme s'il n'en était rien, comme si la rupture du lien n'avait jamais eu lieu,

comme si l'harmonie originelle était enfin retrouvée. Il compense le manque d'étendue par la profondeur et il oublie la finitude de son espace grâce à l'infinité de ses routes.

La société mélanésienne s'affirme ainsi tout autant comme une société de racines que de voyages : ses arbres sont des pirogues et ses pirogues sont des arbres. S'il n'avait pas gardé au plus profond de son identité cette ambiguïté initiale, l'homme des îles serait peut-être devenu fou. La société mélanésienne a cherché constamment à maintenir ouvert le lien. Elle a cherché à pallier le confinement de l'espace en diversifiant son territoire, en l'enrichissant d'autant de signes et de lieux qu'il lui était possible d'en inventer ; elle a cherché ensuite à en briser les isolements physiques.

Les sociétés de l'archipel sont pour cette raison des sociétés construites dans un espace de relation aux structures fluides. Cette tentative consiste à redonner par la culture un lien que la nature refuse et à créer une harmonie dans un univers de ruptures. Peut-être le paradigme de la société océanienne traditionnelle tient-il dans cette recherche du lien par-delà les incertitudes de la nature ; peut-être repose-t-il seulement sur la réponse de la culture dans ce qui la confronte à cette même nature. En fait, les îles mélanésiennes ne semblent jamais s'être acceptées tout à fait comme des « îles » ; elles restent, comme toujours depuis le temps des origines, des pirogues errantes, ouvertes aux vents du monde. Sans ce « grand large » qui les fascine, elles ne pourraient vivre.

L'île de Tanna peut être considérée aussi comme une île philosophique. A un modèle exemplaire de société en réseau se heurtant à la construction d'un état au pouvoir politique centralisé, s'ajoute un conflit également symbolique entre la Coutume et la modernité. Ici la force du mythe traditionnel des origines s'oppose au mythe moderne du progrès. Le conflit qui opposa à Tanna les « hommes-lieux » et les « hommes-flottants » fut vécu comme un choc qui reflétait, à son échelle, un conflit d'idées à portée universelle.

Le rêve de la société des origines que les groupes coutumiers de Tanna projetèrent en idéal politique n'était pas seulement un discours : il s'appuie, comme on l'a vu, sur un territoire qui lui sert d'archétype et qu'il suffit de faire renaître pour redonner vie et signification à l'ensemble de la construction sociale. En réoccupant leurs lieux, en retrouvant leurs routes, les hommes réactivent en effet les fonctions et les pouvoirs qui leur sont attachés. La force culturelle de

cette société, son aptitude à la permanence, découlent de la relation existant entre le territoire et la société. Que tout bouge, que l'édifice social devienne décombres, la société de Tanna ne perdra rien de son héritage, pour peu qu'elle conserve la mémoire de ses lieux. En retournant à ses territoires, elle retrouve la clarté de ses origines et avec elle la force de se reconstruire identique à elle-même.

La société de Tanna en tant que *société de lieux* et de réseaux, où le mouvement de l'histoire revient, s'annule et repart pour décrire de nouveaux cercles, a sans doute une valeur d'exemplarité universelle. Cette société de la Coutume est au fond intemporelle ; elle se veut hors de l'histoire. Le temps qui se réduit à un mouvement dans l'espace ne peut qu'y décrire un cercle clos. Les lieux intemporels deviennent alors des lieux d'absolu. Ce n'est pas un hasard si un modèle de ce type s'est élaboré dans une île : dans son expression la plus achevée, il ne pouvait se créer que là.

Une certaine modernité, étatique et technique, semble à première vue condamner ce type de société, mais il n'est pas absurde de penser que la modernité fluide qui apparaît à la fin de ce siècle puisse contribuer à la faire renaître sous une autre forme. La nostalgie pour des types de société organisée à des échelles plus conviviales et mieux enracinée, un certain malaise humain dans les sociétés « évoluées », sont les indices d'interrogations qui en se jumelant avec le développement fabuleux des nouvelles techniques de communication, peuvent faire renaître de nouvelles sociétés du réseau. L'espace compact, organisé sur le modèle étatique des centres et des périphéries, risque alors de laisser place à un espace réticulé dont les centres seraient multiples, interdépendants les uns des autres et autonomes. En ce sens, la Coutume de Tanna représente bien plus qu'un modèle formalisé de société traditionnelle, elle risque un jour d'apparaître paradoxalement comme la préfiguration d'un modèle soudainement « neuf ».

Quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur la « Coutume » de Tanna, on doit reconnaître qu'elle a su créer un ordre culturel et une organisation qui ont permis au peuple mélanésien de vivre en harmonie avec son environnement. Plus encore, dans l'espace morcelé des îles, elle a fait naître un monde enchanté, où l'homme évolue dans un univers émotionnel riche de sens et de symboles. Enfin, grâce à elle, s'est forgée sur Tanna, une identité, jusqu'à présent irréductible. Pour cela, la Coutume a d'abord cherché à répondre à ce problème fondamental : comment vivre dans une île ? Posée de cette façon, la question renvoie aux prémisses : l'identité mélanésienne est apparue dans un monde où il semble que son premier problème ait

été de survivre, non pas matériellement, mais culturellement. Dans cet univers étroit, clos et brisé, elle s'est efforcée de recréer des conditions maximales de diversité : en donnant un supplément de sens à son territoire, elle a en même temps donné un surplus de richesse à la vie de ceux qui l'habitaient.

Le triomphe d'une certaine modernité risque peut-être un jour de réduire cette Coutume à un univers de décombres, comme c'est déjà le cas dans certaines régions de l'archipel ou dans d'autres îles de l'Océanie. On aboutirait alors à une situation qui n'est souhaitable pour personne. L'abandon de la Coutume serait probablement l'abandon des îles, et rien ne pourrait alors s'opposer à la fascination des « lumières de la ville », le seul des lieux de l'archipel où effectivement la Coutume perde toute raison d'être. Dans un tel cas de figure, la fin de la Coutume signifierait bien la disparition de la seule force culturelle encore capable d'opposer un frein à la migration vers les pôles urbains, qu'ils soient internes au Pacifique ou périphériques.

Vivre dans l'île ne peut en effet se limiter à y bien vivre. Dans un espace clos et si facilement marginalisé, les hommes n'ont pas seulement besoin d'un art de vivre mais plus profondément d'une raison de vivre. La situation de nombreuses îles ou archipels océaniques révèle que la disparition de la société traditionnelle s'est accompagnée de celle de la société tout court. Les cadres sociaux et culturels se sont brisés, l'espace est devenu neutre : rendu plus « productif » par les plantations commerciales, il est devenu soudainement sans attrait. L'exode vers les centres urbains et, pour peu qu'il soit possible, vers les métropoles périphériques, est alors devenu la norme. Dans ces îles sans habitants ne déambulent plus que des touristes éphémères...

Les cadres socio-culturels modernes se sont révélés à l'épreuve comme des constructions fragiles. La destruction de la Coutume océanique a « tué » l'organisation de l'espace qu'elle mettait en forme ; or la mort du territoire signe la mort du peuple qui l'habite. L'île de Tanna est l'une des dernières à échapper encore à ce phénomène. Elle a su conserver son héritage culturel ; de son passé mouvementé, elle tire aussi toute une tradition de résistance. Cette île est un symbole du monde.

## *Épilogue : retour à Tanna*

Le combat dans l'île reprendra-t-il ? Je suis revenu à Tanna, cinq ans après. L'île était calme et la paix, curieusement silencieuse. Les gens des groupes coutumiers qui avaient été le fer de lance de la révolte se taisaient, gênés de me revoir, gênés surtout d'avoir été vaincus. Dans le village où je revins, les gens se sentirent obligés d'aller prévenir les représentants du gouvernement de ma présence. Je compris en parlant avec eux qu'ils préféreraient oublier les événements de la révolte. La Coutume, comme ils me le dirent, était toujours dans leur cœur, mais le mot semblait hésiter sur leurs lèvres.

Les John Frum sont revenus à leur vieille habitude de marginaux. Certains d'entre eux, retrouvant un vieux concept, ont adhéré à leur façon à la foi bahaiï, ils sont « half John Frum half bahaiï ». Ipeukel s'enferme dans une orgueilleuse solitude. Mweles, de plus en plus sombre et âgé, ne parle plus en public. La nuit du vendredi, les danses en l'honneur de John continuent à l'ombre du banian d'Ipeukel, mais l'assistance est clairsemée.

Dans l'île d'aujourd'hui pourtant, la Coutume demeure vivante. L'affluence des hommes le soir au kava en est toujours le signe, la beauté des jardins d'ignames éclate, les fêtes de sortie de circoncision des enfants, les cérémonies d'échange, les rituels du *toka* se préparent ou se déroulent aux quatre vents du territoire. On parle peut-être moins de la Coutume comme d'un rêve ou d'un retour, mais elle vit toujours sur les places de danse des pirogues du temps des origines, les frères ennemis d'hier semblent même parfois s'y retrouver. Les coutumiers, s'ils ont perdu leur pari sur le temps court du politique, paraissent l'avoir gagné sur celui, plus fondamental, du temps long des choix culturels. Il m'a semblé alors que le grand silence de Tanna préparait un nouvel éveil.

# Annexes



## I

### D'où venaient-ils ? Le dilemme des origines

#### *Polynésiens et Mélanésiens*

Le problème des origines des peuples océaniques n'a cessé de diviser la communauté scientifique. On pensa au XVII<sup>e</sup> siècle que les Océaniens n'étaient pas arrivés d'eux-mêmes jusque dans ces îles et qu'ils n'avaient pu franchir de telles distances avec leurs pirogues. S'ils n'étaient pas venus, c'est que quelqu'un les y avait mis, comme l'affirmait implicitement de Caro. Autre thèse : les îles d'Océanie n'étaient-elles pas les débris d'un continent perdu, surgi des eaux du Pacifique, puis englouti à nouveau ? D'une ancienne et brillante civilisation, il ne serait resté que quelques îles dispersées et un peuple perdu et isolé. D'autres auteurs de l'époque virent dans les Océaniens les descendants lointains des « tribus perdues » d'Israël. Bref, du mythe du continent perdu à celui de la treizième tribu d'Israël, l'origine du peuplement océanien ne cessait d'exciter les esprits. Et pas seulement par curiosité car expliquer la nouvelle géographie du monde, c'était aussi répondre au problème philosophique de ses origines et de sa signification. Tout indiquait aux Européens qu'une telle question impliquait qu'ils changeassent radicalement de vues sur le monde.

L'investigation scientifique allant plus loin, l'hypothèse d'un peuple navigateur fut finalement retenue. On divisa alors les peuples et les civilisations océaniques en trois aires géographico-culturelles : la Micronésie au nord, la Mélanésie à l'ouest, la Polynésie à l'est. Pendant de longues périodes on crut à une distinction formelle et nette entre Mélanésiens d'une part, et Polynésiens de l'autre. On pensait que l'installation des hommes en Océanie s'était effectuée par des vagues de peuplement

organisé, des cohortes de pirogues prenant la mer en ordre successif. Dans cette perspective, les Mélanésiens auraient été les descendants de premiers occupants du Pacifique ; cette « race brune » n'aurait eu ensuite que peu de contact avec les « Polynésiens », au type asiatique ou mongoloïde plus affirmé, qui ne seraient arrivés que plus tard. De véritables « rois » auraient animé la migration polynésienne, sorte de société nomade maritime et aristocratique, qui aurait ensuite donné naissance à des royaumes trans-insulaires, politiquement divisés, mais culturellement et linguistiquement réunifiés. A l'ouest, en revanche, les Mélanésiens seraient restés figés dans de petites sociétés morcelées, inorganisées et sans réelle unité. Leurs techniques de navigation élémentaire, tout comme le caractère égalitaire de leur organisation sociale les auraient rendus inaptes à la grande course marine des peuples polynésiens.

L'hypothèse d'une coupure profonde entre les deux peuples océaniques tend ainsi à privilégier, en règle générale, l'image de marque des Polynésiens, peuple royal au teint clair et à la civilisation élevée, et en contrepartie à déconsidérer celle des Mélanésiens à peau brune, porteurs d'une civilisation plus « faible ». Le dilemme du peuplement du Pacifique n'est donc pas sans connotations diverses. En outre, l'interprétation des systèmes sociaux et culturels renvoie souvent à ces questions de base. Les problèmes de la nature des « chefferies » et des pouvoirs politiques, de l'homogénéité sociale, linguistique et culturelle de la Polynésie orientale, face à la première apparence d'hétérogénéité et de fractionnement des sociétés, des langues et cultures de la Mélanésie trouvent une explication différente selon l'éclairage donné au problème des origines. Que penser aussi de l'existence d'enclaves linguistiques polynésiennes au sein du monde mélanésien ? Sont-elles l'effet de phénomènes de contact ultérieur ou bien des éléments laissés sur place lors du passage d'une première grande migration ?

Dans ce grand flou, on tend aujourd'hui de plus en plus à « oublier » les différences originelles entre Polynésiens et Mélanésiens, pour au contraire mieux souligner leurs similitudes « d'Océaniens ». Par sa situation géographique, l'archipel de Vanuatu — à la limite de l'aire d'expansion mélanésienne et à la proximité immédiate des îles de peuplement polynésien — joue, dans cette interrogation, un rôle central. On considère notamment que le peuplement des archipels mélanésiens ne se réalisa pas par vagues migratoires successives, mais résulta plutôt d'une lente imprégnation, poursuivie pendant des millénaires. L'extrême bigarrure des types physiques, la variété et le foisonnement des langues et cultures locales, indiquent des apports divers, qui se combinèrent localement, donnant lieu chaque fois à des synthèses originales et variées. L'archipel de Vanuatu, tout comme la Nouvelle-Calédonie et les îles Fidji formèrent, à l'aube de la présence humaine en Océanie, des sortes de carrefours dans le peuplement du Pacifique. Ils jouèrent le rôle d'un centre de convergence puis de rediffusion dans la mise en place des populations océaniques. Dans cette perspective, le peuplement de Vanuatu apparaît comme l'un des points forts d'une chaîne de migration dont les débuts sont fort éloignés, dans le temps comme dans l'espace.

### *La route asiatique*

Les preuves de l'origine asiatique des populations de l'ensemble de l'Océanie sont linguistiques, génétiques, culturelles et tout autant biogéographiques. Toutes les plantes cultivées par les Océaniens — à l'exception de la patate douce — ont notam-

ment pour berceau les îles et péninsules du sud-est asiatique, quand ce n'est pas la masse continentale chinoise elle-même. L'hypothèse d'une origine américaine est donc à peu près exclue même si des contacts ultérieurs ont pu avoir lieu, par la suite entre Polynésiens et Sud-Américains, bien avant l'arrivée des premiers Blancs.

Les débuts du peuplement océanien se situent il y a plus de quarante mille ans, lorsque des bandes de chasseurs-cueilleurs « australoïdes » (qui auraient été les premiers habitants de l'Asie du sud-est) passèrent, à la faveur des ultimes glaciations, dans le continent *Sahul* formé à l'époque par l'Australie et la Nouvelle-Guinée. Durant cette période de régression marine, le saut dans l'inconnu marin était limité à environ soixante-quinze kilomètres, distance que les chasseurs-cueilleurs franchirent vraisemblablement en radeaux. Ce fut, sans doute, la première aventure maritime mondiale de la préhistoire. A cette époque, les grandes îles de la Méditerranée, par exemple, étaient toujours désertes. Ce peuple de nomades, parti à la recherche de nouveaux territoires de chasse, se trouva isolé, tant en Nouvelle-Guinée qu'en Australie, par la remontée des eaux du quaternaire, voilà neuf mille ans. Il évolua ensuite plus ou moins en vase clos. Les aborigènes d'Australie et de Tasmanie sont leurs descendants directs. Ils restèrent des chasseurs-cueilleurs sans doute par choix et non pas par méconnaissance des techniques agricoles. A ce propos, des recherches australiennes récentes ont prouvé que les aborigènes avaient eu constamment des contacts, avant l'arrivée des Européens, avec les horticulteurs de Papouasie, par l'intermédiaire des îles du Détroit de Torrès<sup>1</sup>. Au Nord, leurs autres descendants sont les peuples papous de Nouvelle-Guinée qui, eux, devinrent horticulteurs<sup>2</sup>. Sont également considérés comme des descendants des peuples australoïdes, les habitants mélanéoïdes des îles Andaman et les négritos de Malaisie et des Philippines, tous chasseurs-cueilleurs des îles de la Sonde.

Isolés à l'Est de la ligne Wallace<sup>3</sup> par la fonte des glaciers du Quaternaire, les « peuples australoïdes » explorèrent leur « nouveau monde ». Alors que les aborigènes investissaient et nomadisaient dans leur immense continent, les peuples de la branche papoue ou « mélanésiens » continuèrent leur expansion vers l'est, occupant peu à peu les îles mélanésiennes actuelles, notamment les îles Salomon et les îles Santa-Cruz où l'on note aujourd'hui encore la présence de parlers de souche papoue. Les datations effectuées par les préhistoriens ont fait ressortir que la Nouvelle-Bretagne fut peuplée voilà plus de onze mille ans, la Nouvelle-Irlande il y a plus de sept mille cinq cents ans, les îles de l'Amirauté voilà quatre mille cinq cents ans. Tous ces premiers peuples semblent s'être installés pour la plupart à l'intérieur des terres et à l'écart du littoral. Ce fut notamment le cas en Nouvelle-Guinée.

Les îles Fidji et l'ensemble de l'Océanie orientale restèrent en dehors de cette première expansion mélanésienne. D'une façon générale, l'approche dura des millénaires et ne déborda pas les limites de ce que l'archéologue Daniel Frimigacci a appelé « l'Océanie proche<sup>4</sup> », telle qu'on pouvait la considérer à partir de la Nouvelle-Guinée.

On sait peut de choses de ce peuple préhistorique, si ce n'est qu'il ne connaissait à

1. P. Bellwood, *Le peuplement du pacifique*, Pour la science, n° 39, janvier 1981.

2. J. Golson, « New Guinea Agricultural History : a case study », in, « A Time to plant and a time to uproot », Port-Moresby, 1985, ou encore P. Gorecki, « L'homme et les glaciers en Papouasie-Nouvelle-Guinée », *l'Anthropologie*, Paris, 1986.

3. La ligne Wallace constitue une frontière biologique entre la flore et la faune australienne d'une part, et celle du continent asiatique d'autre part.

4. Daniel Frimigacci, *Le peuplement de l'Océanie et de l'Australie*, Collection Éveil, Nouméa, 1976.

l'origine ni la poterie, ni l'agriculture et que ses techniques de navigation restaient apparemment rudimentaires. Ce peuple mélanéoïde reçut précocement des apports génétiques et culturels divers, notamment mongoloïdes, en provenance des berceaux asiatiques. Il ne vécut ainsi jamais dans un isolement aussi total que celui de ses « cousins » australiens. Au cours de ce « temps long », ce peuple évolua sur place, améliora ses techniques de navigation et « découvrit », fort probablement de lui-même, l'horticulture. Des recherches récentes, menées par des archéologues australiens, ont mis à jour, dans les régions marécageuses des hautes terres de Nouvelle-Guinée, près du Mont Hagen, des systèmes de drainage fort anciens, vieux sans doute de neuf mille ans<sup>1</sup>. Ces systèmes de drainage des zones marécageuses révèlent l'existence d'une véritable agriculture incluant maîtrise et contrôle des mouvements d'arrivée et d'évacuation des eaux. Cette agriculture, commencée sans doute avec le taro irrigué, résultait-elle d'un apport consécutif à l'arrivée d'une nouvelle population ou bien d'une création locale *ex nihilo*? La plupart des chercheurs penchent aujourd'hui pour cette dernière hypothèse : la mutation des chasseurs-cueilleurs itinérants en agriculteurs sédentaires serait une création locale résultant d'une pression démographique croissante. La culture du taro, qui existait en zone marécageuse, était associée à des cultures d'ignames rustiques de bordure et à d'autres plantes nourricières, comme la canne à sucre ou le bananier. Sans doute aussi les ressources horticoles continuèrent-elles à se mêler à celles de la cueillette et de la chasse comme c'est encore souvent le cas aujourd'hui. Quoi qu'il en ait été, l'invention de l'horticulture en Papouasie révèle la vitalité et le dynamisme des populations de l'ancienne Mélanésie, et l'amorce, au sein de celles-ci, de structurations sociales nouvelles.

### *L'expansion du peuple navigateur*

Une nouvelle expansion humaine, composée cette fois de peuples mongoloïdes parlant des langues austronésiennes, débute à partir des berceaux asiatiques voilà 6 000 et 5 000 ans. Elle va se heurter, puis en partie se fondre, avec les premiers habitants mélanésiens. De cette rencontre vont naître les occupants actuels des îles de l'Océanie occidentale ; l'archéologue José Garanger, non sans arguments, les appelle des « Mélano-polynésiens<sup>2</sup> ».

Ce nouveau peuple vint de la Chine du sud-est en passant par la route indonésienne. Il utilisait un outillage lithique, construisait des pirogues à balancier et pratiquait diverses techniques de pêche. Il cultivait à l'origine le riz, le millet et élevait le porc mais ne connaissait pas le métal. Pour des raisons inconnues (peut-être une invasion de peuples plus septentrionaux qui le dispersa, un effet de surpeuplement ou encore un motif plus culturel), ce peuple se lança dans la plus grande migration que l'homme ait jamais entreprise. Elle le mena de Taïwan jusqu'à Madagascar, Hawaï, l'île de Pâques et la Nouvelle-Zélande. L'outil de cette fabuleuse épopée fut la pirogue à balancier permettant de s'aventurer résolument en haute mer. Ces navigateurs austronésiens rencontrèrent d'abord le climat équatorial humide des îles de la Sonde.

1. J. Golson et O.-J. Hughes, « The appearance of plant and animal domestication in New Guinea », in *Journal de la Société des Océanistes*, t. XXXVI, n° 69, 1980, ou encore P. Gorecki, « L'homme et les glaciers en Papouasie Nouvelle-Guinée », article publié dans la revue *l'Anthropologie*, 1986, Paris.

2. José Garanger, « Petite histoire d'une préhistoire : celle des Polynésiens », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 74-75, 1982.

Là, ils adoptèrent les modes d'alimentation tirés des arbres fruitiers locaux (arbre à pain, bananiers, cocotiers, sagou) et les tubercules de taro ou d'igname que consommaient et cultivaient les peuples déjà installés. Après avoir absorbé la population originelle des îles de la Sonde, de Bornéo et de l'archipel de Philippines, les Austronésiens prirent pied en Papouasie Nouvelle-Guinée. C'était il y a environ cinq mille ans. Bellwood pense que, dans un certain sens, les Austronésiens connurent là un échec et butèrent contre les habitants mélanésiens plus qu'ils ne les submergèrent. Ce rôle de résistance s'explique : des populations nombreuses et devenues sédentaires, aptes à tirer leur substance des cultures vivrières s'y étaient enracinées ; elles tinrent leur territoire comme elles gardèrent leur spécificité. L'impact mongoloïde se révèle en effet beaucoup plus limité en Mélanésie que dans la plupart des îles de la Sonde.

L'expansion des Austronésiens déborda alors vers l'Océanie. Les premiers atteignirent les archipels mélanésiens voilà trois ou quatre mille ans ; au début de notre ère, certains d'entre eux se lancèrent enfin à la conquête du « Grand Océan ». Cette explosion vers le Pacifique central rencontra cette fois-ci des territoires déserts. Les ancêtres des Polynésiens purent alors donner leur pleine mesure sans se heurter à des peuples déjà installés. La navigation changeait aussi d'échelle ; ce n'était plus les distances moyennes ou réduites de « l'Océanie proche » qu'ils affrontaient mais les vertigineuses distances du Grand Pacifique. Un peuple et une civilisation originale se constituèrent au cours de cette aventure.

### *Les peuples potiers du rivage*

Le peuplement de la Mélanésie insulaire se créa dans le creuset de cette rencontre génétique et culturelle entre des branches mélanésiennes déjà diversifiées et les groupes de navigateurs « polynésiens », plus tardivement arrivés. Le « contact » dura un ou deux millénaires et fut particulièrement intense dans les archipels situés à la limite de la Mélanésie, comme par exemple Vanuatu.

Les « premiers arrivés » mélanésiens ne connaissaient pas la poterie, mais en continuité avec la civilisation de Papouasie, ils pratiquaient probablement l'horticulture irriguée du taro et préféraient l'intérieur des îles, plus propice à ce type de culture. Les seconds étaient au contraire des potiers et des marins. Peu nombreux, au départ, ils s'installèrent progressivement sur des sites littoraux et constituèrent des réseaux de relations hiérarchisés inter-îles s'étendant sur de grandes distances. Groupes de l'intérieur et groupes du rivage, bien que voisins, n'étaient pas en concurrence écologique ; ils vivaient dans des espaces et des systèmes complémentaires.

La poterie Lapita <sup>1</sup>, signe du peuple navigateur austronésien qui la fabriquait, se caractérise principalement par des décorations à formes géométriques réalisées en lignes pointillées imprimées au peigne. On en trouve aujourd'hui des éclats dans de nombreux sites côtiers dispersés sur toute la Mélanésie insulaire, en association avec d'autres matériaux, comme les herminettes lithiques ou des éléments de parure, témoignant ainsi d'une société bien particulière. Ce qu'on appelle le « complexe culturel lapita » constitue « une culture homogène et distincte des cultures mélanésiennes préhistoriques. Ces sites lapita aujourd'hui sont généralement de petits habitats de bord de mer ou de petits îlots côtiers peu propices à l'horticulture. On est ainsi

1. L'éponyme Lapita vient d'un site côtier de la région de Kone en Nouvelle-Calédonie, où l'archéologue Gifford mit en évidence ce type de poterie en 1952. Les premiers indices de poterie Lapita datent de 4 000 ans ; sa fabrication se poursuivit jusqu'au début de notre ère.

conduit à penser que les hommes du Lapita étaient à l'origine des marins qui s'installaient ici et là, vivant d'échanges avec les autochtones (les Mélanésiens), mais conservant entre leurs différentes petites communautés des réseaux de relation inter-insulaires, réseaux peu à peu modifiés et étendus du nord au sud et vers l'est<sup>1</sup> ».

Toute l'économie des potiers du Lapita était basée sur l'exploitation de la mer. Chacun des sites découverts correspond à un atterrissage de pirogues occupé par un peuple vivant de ses ressources. Il y a trois mille cinq cents ans, les groupes Lapita avaient colonisé des sites littoraux jusqu'en Nouvelle-Calédonie, et Fidji. Plusieurs traditions de céramique virent le jour. Les poteries Lapita se répandirent ensuite aux Samoa et Tonga, jalonnant une progression de près de cinq mille kilomètres à l'intérieur du Pacifique. A cette époque, la grande terre de Nouvelle-Calédonie, loin d'être un cul de sac, comme on l'a cru un moment, fut l'une des mailles fortes d'un vaste réseau d'échange et de relation politique englobant l'archipel de Vanuatu et les îles Fidji. Cet ensemble formait une « méditerranée d'Océanie », caractérisée par des relations fréquentes, et où régnait une même atmosphère de contact et de créativité culturelle. Aux îles Fidji apparurent alors les grandes pirogues à double balancier, munies de voiles tressées permettant la poursuite du peuplement du Pacifique. « Ces pirogues étaient à deux coques pontées et pouvaient transporter jusqu'à deux cents personnes. Imaginez un très grand catamaran. Elles contenaient même un jardin... », nous explique J. Garanger<sup>2</sup>.

L'archipel des Fidji et les îles situées plus à l'Est furent le creuset où finit de s'élaborer l'actuelle civilisation polynésienne qui allait ensuite rayonner vers le Pacifique central et oriental. L'expansion vers l'inconnu reprit en effet au début de notre ère. Des systèmes de chefferie à forte autorité permirent sans doute l'organisation politique des voyages qui aboutirent à la conquête du Grand Pacifique, tandis que la remarquable maîtrise des techniques de navigation acquise par ce peuple au cours de son long cheminement lui en fournissait les moyens.

Certains auteurs continuent de souligner les différences entre les deux branches préhistoriques du peuplement océanien. Pour eux, les habitants actuels du triangle polynésien ont pour origine directe les lointains berceaux du peuplement indonésien ou philippin, où leur civilisation s'est forgée : « Les ancêtres des Polynésiens de la période Lapita avaient atteint un haut degré d'évolution sociale et économique [...] Les systèmes de chefferie, les cultures vivrières et les grandes embarcations ne sont pas apparues brutalement et ne sont pas le fruit du hasard. Ils avaient commencé à se développer au cours des premiers millénaires de l'expansion austronésienne et continuèrent à évoluer lorsque les Polynésiens se lancèrent eux-mêmes dans les conquêtes maritimes<sup>3</sup>. » Dans cette perspective, la « civilisation polynésienne » aurait été en germe dès les premières migrations austronésiennes, la conquête des îles polynésiennes n'étant, en quelque sorte, que le point d'aboutissement d'une aventure culturelle et géographique commencée bien loin de là. Cette idée, qui tend à séparer de façon relativement stricte les peuples mélanésiens et polynésiens et à opposer leurs systèmes sociaux et culturels, n'est pas reçue unanimement. Pour José Garanger, « ce que nous appelons la civilisation polynésienne ne s'est pas formée ailleurs que dans le Pacifique. Pendant des siècles, Mélanésiens et Polynésiens vécurent ensemble dans

1. J. Garanger, *op. cit.*

2. J. Garanger et D. Frimigacci, « Préhistoire des Nouvelles-Hébrides ». Interview au Journal *Nabanga*, recueilli par Jean Massias, n° 96-97, Port-Vila, 1979.

3. P. Bellwood, *op. cit.*

une aire qui comprend toutes les îles de la Mélanésie insulaire [...] ». Fidji serait en réalité le point de départ originel de l'entité polynésienne. Dans cette dernière perspective, les peuples océaniques proviendraient d'un métissage originel et de contacts culturels incessants entre Mélanésiens et Polynésiens. Le peuple des grandes pirogues aurait trouvé son origine en Mélanésie insulaire avant de venir, ensuite, ensemençer le centre du triangle polynésien. Dans ce cas, entre ces deux rameaux d'une civilisation commune et influencée l'une par l'autre, les similitudes l'emporteraient largement sur les ruptures.

### *Vanuatu : Une méditerranée d'Océanie*

Dans l'état actuel des connaissances, l'hypothèse d'un premier peuplement mélanésien de souche australoïde ayant colonisé l'intérieur des îles de Vanuatu, et de la Nouvelle-Calédonie, est probable, bien que non prouvée. Des fouilles réalisées à l'intérieur des terres pourraient peut être vérifier l'hypothèse d'un peuplement originel mélanésien très ancien. Dans ce cas, les premiers habitants de l'Archipel seraient arrivés par la route des îles Salomon, il y a quatre mille à six mille ans, en provenance de la plaque papoue de Nouvelle-Guinée.

En migrant vers l'Océanie proche, les peuples mélanésiens pouvaient, en naviguant à vue et sans connaître des techniques de navigation très sophistiquées, atteindre la plupart des îles de la Mélanésie insulaire, Vanuatu et la Nouvelle-Calédonie inclus. Le « saut » entre Vanuatu et les îles Fidji, soit quatre-vingts kilomètres de pleine mer, restait toutefois hors de portée des pirogues mélanésiennes. Ces premiers peuples maîtrisaient « l'horticulture indo-océanique »<sup>1</sup> et notamment l'irrigation. En s'établissant de préférence à l'intérieur des terres où ils créèrent d'importants complexes de terrasses irriguées pour la culture du taro, ils laissèrent un espace disponible pour les peuples potiers, lorsque ceux-ci atteignirent plus tard les mêmes îles. Ces derniers arrivés négocièrent probablement beaucoup plus qu'ils ne disputèrent leur installation avec les groupes en place. C'est du moins la tradition océanienne dans laquelle apparaît rarement l'esprit de conquête territoriale. Les uns et les autres n'étaient du reste pas très nombreux au départ et l'apparition de ce dernier peuple ne fut certainement pas une invasion soudaine mais bien plutôt une lente imprégnation.

La tradition céramique du Lapita disparut de Vanuatu un peu avant le début de notre ère, sans doute parce que les groupes potiers perdirent le contact entre eux et donc la capacité de faire vivre les réseaux de relation inter insulaires. Le nouveau peuple navigateur, en concentrant toute son énergie à la conquête de nouveaux et grands espaces océaniques, se détourna de plus en plus de ses bases arrière. Les potiers austronésiens, laissés sur place, devinrent alors au fil du temps des Mélanésiens. Les habitants actuels de l'archipel sont le résultat de ces croisements, ce qui explique leur grande diversité ethnique : certaines îles ayant des apparences plus

1. Par « horticulture indo-océanique », il faut entendre la culture des tubercules, les techniques de l'irrigation, l'élevage des volailles et en toute vraisemblance celui du cochon. Toutefois ce dernier animal n'est apparu que plus tardivement. Dans le sud de Vanuatu, notamment à Tanna et Futuna, les traditions orales font état d'une arrivée relativement récente en provenance de l'est. En outre le cochon n'existait pas dans les îles Loyauté voisines et en Nouvelle-Calédonie, lorsque Cook les découvrit. Selon les dernières datations connues, il aurait été introduit sur les hautes terres de Nouvelle-Guinée voilà six mille ans.

« polynésiennes » que d'autres, en même temps que des affinités linguistiques plus grandes avec le proto-polynésien et les langues fidjiennes.

Sans doute les contacts se maintinrent-ils, fréquents et durables, entre ceux qui étaient partis et ceux qui restaient, comme en témoignent notamment les phénomènes de retour et certaines traditions orales. A partir de l'an mille de notre ère, des pirogues parties des îles de la Polynésie centrale, surtout de Samoa et Tonga, « revinrent » dans les îles du sud et du centre de Vanuatu, où elles créèrent des enclaves de langue polynésienne. L'un de ces groupes arriva notamment au XIII<sup>e</sup> siècle à Vate par la Pointe Manuro et créa, sous l'autorité de son chef Roy Mata, un véritable royaume trans-insulaire qui s'étendait jusqu'au sud de l'île d'Epi<sup>1</sup>.

Tout au long de l'histoire du Pacifique, les apports humains n'ont cessé ainsi de se succéder. Leur bigarure, leur chronologie, les contacts incessants d'un groupe à l'autre, les phénomènes de création locale et leurs interactions multiples ont créé une grande diversité de langues et d'expressions culturelles. Bien que dérivées d'un creuset initial commun, les sociétés insulaires se sont ensuite diversifiées sur place au gré de leur histoire. Sans nul doute, les différentes phases de l'adaptation au milieu écologique des îles de la côte vers l'intérieur, ou inversement, ont-elles joué alors un rôle essentiel.

### *Frontières et cheminements linguistiques*

L'éclatement linguistique est un des grands traits culturels commun à toute la Mélanésie. On est arrivé dans l'archipel de Vanuatu au point extrême de la diversification linguistique possible. Sur les cent cinq langues vivantes actuellement dénombrées<sup>2</sup>, certaines peuvent se partager en dialectes locaux et nombreuses sont encore les langues qui se sont éteintes avec l'époque moderne. Au Sud Malakula par exemple, l'étude de J.-M. Charpentier<sup>3</sup> nous apprend qu'en 1980, on comptait dix-neuf parlers mélanésiens pour cinq mille cinq cents habitants, soit une langue pour 290 habitants. En outre, cinq langues avaient disparu de mémoire d'homme depuis le début du siècle. Un chiffre de trois cents locuteurs par « parler », qu'il s'agisse d'une langue ou d'un dialecte, apparaît comme un ordre de grandeur général. Dans la plupart des cas, il correspond à une petite société locale, formée par la réunion de plusieurs clans et segments de lignée partageant un territoire commun.

Cette atomisation linguistique avait frappé les premiers observateurs, en particulier lorsqu'ils venaient de Polynésie où, sur des milliers de kilomètres, une seule et même langue est plus ou moins comprise. Ils parlèrent alors de « tour de babel », se demandant comment les gens pouvaient communiquer et même s'il existait des relations extérieures au territoire de chacun des groupes. Ainsi cette remarque de l'ethnologue Speiser : « Sur certaines îles [...] on peut facilement, en une journée de marche, traverser plusieurs régions dans lesquelles sont parlées des langues incompréhensibles de l'une à l'autre. » La même situation faisait également dire au missionnaire Inglis en 1851 : « Aux Nouvelles-Hébrides, aucune relation ne semble avoir existé entre les habitants des différentes îles [...] ou seulement très rarement. »

1. J. Garanger, 1972, *op. cit.*

2. D.-T. Tryon, « New Hebrides languages : an internal classification ». Pacific linguistics, séries C., n° 50. Australian National University, Canberra, 1978.

3. J.-M. Charpentier, « Atlas linguistique du Sud-Malakula », Selafr. CNRS Paris. ACCT Paris. 1982.

Pourtant, cet éclatement linguistique ne signifie pas barrière infranchissable ou impossibilité de communication. Plus exactement, il implique la création de contraintes géographiques à la communication inter-groupe. Afin de mieux exprimer cette idée, les linguistes parlent de « chaîne linguistique ». Les parlers géographiquement proches sont en effet mutuellement intelligibles, en revanche la différence ne cesse de se creuser avec les maillons les plus lointains. Entre des îles géographiquement éloignées, la différence linguistique est par exemple absolue, mais la communication reste théoriquement possible si elle suit la succession géographique des intermédiaires. Ainsi, le pourcentage relatif de vocabulaire commun et de mots à racines proches est élevé dans les langues géographiquement voisines (plus de 50 % en général), mais se réduit progressivement au fur et à mesure de leur éloignement. Aux extrémités géographiques de la chaîne linguistique, il n'y a plus par exemple que 12 % de mots apparentés entre les langues de Sakao (Nord Santo) et celles de Tanna<sup>1</sup>.

Le principe linguistique est celui d'une hétérogénéisation croissante. Les langues se relient entre elles comme s'assemblent les pions d'un jeu de dominos. L'éclatement linguistique ne signifie pas rupture ou atomisation, mais mise en ligne dans une chaîne de relation ; bien qu'en soi original, chaque segment linguistique se relie plus ou moins étroitement à celui de ses voisins.

Dans cette perspective, tout essai de cartographie des langues mélanésiennes et de leurs espaces devient une gageure. Beaucoup plus qu'en termes de frontières, c'est en termes de relations qu'il faudrait dresser la carte linguistique de l'archipel. Les premières impressions de Speiser ou d'Inglis étaient particulièrement mal fondées, lorsqu'ils ne voyaient partout que cloisons et difficultés de communication. L'absence de langue centrale à grand rayonnement ou de « langue de prestige », reflète surtout une égalisation politique des parlers les uns par rapport aux autres. En fait chaque locuteur n'a guère de difficultés pour comprendre la langue de ses voisins ; le plus souvent, il utilise avec ses voisins sa propre langue et comprend sans grand effort la leur. De proche en proche, ce système de communication peut porter sur d'assez grandes distances ; le « bislama » — pidgin local qui sert aujourd'hui de langue véhiculaire dans l'ensemble de l'archipel — n'est en réalité réservé qu'aux contacts entre locuteurs appartenant à des communautés éloignées, les gens d'une même île l'utilisent rarement entre eux.

L'image qui ressort de la chaîne linguistique est celle d'un « tissu de *nexus* » : un ensemble de points autonomes et égaux reliés les uns aux autres par un processus de relations continues et permanentes. Chacun de ces points correspond à une langue et, dans la réalité, à une société locale plus ou moins importante. L'autonomie de la langue est à la mesure de l'autonomie politique de la société qui la parle, tandis que l'étendue de ses relations d'intelligibilité avec ses voisins exprime son degré d'ouverture et sa position plus ou moins centrale dans un système de relations fluides. Dans le tissu de relations ainsi constitué, des nœuds de convergences plus intenses apparaissent qui dessinent des échelons centraux, des sortes de nodules, où le réseau se resserre et fait communiquer les uns avec les autres des segments qui autrement resteraient séparés. Ces nœuds, où les réseaux convergent, constituent les plaques tournantes du système relationnel. Là, les contacts, les échanges, la créativité culturelle ont toutes les chances d'être les plus denses.

Cette structure en « tissu de *nexus* » favorise un système de relations de type « réseau ». Le cheminement de l'intelligibilité par de petits segments de route juxta-

1. D.-T. Tryon, *op. cit.*

posés, caractérise un espace culturel et politique multi-centré. L'archipel ne s'ordonne pas selon un centre ou une hiérarchie de centres qui reproduisent des périphéries, mais selon des réseaux de points se densifiant par endroits et se distendant à d'autres. Dans un tel système, ce sont moins les étendues et les masses insulaires en elles-mêmes qui comptent, que leur position relative les unes par rapport aux autres. La topologie constitue la donnée première.

Cette « société en réseau » semble avoir répondu à une préoccupation essentiellement politique. Chacune des sociétés locales a cherché à préserver son autonomie dans une dialectique d'intelligibilité et d'hermétisme linguistique. Par l'intelligibilité partielle de sa propre langue, elle rendait possible une relation constante avec ses voisins ; par son hermétisme relatif, elle s'en protégeait. Un groupe local peut parfaitement rendre sa langue incompréhensible à l'égard de ses voisins politiques s'il le désire et au contraire la rendre intelligible, s'il entend communiquer avec eux. Dans une société où la guerre entre groupes locaux régnait plus ou moins à l'état endémique, mais dont l'échange rituel entre alliés constituait la contrepartie, cette dialectique trouve tout son sens. Elle permettait toutes les stratégies possibles. La présence au sein du groupe de membres des groupes extérieurs — notamment les femmes venues par mariage — appelait en effet à la prudence : la hantise de la trahison et du double jeu constituaient une constante dans cette société aux segments autonomes et inter-indépendants. Une dose d'hermétisme linguistique permettait sans efforts particuliers de passer alternativement de l'ouverture et du voyage sur les routes de l'alliance à la fermeture et au repli sur le territoire.

## II

### La deuxième société (Éléments anthropologiques)

Dans l'île, rien ne s'oublie : chaque apport culturel s'ajoute aux précédents, créant de nouveaux réseaux de lieux qui viennent renforcer la densité de l'espace magique originel. Le mythe de la création des territoires achève la construction de la première société de la Coutume et annonce tout en même temps la naissance d'une nouvelle. Cette première société est totalement plongée dans un espace sacré qui la structure de part en part ; elle se noue autour d'un réseau de lieux forts et se tient dans un équilibre et un balancement constants entre les traditions culturelles du rivage ouest et du rivage Est. Comme on l'a vu, la société des origines est une société d'enracinement, de territoires associés par l'alliance entre lesquels prévaut une relation d'échange égalitaire, qui permet une paix civile relative.

L'équilibre de cette société « simple » va être rompu à un moment précis de l'histoire mythique de l'île par l'arrivée de « héros » surgis surtout à l'est et au sud de l'île. Ces héros, qui apportent de nouveaux pouvoirs et de nouveaux rites vont remodeler la matrice sociale originelle. Kasasow et Kaniapnin, les héros du mythe de Semo-Semo, sont les premiers héros du peuple de Tanna. Mais l'est et le sud de l'île vont être ensuite particulièrement riches en personnages de cette trempe : Karapanemum, Kalpapien, Kasiken, Tangalua, Kaluas, Masaka, etc. Ces « grands hommes » à pouvoirs multiples, tout puissants et parfois inquiétants qu'ils soient, continuent à vivre dans l'entourage familial des « villages » et des places de danse. Ils ont des dons de présence multiple : ils peuvent fragmenter à l'infini, dans des lieux différents, l'éten-

due de leurs pouvoirs. Les lignées les plus prestigieuses de Tanna gardent les lieux où sont réparties les parcelles de pouvoirs qu'ils y ont déposées.

Beaucoup plus que la mémoire des pierres de l'origine, la tradition des héros culturels fait l'objet de contestations permanentes. En rappelant les exploits des premiers hommes, elle fonde de nouveaux réseaux de pouvoir, d'alliance ou au contraire d'inimitié. La rupture de la société égalitaire de la *nepro* replonge l'île dans un univers historique de rivalité. Les héros qui ont envahi l'île et l'ont parcourue ont créé une trame dynamique et de nouveaux nœuds de pouvoirs. Dans la compétition permanente qui s'ensuit, l'honneur constitue le nouvel enjeu.

Sur le rivage est de l'île, au pied du volcan, l'un de ces nouveaux héros, Kasiken, est le créateur de la nouvelle aristocratie de Tanna : les *yrēmëra*. Kasiken, homme d'Ipeukel — la baie du soufre — était le fils du dieu Mwatiktiki, le dieu des nourritures. Il reprit l'ancienne coutume de l'échange du *niel* pour créer à partir d'elle un complexe rituel beaucoup plus sophistiqué, le *nekowiar*, connu aussi dans toute l'île sous le nom de sa danse principale, le *toka*. C'est au pied de la montagne volcanique de Yenkahi, en écoutant le bruit du vent dans les arbres sacrés de la pointe de Ientare que Kasiken eut l'inspiration de la danse du *toka*. Il se rendit alors dans les autres places de danse de sa pirogue, dansa le *toka* et offrit trois grands *niel* gigantesques à ses hôtes. Il montra aussi pour la première fois la grande aigrette surmontée de plumes d'épervier, dont il fit le symbole de son nouveau pouvoir : la *kweriya*. Les *yani niko*, voisins de la pirogue Kasuramene (Yaneumwakel), en concurrent de la jalousie — Kasiken n'était qu'un *naotupunus* —, ils tuèrent le héros d'Ipeukel. Enterré dans divers endroits de l'île, le cadavre ne cessait pourtant de parler ; on finit par porter son corps à Itipa, au cœur du Centre Brousse, où il se tient toujours. Mais le message de Kasiken ne mourut pas, son frère Kalpapen, prit la route pour enseigner aux autres pirogues de Tanna le nouveau message. Le *toka* et la *kweriya* partout se répandirent, les *iremëra* surgirent de sa progression.

Sans doute les *yani niko* de Yaneumwakel avaient-ils des raisons de tuer Kasiken. Le cycle du *nekowiar* et la danse du *toka*, qui constitue son moment suprême, apportent en effet une nouvelle dimension dans l'univers égalitaire de la *nepro*. La première *kweriya* fut montrée à Embuitoka (Ipeukel) par le héros Kasiken : matériellement, il s'agit d'une aigrette géante construite autour d'un tronc de bambou de deux ou trois mètres de haut, recouverte de plumes de poule blanches, parsemées et surmontées par les plumes noires de l'épervier. Elle symbolise la gloire du ciel où se meut l'oiseau royal ; les hommes, qui à partir de Kasiken, ont reçu le droit de porter le symbole de l'épervier — les *yrēmëra* — représentent une nouvelle aristocratie dont le ciel est le royaume. Leur pouvoir d'honneur est plus élevé que celui des *yani niko*, le cycle rituel du *nekowiar* célèbre leur nouvelle gloire.

A bien en considérer l'esprit, ce rituel ne pouvait être créé que par un homme issu de la lignée de Mwatiktiki. Entre lui et l'aristocratie des *yrēmëra*, la filiation est donc directe : Kasiken se servit de l'échange rituel, le *niel*, créé par son père Mwatiktiki pour fonder un nouveau cycle rituel qui exalte à un point encore inégalé l'échange des nourritures. La *kweriya* est co-extensive à ce rituel : c'est pour honorer la *kweriya* qu'a lieu le *nekowiar*. Les hommes de la pirogue d'Ipeukel qui s'affirment comme les fils de Kasiken sont donc les premiers *yrēmëra* de l'île et les créateurs du *nekowiar*. L'île entière leur reconnaît aujourd'hui ce privilège.

Les symboles de l'épervier furent ensuite diffusés selon les cheminements d'alliance. Tout au long du trajet, de nouvelles lignées de « seigneurs » surgirent. Les places de danse, où furent dansés les premiers *toka*, tiennent les *kweriya* les plus grandes, elles représentent les lieux de fondation du nouveau réseau (Embuitoka,

Ipenien, Enfitana, etc.). Ce processus de diffusion se poursuit toujours à l'heure actuelle.

### La fête du toka

Si l'on en reste aux principes, l'articulation du rituel est simple : un groupe en invite un second à venir danser le *toka* chez lui ; en réponse, il danse à son tour le *nao*. Chacun des deux partenaires constitue une « compagnie » de danse avec l'ensemble de ses alliés.

A chaque *toka*, les chants et les danses doivent être entièrement recréés : ils représentent la surprise qu'attendent les visiteurs. Les magiciens et les poètes de la région de White Sands reviennent alors sur la pointe de Ientare où Kasiken trouva l'inspiration pour la première danse du *toka*. Là, au pied de l'arbre magique *nesesä*, ils mâchent lentement les branches en regardant la mer. Le soir même, au kava, lorsque le breuvage commence à agir et que l'esprit dérive, Kasiken vient souffler les paroles et les rythmes d'un nouveau chant. Cette pratique existe dans tout Tanna. Chaque grande pirogue possède ses propres arbres magiques, où l'on vient trouver l'inspiration des chants et des danses de la Coutume <sup>1</sup>.

La fête dure vingt-quatre heures. Elle débute le soir par les danses du *nepen-nepen* qu'exécutent les femmes du groupe « *nao* ». Les danseuses, le visage peint, vêtues de jupes de fibres de couleur enduites de feuilles odoriférantes (*nesei*), la tête décorée par des aigrettes d'épervier fichées dans les cheveux, dansent en groupe. Elles accompagnent leurs chants en frappant sur des paniers de feuilles contenant les pierres magiques qui savent les rendre fécondes (les « médecines » des femmes). Tout autour, une ronde se constitue. Cette ronde, sorte de nébuleuse désordonnée, est appelée *kahwüa* ; tous ceux qui sont venus assister à la fête y participent librement. La nuit appartient aux danseuses du *nepen-nepen*, et à la ronde du *kahwüa* qui ne cesse d'onduler autour d'elles. Pendant la nuit, les danseurs qui, à l'aube, danseront le *toka*, n'apparaissent pas, ils restent entre eux, cachés un peu plus loin dans la brousse.

Les danses du *nepen-nepen* et du *kahwüa* commencent lentement puis deviennent de plus en plus frénétiques au fur et à mesure que l'on se rapproche de l'aube. Peu avant le lever du jour, les groupes tourbillonnant du *kahwüa* foncent sur le milieu de la place de danse, puis refluent. Le rythme se casse net au moment exact où la nuit se déchire ; le silence revient, les danseurs et danseuses de la nuit se retirent, tous attendent, avec l'aube, l'arrivée de la *kweriya* et les danseurs du *toka*.

Dans la Coutume, cette fête n'allait pas sans une certaine connotation sexuelle. Les invités du *kahwüa* dansent, hommes et femmes mélangés, ce qui est une chose rare dans les danses traditionnelles. La nuit et la proximité aidant, l'invite sexuelle est permise : hommes et femmes ont le droit de s'aimer, pour peu du moins que ces étreintes soient discrètes et n'aient pas de lendemain. La lumière du jour y mettra fin et les actes qui se sont déroulés la nuit sont le lendemain lavés — on dit « payés » — par le sang des cochons que l'on sacrifie <sup>2</sup>.

1. Le génie artistique de Tanna se déploie pour l'essentiel dans les rituels chorégraphiques de l'alliance. Cook en fit la remarque : les chants de l'île lui apparurent comme les plus beaux de ceux qu'il avait jamais entendus en Océanie ; mais il ne trouva pas trace d'une autre expression artistique, notamment des sculptures ou des objets peints, comme on en trouve dans les autres îles de l'archipel.

2. Bien que l'on soit loin d'une fête orgiaque et qu'une grande discrétion enveloppe les éventuels va-et-vient, les missionnaires presbytériens en tirèrent prétexte pour interdire toute danse de nuit et bannir le *nekowiär*. Celui-ci n'a repris à Tanna que dans les années cinquante et les chrétiens y participent aujourd'hui à condition que des gardes, porteurs de lampes à pétrole, patrouillent autour de la place de danse pour interdire, avec plus ou moins d'efficacité, les rencontres illégitimes.

A l'aube, les danseurs du *toka* font une apparition solennelle, précédés de la *kwariya*, symbole de leur puissance et de leur honneur. Plusieurs hommes du clan des seigneurs *yrëmëra* portent ainsi l'aigrette cérémonielle, tandis qu'au milieu d'eux marche l'*yrëmëra* porteur du titre, mais que rien ne permet de distinguer des autres. Ils exécutent alors la danse du *toka* pour laquelle ils se sont entraînés en secret des mois durant, jeûnant et se privant de tout contact avec les femmes.

Vieille réminiscence de la Coutume du *niel*, la danse du *toka* est toujours liée à des thèmes agraires : elle exalte la fécondité des jardins de Tanna et le culte de l'igname géante. Les hommes tournent en rond en frappant le sol de leurs pieds et en claquant des mains ; ceux qui dansent en cercle symbolisent la butte de l'igname, tandis que ceux qui s'en détachent miment la croissance des lianes. La danse du *toka* est toujours dansée avec une branche dont l'extrémité peinte en blanc se termine par un bec : en agitant ce bois à l'extrémité crochue, les hommes font semblant d'attirer à eux des présents et miment leur propre joie à l'égard du *niel* qui va leur être offert. Nul instrument musical n'apparaît dans ces danses, même pas un tambour, seuls les chants, le bruit des pas et le claquement des mains rythment la danse. A la fin du *toka*, intervient le groupe du territoire : les danseurs répondent au geste de leurs invités en montrant à leur tour leur propre *kweriya*, puis ils exécutent la danse du *nao*, que l'on interprète en frappant le sol avec de longues gerbes nouées de tiges de roseaux. Ces gerbes symbolisent les nombreux *niel* qui vont être donnés à ceux du *toka*. Par la suite encore, se succéderont toute une série de danses exécutées sur des thèmes divers par le groupe *nao* en l'honneur de ses invités.

A la fin de l'après-midi, le groupe du territoire « paie » ceux qui sont venus danser le *toka* : c'est un don gigantesque de cochons, chaque bête étant apportée l'une après l'autre, certaines sur un brancard de bois porté par plusieurs hommes. Des dizaines de gros cochons, dont les *kapia* au poil ras ou absent qui détiennent la valeur suprême, sont ainsi présentés au milieu des chants et des danses ; cinquante à soixante cochons sont tués, puis alignés en files parallèles au milieu de la place de danse. A ce *niel* sont ajoutés des dons de kava et d'ignames cérémonielles. Le groupe *toka* défile alors au milieu des offrandes et en prend possession, chacun des danseurs choisissant la bête qu'il rapportera chez lui. Quelques dizaines de jours après la cérémonie, le groupe *toka* viendra rendre, en privé, un nombre de bêtes égal à celui qu'il a reçu ; par cette cérémonie très dépouillée (le *menük*), se clôt le cycle du *nekowiar* et ses comptes.

On tend aujourd'hui à faire de chaque *nekowiar* une compétition d'échange. Souvent, le groupe *toka* rend les cochons qu'il a reçus avec un supplément, dans le nombre et dans la valeur des bêtes. Le groupe *nao* devenu débiteur devra compenser ce surplus à la prochaine occasion de rituel, haussant lui-même la mise, tant et si bien que la compétition perdure longtemps après la fin du *toka*, alimentant une boucle d'échange qui n'est jamais réellement fermée.

### *Les « trois fonctions » de la société de Tanna*

La société de Tanna s'est bâtie par moments successifs qui ont donné naissance chaque fois à des nouveaux réseaux de lieux et à des titres de pouvoir venant s'amalgamer aux précédents. Cette société est de nature dialectique : chacun des moments culturels où elle s'élabore est né en opposition avec le précédent. Les étapes de cette construction révèlent l'agrandissement progressif du tissu de la relation

sociale et de ses distances. La société de la *nepro*, fondée sur le partage de la nourriture et sur une idéologie égalitaire de l'échange, ne mettait en relation, sur une distance géographique réduite, que des groupes voisins ou relativement proches. Le passage à une échelle de relation supérieure, mettant en jeu des chaînes d'alliance beaucoup plus vastes qui parcourent l'espace entier de l'île pour donner lieu au rite d'honneur du *nekowiar*, a conduit à une nouvelle société de nature aristocratique.

L'antagonisme des forces et des idéologies contraires, qui est au cœur de cette société, l'entraîne à constamment se recréer. La cohabitation de forces contraires est telle que le pouvoir ne se réunit jamais sur une seule personne mais se répartit dans les divers lieux et clans du territoire. Les hommes, en se distribuant dans ces lieux, héritent d'une identité et d'une mémoire qui les situent à l'intérieur d'un réseau plus étendu et sur tel ou tel versant de la tradition mythique. Il en résulte une société à la limite de la rupture, chacune de ses parcelles étant à la fois autonome et inséparable de ses voisines. L'île reste unie au niveau culturel par la relation dialectique et la complémentarité de chacune de ses traditions, mais elle demeure divisée au niveau politique par leur constante rivalité. Sans doute le voulut-elle ainsi, aucun pouvoir central ne put jamais s'y imposer.

L'idéologie de Tanna, telle qu'elle ressort des diverses phases de sa tradition orale, fonde explicitement trois fonctions sociales qui correspondent à trois groupes de statuts à qui sont dévolus des champs d'activité séparés. L'*yrëmëra* est « l'honneur » de la pirogue : son pouvoir s'étend aux activités cérémonielle de l'échange, au partage de la nourriture et par là au contrôle des routes d'alliance traditionnelles qui les permettent. Le *yani niko* représente la volonté politique : il dirige la pirogue en cas de guerre ; son pouvoir porte sur le contrôle du territoire dont il est le « premier homme ». Son rôle est d'élever la gloire de l'*yrëmëra* et de parler en son nom. Le *naotupunus* enfin exerce la magie agricole : il détient les pouvoirs sacrés qui se situent sur les lieux de la pirogue ; il est l'intermédiaire privilégié des forces surnaturelles.

En premier vient l'honneur, en second le politique, en troisième la magie. Il n'y a pas, dans la société de Tanna, une fonction particulière dévolue aux producteurs, puisque tous, sauf peut-être autrefois les *yrëmëra* les plus élevés, produisent, en quantité pratiquement identique, ce qui leur est nécessaire pour vivre. Le mode de production domestique qui est la loi commune ne permet pas une spécialisation : les différents ménages de l'île vivent la même vie et jouissent en termes de bien matériels d'un « revenu » identique. La société traditionnelle est donc économiquement égalitaire. En revanche, elle est culturellement hiérarchisée ; elle se scinde au niveau d'un pouvoir qui n'a pas de lien réel avec le substrat économique quotidien.

Le pouvoir reste pourtant la grande affaire des hommes de Tanna. Chacun des cycles mythiques tend à faire surgir une nouvelle source de puissance, immédiatement combattue, dès qu'elle se dessine, par la coalition des espaces de pouvoirs précédents. La montée politique d'une place de danse suscite, dès qu'elle s'élève au-dessus des autres, l'émergence ailleurs d'une seconde qui sera soutenue par tous, jusqu'à ce qu'elle permette de rééquilibrer le pouvoir de la précédente. La société aristocratique de Tanna retombe ainsi continuellement dans un égalitarisme de fait.

L'idéologie des trois « fonctions » qui fonde cette société n'entraîne pas l'existence de formations sociales dont pourraient naître des castes ou des classes sociales : la matrice économique reste indifférenciée. En revanche, à un degré ou à un autre, presque tous les hommes de l'île participent à une forme de pouvoir. L'espace entier relève du sacré, les hommes-lieux qui plongent leurs racines et vivent de plein droit

dans leur terre sont également sacrés. Chaque pirogue de Tanna possède ses *yani niko*, *naotupunus* et *yrëmëra* : chacune est souveraine en ce qui concerne ses rituels, sa terre et sa magie, chacune est égale. Tous les hommes de la pirogue participent plus ou moins directement à l'une des trois « fonctions » du pouvoir. Celui qui, par exemple, ne porte pas le titre de *yrëmëra*, mais appartient au clan dont l'*yrëmëra* est issu, travaille avec lui et éventuellement le remplace à sa mort ; on l'appelle un *yaruassan yrëmëra*. Il en est de même pour les maîtres de la pirogue ou des magies. Tous les hommes d'un clan participent à la fonction détenue par le clan, même si un seul d'entre eux assume ce pouvoir au sus de tous et en porte le titre.

Une même idée traverse en définitive l'ensemble de la construction sociale de l'île : le peuple de Tanna constitue à l'origine une unité organique et solidaire mais dont l'histoire révèle une complexification croissante. Les pirogues tirent leurs origines du partage du corps de la même victime : la société n'est que la somme réunifiée de ses territoires ; chaque pirogue est à l'origine de l'histoire l'égale des autres ; mais peu à peu, des structures de pouvoir « fort » se mettent en place qui tentent de promouvoir une dynamique historique. La division de l'île en « moitiés » correspond à la deuxième étape de ce processus.

### *Les deux pirogues*

Les traditions orales de la côte est racontent l'arrivée d'une nouvelle pirogue sur le rivage de Yaneumwakel ; un nouveau héros — Karapanemum — la dirigeait. Il apportait quatre « pierres » qui vinrent à terre en ordre échelonné. La première *Buga*, représentait le cochon, la seconde *Netük*, les magies maléfiques ; les deux suivantes s'appelaient *Koyometa* et *Numurukwen*. Pour accueillir ces dernières, les hommes de Yaneumwakel se divisèrent en deux « moitiés » égales, certains choisirent la pierre *Numurukwen*, d'autres la pierre *Koyometa*. Un processus de division s'ensuivit qui se propagea dans toutes les grandes places de danse de l'île, chacune se scindant en deux côtés se faisant face. A partir de ce jour, Tanna obéit à la « loi des deux pirogues ». La division politique fut alors instituée. L'apparition du cochon et des nouvelles techniques de magies maléfiques en fût, selon les mythes, concomitante.

Dans l'idéologie de la deuxième société de Tanna, les deux « moitiés » *Koyometa* et *Numurukwen*, correspondent à deux frères issus de la lignée de Tangalua (le serpent de mer) dont les lieux de fondation sont à Yaneumwakel sur la côte est<sup>1</sup>. *Numurukwen* est considéré comme l'aîné et, à ce titre, comme le plus puissant. Il détient les pierres de la magie, parle peu, car il a des secrets à garder, mais ses paroles pèsent lourd. Le *Koyometa* est le frère cadet : il a l'agressivité de ceux qui sont venus après, dans un monde déjà tenu et organisé par d'autres. Il est impétueux car il n'a ni secret, ni pouvoir, parle haut et fort et souvent à tort et à travers, sans avoir vraiment réfléchi. Si son frère aîné n'a qu'une parole, le cadet en a plusieurs et tend à ne pas tenir ses promesses. Bref, moins sérieux et moins appliqué, il représente, à côté de la force sereine de l'aîné, une force brouillonne. On lui attribue souvent les causes de

1. Que la lignée d'origine de la division en « moitiés » soit issue des Tangalua, dont la consonnance, les mythes qui s'y rapportent et les symboles sont polynésiens, représente une indication supplémentaire pour conclure à une origine assez tardive de ce système politique. En tout état de cause, celui-ci semble lié à des apports ultra-marins venus d'Océanie orientale, qui se diffusèrent ensuite à partir de la côte Est au sein d'une population déjà en place qui l'interpréta à sa manière.

## LA DERNIÈRE ÎLE

guerre. La race des *Koyometa* est celle des guerriers, alors que celle des *Numurukwen* est celle des chefs et des hommes de pouvoir.

Lorsque survinrent les Européens, la terminologie servant à distinguer les *Numurukwen* des *Koyameta* s'enrichit encore de la métaphore des « man-shipi » et des « man-wawa », c'est-à-dire du bateau de commerce et du bateau de guerre. Le premier fut associé au *Numurukwen* : il est pacifique et dispose de plusieurs cales d'où sortent des marchandises différentes et des hommes aux statuts et aux pouvoirs multiples. Le *Koyometa* en revanche est associé au monde du « man-wawa », de l'anglais « man of war » ou bateau de guerre ; sa cale est vide de marchandises et il ne connaît qu'une fonction : la guerre. Cette terminologie, aujourd'hui délaissée, fut utilisée dans la région des White Sands lors de l'arrivée des Blancs et la dernière grande guerre est connue dans la chronique locale sous le nom de « la guerre des shipimanwawa » (la guerre du bateau de commerce contre le bateau de guerre). Le bateau de commerce l'emporta.

### L'ordre par la guerre

Il n'y a de bonne paix que par la conclusion d'une bonne guerre. C'est du moins ce qu'affirme la tradition de Yaneumwakel. La « loi des deux pirogues » permet de dépasser un certain état d'inorganisation : désormais les guerres deviennent rituelles, elles opposent toujours les mêmes. Au signal convenu elles s'arrêtent. Les membres de la même moitié<sup>1</sup> sont solidaires dans la paix comme dans la guerre ; ils appartiennent à une même route, à une pirogue qui déborde les horizons clos des territoires de Semo-Semo ; l'horizon de l'alliance mais aussi de la guerre, en sort considérablement élargi.

Les *yani niko* de Yaneumwakel soutiennent qu'ils ont mis de l'ordre dans leur société, qu'ils ont endigué le processus de violence par un mécanisme rituel, bref qu'ils l'ont « civilisée ». Par ce processus culturel, il semble que la « deuxième société » de Tanna ait cherché à contrôler la guerre en l'apparentant à une compétition de prestige du type *nekowiar*. La guerre en effet n'est plus l'affrontement désordonné de deux territoires, mais celui de deux routes d'alliance qui se rencontrent en temps nommé et sur un lieu précis, à l'initiative des grands hommes.

Au début, la loi des deux pirogues allait de pair avec une certaine exogamie des moitiés. On ne se mariait, pour des motifs de sécurité, que le long de sa propre route d'alliance, dans sa « pirogue ». A l'occasion des rituels d'alliance qui survenaient après un cycle de guerre, on scellait toutefois le retour de la paix par des échanges de femmes d'une moitié à l'autre. De ces alliances stratégiques a surgi peu à peu un troisième groupe qui porte en lui le « sang » des deux moitiés. Cette phratrie est appelée *Nuolaklak* dans le Centre Brousse ou encore *Kowut kussua* à White sands. Le rôle des *Nuolaklak* est en principe d'établir une liaison entre les « deux pirogues », de

1. Les moitiés politiques de Tanna s'héritent en filiation patrilinéaire : ce sont des phratries. On est toujours de la phratrie de son père.

porter le message des uns vers les autres et de permettre le rétablissement de la paix. En fait, on les accuse souvent de jouer un rôle inverse en attisant les haines et en colportant de faux bruits.

Le principe de la société dualiste s'est ainsi reproduit dans chacune des pirogues de Tanna. Hormis douze lieux forts du réseau politique où en principe les *Numurukwen* et les *Koyometa* vivent ensemble et sont à égalité — les deux routes s'y croisent — dans chacune des pirogues, l'une ou l'autre des deux phratries domine ; la moitié minoritaire est accueillie mais s'efface alors devant celle des maîtres des lieux.

La coexistence des deux moitiés n'est donc pas une fusion. Les lieux des uns et des autres sont séparés et chacun en fait regarde plus vers la moitié correspondante du territoire voisin que vers celle adverse de son propre territoire. Il en découle qu'à chaque tension ou conflit domestique, les deux parties de la pirogue tendaient à nouveau à s'opposer et le reste du temps à se suspecter mutuellement d'être à l'origine de leurs malheurs.

Les guerres des phratries du siècle dernier aboutirent, dans de nombreux cas, à une partition des territoires originels et à une expulsion de la minorité. Cette séparation n'était pas voulue au départ : la « loi des deux pirogues » leur enjoignait précisément de vivre ensemble de part et d'autre des mêmes places de danse. Les deux réseaux mimétiques étaient créés, non pas pour s'entretuer, mais pour se dépasser dans une compétition permanente, dont la guerre, devenue rituelle, n'était que l'une des faces.

#### *L'ordre des vainqueurs*

L'idéologie des deux pirogues présente des connotations péjoratives pour les *Koyometa* jugés comme des trublions et des fauteurs de guerre. L'image du bateau de guerre qui leur est associée, quand on connaît l'aversion que lui portaient les populations littorales de l'île et la crainte qu'il inspirait, en particulier aux White Sands, où les groupes du rivage avaient subi de plein fouet les bombardements du « Curaçoa », n'est pas pour rehausser l'image des *Koyometa*. Mais là comme ailleurs l'idéologie locale s'explique aussi par le fait qu'elle est fournie par les « vainqueurs ». Ce sont surtout les *Numurukwen* qui parlent de ces épisodes passés et qualifient de « manwawa » leurs adversaires. Quant aux *Koyometa*, ils ne parlent guère de cette période passée, un peu comme si leur défaite physique avait entraîné une défaite morale et, par là, un certain sentiment d'infériorité politique.

La « shipimanwawa » ne connut, en réalité, jamais de fin. Aujourd'hui encore ses séquelles sont sensibles dans l'île. Alors que les guerres d'autrefois se déroulèrent dans le cadre des batailles de la Coutume, la dernière guerre vit la naissance d'un processus sauvage échappant au contrôle des leaders coutumiers. La « shipimanwawa » apparut dès lors comme une guerre chronique. Les trafiquants blancs, par exemple, qui l'alimentaient en armes et en munitions, y trouvèrent leur compte, tout en ramassant les fugitifs pour les vendre à des recruteurs de main-d'œuvre.

La seule version connue de cette grande guerre est celle des *Numurukwen*. Voici le récit que l'on en donne à Lamanan-Ruan au pied de la montagne de Loanvialu (côte est) :

« Les deux fils de Tangalua (le serpent de mer) vivaient ensemble à Yaneumwakel. A cette époque, les deux moitiés se mariaient ensemble et vivaient en bonne intelligence.

Mais le frère aîné était fatigué de la jalousie de son frère cadet. Il décida de marquer une fois pour toutes sa supériorité. Afin de savoir qui serait vainqueur d'un combat, il procéda à une magie prémonitoire : il prit la pierre du requin — pierre dangereuse

qui appelle la guerre — et la mit dans un même panier avec les pierres *Numurukwen* et *Koyometa* ; enfin il enveloppa le tout dans des feuilles servant à la cuisson du lap-lap. Comme cette magie annonça la victoire des *Numurukwen*, le frère aîné défia son frère cadet.

La guerre fut faite “ d’un commun accord ” et un rendez-vous fut pris dans la plaine des cendres du Siwi, au pied du volcan. Plusieurs centaines d’hommes participèrent au combat. Conformément aux magies, les guerriers *Koyometa* subirent une grave défaite. L’ordre fut alors donné de les pourchasser. Les *Koyometa* en fuite passèrent sur la côte ouest, où un certain nombre trouva refuge dans la région d’Ipaï. Les autres se dispersèrent parmi les groupes à prédominance *Koyometa* de la côte Ouest ou du Centre Brousse. D’autres *Koyometa* appartenant surtout aux groupes de la frange sud de White Sands s’enfuirent jusqu’à Green Point, à la pointe sud de Tanna, mais traqués par leurs ennemis, leur route s’acheva dans les grottes de Yankeva Nenaï, où ils furent enfumés. La guerre fut enfin arrêtée par le *yani niko Numurukwen* du territoire sur lequel se déroulèrent ces ultimes combats ; les derniers fuyitifs *Koyometa* lui doivent la vie. »

Sur les territoires vaincus, la *kweriya* et le leadership politique des *yani niko* passèrent à la phratrie *Numurukwen*, comme ce fut le cas à Ipaï. Plus gravement encore, les territoires et les lieux fuyitifs passèrent aux *Numurukwen* : les noms, l’identité et le statut des vaincus morts ou en fuite furent attribués à des segments de clans vainqueurs, ce qui créa une situation nouvelle et irréversible. Dans l’île en tumulte et divisée jusqu’au cœur de ses territoires, il n’y avait plus d’issue apparente que dans l’ordre imposé par les vainqueurs. Une nouvelle société allait peut-être en résulter ; l’arrivée des missionnaires presbytériens au siècle dernier fournit l’occasion décisive.

### III

#### Travaux de Joël Bonnemaïson

- Espaces et paysages agraires dans le nord des Nouvelles-Hébrides, *Journal de la Société des Océanistes*, nos 44 et 45, Paris, 1974.
- *Les Nouvelles-Hébrides* (en collaboration avec Bernard Hermann), Hachette et les Éditions du Pacifique, Papeete, 1975.
- *Système de Migration et croissance urbaine en Nouvelles-Hébrides*, les Éditions de l’ORSTOM, (Travaux et documents n° 60), Paris, 1977.
- Les Voyages et l’enracinement, *l’Espace Géographique*, n° 4, pp. 303-318, Paris, 1979.
- Voyage autour du territoire, *l’Espace Géographique*, 1980, Paris.
- Les Jardins magiques, *le Développement rural en question*, les Éditions de l’ORSTOM, (mémoire n° 106), 1984.
- Les lieux de l’identité, *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, numéro spécial sur l’Anthropologie et l’Histoire, les Éditions de l’ORSTOM, 1985.
- Vanuatu, la Coutume et l’Indépendance, *Hérodote*, nos 37-38, Paris, 1985.
- Un certain refus de l’État : autopsie d’une tentative de sécession en Mélanésie, *International Political Science Review*, n° 62, Los Angeles, 1985.

- Là-bas, à l'Ouest de l'Occident, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, *Hérodote*, n° 40, Paris, 1986.
- *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu*, tome I : « l'Arbre et la Pirogue », tome II : « les Hommes-lieux et les Hommes-flottants », les Éditions de l'ORSTOM, (collection Travaux et Documents), Paris, 1986.



# Table des matières

Introduction .....	9
PREMIÈRE PARTIE : L'archipel envahi .....	13
Chapitre 1 : Sur le chemin du mythe .....	15
Chapitre 2 : « Bons » ou « Mauvais » sauvages .....	40
Chapitre 3 : Les écumeurs de grèves .....	63
Chapitre 4 : L'évangile et le royaume .....	92
Chapitre 5 : « Autant en emporte le vent » .....	128
DEUXIÈME PARTIE : L'arbre et la pirogue .....	151
Chapitre 6 : L'île .....	153
Chapitre 7 : Les mythes fondateurs .....	160
Chapitre 8 : La société des origines .....	177
Chapitre 9 : Le retour de la magie .....	194
Chapitre 10 : La guerre volée .....	213
TROISIÈME PARTIE : Le combat dans l'île .....	229
Chapitre 11 : La résistance païenne .....	231
Chapitre 12 : Les John Frum .....	262
Chapitre 13 : Le temps du rêve .....	288
Chapitre 14 : La coutume et la nation .....	308
Chapitre 15 : La révolte .....	331
Chapitre 16 : Le sens de la coutume .....	362
ANNEXES .....	385

AUX ÉDITIONS ARLEA  
(Diffusion Le Seuil, 27, rue Jacob Paris VI<sup>e</sup>)

*Ouvrages parus*

Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*  
Récit, 508 pages, 120 F

Pierre Veilletet, *La Pension des Nonnes*  
Roman, 96 pages, 49 F

Mireille Prigent, *Le sourire d'un roi*  
Roman, 192 pages, 75 F

Robert Guillaïn, *Orient Extrême*  
Essai, 416 pages, 115 F

Etiemble, *Racismes*  
Essai, 224 pages, 85 F

Nicole-Lise Bernheim, *Chambres d'ailleurs*  
Récit, 256 pages, 79 F

Alexandre Vialatte, *La maison du joueur de flûte*  
Roman, 174 pages, 69 F

Christophe Claro, *Ezzelina*  
Roman, 172 pages, 69 F

*Ouvrages à paraître*

Collectif, *Grands Reportages*, Les 40 prix Albert Londres  
416 pages, 120 F

Renée et Bernard Kayser, *L'amour des jardins*  
Anthologie (illustrée), 350 pages, 185 F

Claude Bourgeyx, *Monsieur René*  
Roman, 224 pages, 85 F

Jacques Bertin, *Félix Leclerc*  
Biographie, 350 pages, 95 F

Philippe Mezescaze, *L'impureté d'Irène*  
Roman, 196 pages, 79 F

Élias Khoury, *La petite montagne*  
Roman, 256 pages, 85 F

*Achévé d'imprimer  
le 13 septembre 1986  
sur les presses de  
l'Imprimerie Hérissey  
à Évreux (Eure)*

N° d'imprimeur : 40646  
Dépôt légal : Septembre 1986  
Imprimé en France

# LA DERNIERE ILE

Au début des années 80, trois siècles après l'accostage des premiers découvreurs blancs sur les rivages d'Océanie, un peuple du Pacifique – le dernier ? – résistait encore. Brandissant le bouclier de la coutume, il réclamait de vivre selon ses mythes et ses croyances. Quand partout ailleurs, dans la multitude des archipels s'installaient de jeunes États indépendants, aux structures calquées sur celles de l'Occident, l'île de Tanna faisait figure d'exception. Et d'exception scandaleuse. La République du Vanuatu dut bientôt envoyer la troupe. Cette intégration forcée et violente dans la modernité, ce drame local, ignoré du reste du monde, constituait le dernier épisode d'une extraordinaire histoire jalonnée de luttes, de tragédies et traversée d'immenses questions.

Soumis, au siècle dernier à la violence des aventuriers – trafiquants de santal ou d'esclaves – puis au prosélytisme musclé des missionnaires d'alors, sommés d'abandonner leur culture, les païens de Tanna avaient pris l'initiative d'une véritable contre-enquête philosophique. L'un des leurs, embarqué incognito sur un vapeur de commerce au début de ce siècle, était parti, plusieurs années durant, vers ce "monde des Blancs" proposé en modèle. A son retour, l'homme de Tanna conseilla aux siens de résister : "Les Blancs expliqua-t-il ne croient pas eux-mêmes à ce que disent les missionnaires..."

C'est ainsi qu'une grande partie de l'île entra en dissidence culturelle et s'y maintint jusqu'à nos jours. Cette prodigieuse aventure des païens de Tanna, racontée dans ce livre pour la première fois, illustre, on l'aura compris, ce qui est advenu dans le monde entier durant ces deux derniers siècles : le choc des cultures et l'irrésistible occidentalisation des sociétés traditionnelles.



*L'auteur* : Joël Bonnemaïson, 45 ans, chercheur à l'ORSTOM. Il a séjourné plus de dix ans au Vanuatu pour reconstituer, épisode par épisode, l'étonnante histoire de *La Dernière Ile*.

Arléa  
Librairie Les Fruits du Congo  
8, rue de l'Odéon, 75006 Paris

ISBN 2-869 59-008-3  
130 F ttc

Diffusion Le Seuil  
27, rue Jacob, 75006 Paris

  
Marc Taraskoff